مغامرة الإسلام

الضمير والتاريخ في حضارة عالميّة





المجلّد الثاني

امتداد الإسلام في العصور الوسطى

مارشال هودجسون

ترجمة: أسامة غاوجي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

مغامرة الإسلام

الضمير والتاريخ في حضارة عالميّة

[٢]

مغامرة الإسلام

الضمير والتاريخ في حضارة عالميّة

المجلّد الثاني

امتداد الإسلام في العصور الوسطى

مارشال هودجسون

ترجمة

أسامة غاوجي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ ـ لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت ـ مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١
محمول: ٠٠٩٦١٧٠٦٩٤١٥٢

القاهرة ـ مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥
محمول: ٠٠٢٠١٢٧١٧٣٦١٦٧

الاسكندرية ـ مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف ـ سابا باشا
هاتف: ٠٠٢٠٣٥٨٥٨٢١٣
محمول: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء ـ مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧
محمول: ٠٠٢١٢٦٠٤٣٦٨٨٤٨

تونس ـ مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٧٠٠٣٨٠٥٣
محمول: ٠٠٢١٦٢٥١٢٦٨٤٨

اسطنبول ـ مكتبة
حي الفاتح، ١٧ شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
محمول: ٠٠٩٠٥٣٦٥٩٧٥٢١٨

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

هودجسون، مارشال
مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة عالمية/ مارشال هودجسون؛ ترجمة أسامة غاوجي.
٣مج.
ISBN 978-614-431-211-7
١. الإسلام ـ تاريخ. ٢. الحضارة الإسلامية. ٣. الإمبراطورية الإسلامية. أ. غاوجي، أسامة (مترجم). ب. العنوان.
909.097671

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٢١

المحتويات

المجلّد الثاني

الكتاب الثالث

تأسيس الحضارة العالميّة

الكتاب الرابع

الأزمة والانبعاث: عصر النفوذ المغولي

الكتاب الثالث

تأسيس الحضارة العالميّة

«كلُّ الحقيقة ظلّ، إلا الحقيقة النهائية، إلا الحقيقة العظمى؛ ولكنّ كلّ حقيقة صادقة في بابها وموضعها فقط. إنّها جوهر أصيل في موضعها الصحيح، غير أنّها تغدو مجرّد ظلّ إذا ما وُضعت في أيّ مكان آخر»

إسحاق بنينغتون(*)

(*) إسحاق بنينغتون (١٦١٦ ـ ١٦٧٩)، أحد أعضاء حركة الأصدقاء الدينيّة ـ الكويكرز أو الصاحبيّين ـ التي ينتمي إليها المؤلّف. وقد برز بنينغتون كأحد الكتّاب المبشرين بالحركة وبتجربتها الدينيّة. تعرّض للسجن في إنكلترا ستّ مرات على خلفيّة انتمائه إلى الكويكرز (المترجم).

توطئة الكتاب الثالث

المراحل الوسيطة للتاريخ الإسلاماتي

بعد عام ٩٤٥، شهدت السمات والخصائص الرئيسة للعالَم «العباسي» الكلاسيكي تحوّلاً كبيراً وإن كان تدريجيّاً، وعمّ هذا التحوّل إمبراطوريّة الخلافة العظيمة وثقافتها العربيّة إلى الحدّ الذي يفرض علينا معه أن نميّز حقبة تاريخيّة جديدة. فإذا كانت ملامح عالم المنصور وهارون الرشيد والمأمون لا تزال مرئيّة في خطوطها العريضة في زمن المقتدر (٩٠٨ ـ ٩٣٢)، فإنّها أخذت تبهت وتتلاشى بعد مرور خمسة أجيال أو ستّة من عهده. فقد انحصرت أهمية بغداد تدريجيّاً في إقليمها المجاور، واختفى اسم الخلافة في نهاية المطاف. خلال القرون الخمسة التالية لعام ٩٤٥، اضمحلّ مجتمع الخلافة السابق ليحلّ محلّه مجتمع عالمي، ثابت التوسّع على المستويين اللغوي والثقافي، تحكمه مجموعة كبيرة من الحكومات المستقلّة. لم يكن هذا المجتمع خاضعاً لنظام سياسيّ واحد أو للغة ثقافية موحّدة. ولكنّه ظلّ مع ذلك كلّاً تاريخيّاً واحداً على نحوٍ واعٍ وفعّال. في ذلك الوقت، كان هذا المجتمع الإسلاماتي العالمي هو الأوسع انتشاراً والأكبر تأثيراً في العالم بأسره. (سنُشير إلى الفترة السابقة لعام ١٢٥٠ بالمرحلة الوسيطة المبكّرة؛ وإلى الحقبة الممتدّة بعد ذلك إلى عام ١٥٠٠ بالمرحلة الوسيطة المتأخّرة).

إنّ الصورة الأكثر شيوعاً للثقافة الإسلاماتيّة هي صورتها في المراحل الوسيطة، أي في المراحل التي تلت أفول التقاليد ما قبل الإسلاميّة ما بين النيل وجيحون (مع تراجع أعداد أهل الذمّة وتحوّلهم إلى أقليّة)، والتي سبقت التحوّل الكبير في سياق المعمورة (عن الظروف التي شكّلتها الثقافة الإسلاماتيّة) مع التحوّل الاجتماعي الكبير في إحدى مناطقه، أي الغرب.

على نحوٍ أكثر دقّة وتحديداً، تمتدّ هذه المراحل الوسيطة من منتصف القرن العاشر عند انهيار الخلافة الكلاسيكيّة، التي تشكّلت الثقافة وأخذت هيئتها في ظلّ رعايتها إلى نهاية القرن الخامس عشر، عندما بدأ التوازن الجغرافي للعالم الجديد يُعلن أوّل نُذر التحوّل مع افتتاح أبناء الغرب للمحيطات الواسعة. عادةً ما يُنظر إلى مرحلة الخلافة العليا من خلال الصورة التي تشكّلت في المراحل الوسيطة؛ فقد سلّم الكتّاب المتأخّرون بعناصر تلك الثقافة بوصفها عناصر معياريّة ومرجعيّة أكيدة. والأهمّ من ذلك هو أنّ المشكلات التي ننظر إليها بوصفها المشكلات الأخصّ المُميّزة للثقافة الإسلاماتيّة - إشكاليّة الشرعيّة السياسيّة، وإشكاليّة الإبداع الجمالي، وإشكاليّات المفارق والمحايث في الفهم الديني، ومسألة الدور الاجتماعي للعلوم الطبيعيّة والفلسفة - لم تصبح في بؤرة التركيز تماماً إلا في المراحل الوسيطة.

إنّ هذه الطريقة في النظر إلى الثقافة الإسلاماتيّة مشروعة جزئيّاً. فإلى نهاية حقبة الخلافة العليا، كانت الثقافة الإسلاماتيّة لا تزال في مرحلة التكوّن والتشكّل، وكانت لا تزال تكسب المزيد من السكان إلى الإسلام، وكانت لا تزال تعمل على تحويل التقاليد الإيرانيّة - الساميّة إلى شكل جديد، وهو الشكل الذي بات مهيّئاً بعد عام ٩٤٥ لينتقل إلى الأجزاء الأوسع من نصف الكرة الأرضيّة المعمور. وبحلول القرن السادس عشر، وبمعزل عن إرهاصات التحوّل الغربي الحديث الآتي، وصلت نزعات واتجاهات جديدة في الحاضرة الإسلامية إلى نقطة جديدة - على الأقل في الإمبراطوريّات الثلاث الرئيسة التي تشكّلت حينها [العثمانيّة والصفويّة والمغوليّة التيمورية] - إذ تمّت إعادة موضعة المشكلات التي شهدتها بداية المراحل الوسيطة؛ وذلك قبل أن تحلّ محلها الوضعيّة الجديدة جذريّاً التي تمخّض عنها القرن الثامن عشر في المعمورة. تمثّل المراحل الوسيطة وحدةً زمنية تشمل الشطر الأكبر من زمن الحياة الإسلاماتيّة الحقّة. ولكن، لا بدّ هنا من إدراك أنّ المرحلة الوسيطة المبكّرة، وصولاً إلى منتصف القرن الثالث عشر، تختلفُ في ظروفها التاريخيّة على نحوٍ مهمّ عن المرحلة الوسيطة المتأخّرة؛ ذلك أنّ المرحلة التي تلت غزو المغول قد جلبت معها موارد ووسائل سياسيّة جديدة، كما أنّ الانهيار المفاجئ للتوسّع الاقتصادي الصيني السابق قد أنتج - أو عكَس - تدهوراً في الحياة التجاريّة في المنطقة

القاحلة الوسطى. إنّ ما بدا مختلفاً في القرن السادس عشر كان قد انطلق في حقيقة الأمر في المرحلة الوسيطة المتأخّرة.

شهدت المرحلة الوسيطة المبكّرة درجة معقولة من الازدهار. ففي أزمنة حكم سلالة سونغ (التي تزامن صعودها تقريباً مع انهيار حقبة الخلافة العليا)، كان الاقتصاد الصيني قد بدأ ينتقل من كونه اقتصاداً تجاريّاً توسّعياً بالأساس إلى المراحل الأولى من الثورة الصناعيّة الكبرى، التي تسارعت فيها وتيرة الاستثمارات الصناعيّة في مناطق معيّنة، بخاصّة في الشمال، فيما كان الجنوب يطوّر طرائق زراعيّة جديدة لمضاعفة المحاصيل. تضاعف تزويد الصين بالذهب على نحوٍ كبير مع افتتاح مناجم جديدة، وتسارعت وتيرة التجارة في البحار الجنوبيّة (المحيط الهندي والبحار المحاذية له) على المستويين الكمّي والنوعي. من الممكن أن يكون ذلك نتيجة لزيادة حصّة الصين من الذهب، الأمر الذي ربما أدّى إلى تسارع التجارة والنشاط المدني في الأمكنة الأخرى أيضاً، بخاصّة في الغرب الأوروبي، الذي وسّع آنذاك من استثماراته الزراعيّة في المناطق الشماليّة الباردة والمليئة بالمستنقعات بعد استعمال المحاريث ذات السكّة. في هذه الظروف، عزّزت الأراضي الإسلاماتيّة، التي تقع على تقاطع الطرق التجاريّة العالميّة من ميولها التجاريّة في مقابل التوجّهات الزراعيّة المُعزّزة بالفعل. لم تكن نتائج ذلك إيجابيّة بالضرورة على المدى البعيد، حتّى على المستوى التجاري، ولكنّها أتاحت للمسلمين أن يُظهروا مدى قوّة نظامهم الاجتماعي ومدى قدرته على التوسّع.

هشاشة الازدهار الزراعاتي

تزايدت فرص التعبير الثقافي داخل المجتمع مع زيادة التنوّع والاختلاف في المؤسسات الاجتماعيّة، التي يُمكن للأفراد أن يجدوا فيها حيّزاً للتعبير عن أنفسهم. يعتمد التنوّع المؤسساتي بدوره على وجود درجة عالية من الاستثمار، لا بالمعنى الاقتصادي المباشر فقط وإنّما بمعنى الاستثمار في الوقت الإنساني أيضاً ـ في المساعي والاهتمامات المتخصّصة ـ كالاستثمار الذي يسمح على سبيل المثال بالبحث التراكمي في العلوم. ولكنّ الاستثمارات العليا تتطلّب تحقّق الازدهار، لا بمعنى تحقّق الكفاية الغذائيّة للفلاحين وحسب (وإن كان ذلك أمراً أساسيّاً على المدى البعيد)، وإنما

أيضاً بمعنى توقّع فائض إنتاج جيّد يعود على الطبقات الأخرى، مما يُتيح لأفرادها وفرة في المال والترف للتفرّغ لمتطلّبات هذه المساعي المتخصّصة. إذاً، صحيح أنّ الازدهار لا يستلزم في حدّ ذاته الوصول إلى الإبداع الثقافي، إلا أنّ الإبداع الثقافي لا يُمكن أن يحدث من دون ازدهار.

غير أنّ فرص المسلمين في الاستفادة العظمى من الإمكانات التي وفّرتها وضعيّة المعمورة للازدهار والإبداع كانت محدودة بحكم طبيعة وسمات أيّ مجتمع زراعاتي: أي بسبب حالة الهشاشة وعدم الاستقرار التي تحفّ أي ازدهار، وبسبب الهشاشة التي تطبع أيّ تعقيد مؤسساتي يسعى للوصول إلى ازدهار مستدام، بمجرّد أن يسعى للوصول إلى مستوى أعلى من الكفاف. فما إن يتمّ تحقيق التكافل الحضري ـ الريفي على مستوى الكفاف، حتى يصبح دخول المنتجات الحضريّة، بل والإدارة الحضريّة إلى العمليّة الزراعيّة أمراً حتمياً. وعند حصول ذلك، لا توجد حالة من الانقلاب التاريخي، باستثناء الكوارث الطبيعيّة، يُمكن أن تعود بالمجتمع إلى حالة أقلّ تعقيداً من هذه. ولكنّ العديد من الأحداث يُمكن أن تفسدَ أيّ تعقيد إضافي يتجاوز هذا المستوى، سواءٌ أكان هذا التعقيد في مؤسسات المجتمع متخيّلاً أم ماديّاً، وهو الأخصّ. وقد تجبر هذه الأحداث المجتمعَ (محليّاً على الأقل) على العودة إلى المستوى الاقتصادي الأوّلي من التكافل الحضري ـ الريفي.

يُمكن للهجمات الكبرى من المناطق الأقلّ تطوّراً ـ التي لا يكون سادتها مهيّئين للحفاظ على الأنماط الراقية والمعقّدة من التوقّعات التي تعتمد عليها المؤسسات المعقّدة ـ أن تؤدّي إلى انخفاض مستوى الاستثمار الفكري والاقتصادي، إضافة إلى انخفاض مستوى التعقيد المؤسساتي في المناطق الأكثر تطوّراً، إذا لم تكن هذه المناطق قد تطوّرت إلى الحدّ الذي تمتلك معه قوّة ساحقة في وجه الشعوب الأقلّ تطوّراً. لقد لاحظ جيبون(*) هذه النقطة في معرض مقارنته بين مأزق الإمبراطوريّة الرومانيّة الزراعاتيّة وحالة الغرب الأوروبي في زمانه، الذي لم يعد من الممكن إخضاعه إلا من قبل أشخاص يتبنّون المستوى التقني ذاته.

(*) إدوارد جيبون (١٧٣٧ ـ ١٧٩٤): مؤرّخ وبرلماني إنكليزي، اشتهر بكتابه عظيمِ الحجم والأثر: **اضمحلال الإمبراطوريّة الرومانيّة وسقوطها** (المترجم).

المرحلة الإسلامية المبكرة، ٩٥٠ ـ ١٢٥٠
مع الإشارة إلى الأحداث الفارقة في المعمورة

	المنطقة الأوروبيّة	منطقة النيل إلى جيحون	منطقة الشرق الأقصى
٩٠٠	بعد عام ٩٠٠، بدأت المدن تنمو في شمال غرب أوروبا؛ وتحوّلت دول البلطيك وهنغاريا إلى المسيحيّة.	الحمدانيون الشيعة في حلب؛ السامانيّون يستقلّون عمليّاً في ما وراء النهر.	
٩٤٥		الشيعة البويهيّون يحكمون بغداد إلى عام ١٠٥٥.	
٩٦١/٩٦٠		٩٦٠؟ التاريخ التقليدي لعبور الترك نهر سيحون.	سلالة سونغ في الصين؛ شعوب السهوب إلى الشمال والشمال الغربي منها، ولكنّها ظلّت قويّة.
	البيزنطيّون أقوياء في الأناضول، يتقدّمون إلى سوريا (١٠٢٥)		
٩٦٩		الشيعة الفاطميّون في مصر (إلى ١١٧١) يُؤسّسون القاهرة.	نظام امتحانات الخدمة المدنيّة؛ نظام يختبر الجدارة بناء على المعرفة بالكلاسيكيات الأدبيّة.
٩٨٩	أمير كييف يتحوّل إلى المسيحيّة		
٩٩٧ ـ ١٠٣٠	النورمانديّون يغزون جنوب إيطاليا.	محمود الغزنوي؛ يتوسّع في الهند وخراسان وبلاد ما وراء النهر.	سلالة سونغ تشجّع التجارة البحريّة؛ يتمّ استعمال البوصلة؛ طباعة النصوص الكلاسيكيّة باستعمال قوالب متحرّكة للحروف.
بعد ١٠٠٠	انهيار الحمدانيين		
		انهيار السامانيين؛ تنقسم مملكتهم بين محمود الغزنوي والقراخانيين؛ القراخانيّون يستجلبون الترك من الشرق.	تكاثر المدن وتزدهر وتزداد أهميّة التجار.
١٠١٧/١٨	تحظى المدن الإيطاليّة بأهميّة دوليّة، وتتطلّع إلى التجارة في شرق المتوسّط والبحر الأسود.	انهيار خلافة قرطبة.	استعمال الأوراق النقديّة مع العملات. سونغ تخسر سيطرتها على الأراضي في الشمال الغربي والشرقي لصالح شعوب السهوب.
١٠٥٥		السلاجقة السنّة يصلون إلى بغداد وما حاذاها شمالاً وغرباً.	
١٠٦٠	المرابطون يؤسسون مراكش.		

	المنطقة الأوروبيّة	منطقة النيل إلى جيحون	منطقة الشرق الأقصى
١٠٦٦	النورمانديّون يغزون إنكلترا (وصقلية، ١٠٦٠).		
	السلاجقون يبدؤون الضغط على الأناضول		
١٠٨٥	سقوط طليطلة على يد قوات الاسترداد المسيحيّة.		شعب خيتان (المنسوبون إلى المغول) يحكمون شمال الصين باسم سلالة لياو.
١٠٩٠	بناء كاتدرائيّة سان مراكو في البندقيّة.	ظهور الحشاشين النزاريين.	
١١٢٢		الصليبيّون في سوريا (إلى عام ١٢٩١)؛ يستولون على القدس (إلى ١١٨٧).	الجورشن، من الشمال الشرقي، يدخلون شمال الصين ويحكمونها بدلاً من الخيتان، الذين انتقلوا غرباً. يؤسّسون إمبراطوريّة القراختائيين.
١١٣٠		القراختائيون (إلى ١٢١١) يحكمون شرق تركستان.	
١١٥٤	وفاة روجر الثاني، ملك صقليّة، وراعي العلوم الإسلاميّة.		
١١٨٧		صلاح الدين يستردّ القدس من الصليبين، ويسترجع معظم أجزاء سوريا.	
١١٩٠؟		يوسّع ملوك خوارزم سلطتهم؛ الغوريّون يستولون على دلهي، ١١٩٠.	
١٢٠٤	الصليبيّون اللاتين يستولون على القسطنطينيّة.		
١٢١١		تبدأ حركة المغول بالظهور في الشمال الشرقي من بلاد ما وراء النهر، القراختائيّون ينزلون إلى جوار ملوك خوارزم وبدو السهوب.	
١٢١٥	الماجنا كارتا (الوثيقة العظمى).		جنكيز خان يستولي على ينشينغ (عاصمة الجوشن).
عشرينات القرن الـ١٣		المغول يجتاحون بلاد ما وراء النهر وخراسان.	
١٢٤٤	الصليبيّون يخسرون القدس للمرة الأخيرة		
١٢٤٩ ـ ٥٠	لويس التاسع في مصر.		
١٢٥٨		المغول ينهبون بغداد، يقتلون الخليفة، قوات المماليك تصدّ قوات المغول في سوريا، ويحلّ المماليك محلّ الأيوبيين؛ هولاكو مشتّت الذهن عن مغامرة سوريا بسبب المشاكل مع بركة خان.	
١٢٦١			

وكما لاحظ جيبون، فإنّ الضغوط الداخليّة يُمكن أيضاً أن تؤدّي إلى انخفاض مستوى التعقيد. فاختلال التوازن على المستوى الروحي أو الاجتماعي أو السياسي، يُمكن أن يشلّ فعاليّة النخبة الحاكمة وثقافتها ذات الامتيازات بطرق عديدة: فقد يؤدّي إلى حالة من السخط العارم بين الطبقات الدنيا (وهذا السخط يُمكن أن يعبّر عن نفسه في السعي إلى حالة من التماثل الاجتماعي والروحي على أساس المعايير الشعبويّة، أو إلى حالة من التمرّد الصريح)؛ كما يُمكن أن ينتج حالة من الشلل عند النخب الحاكمة نفسها، مما يُؤدّي إلى تسارع الانهيار السياسي والدمار العسكري. يُمكن أن يؤدّي ذلك إلى ظهور كيانات سياسيّة عسكريّة، تعتمد على استبداد القوّة العسكريّة وعلى الفوضى في الأطراف. وكلّ ذلك، بطبيعة الحال، لا يُساعد في الحفاظ على التوازن الدقيق بين المؤسسات.

قد تتمكّن المؤسسات المعقّدة من الصمود في وجه الغزو والعديد من التوتّرات الداخليّة الخطرة إذا كانت قادرةً على إصلاح الخراب الناجم عن الحروب والأضرار الناشئة عن سوء الإدارة، ما دامت هذه الأمور لا تتكرّر بوتيرة مستمرّة لوقت طويل. ولكنّ هذه القدرة على الصمود تعتمد ـ في المدى الزمنيّ الطويل ـ على درجة الازدهار، التي تعتمد بدورها على التوازن في العديد من الظروف المواتية، والتي قد لا تمتلك بالضرورة القدرة على إدامة نفسها بنفسها. فإذا كان الفشل السياسي العاديّ أمراً يُمكن إبطاله وعكس مفعوله، فإنّ تراكم الفشل السياسي يُمكن أن ينهش الموارد الرئيسة للدولة ويستنزفها. إنّ تعطّل هذا التوازن والإخلال به بأيّ طريقة يُمكن أن يخفّض من درجة التعقيد الاجتماعي ويضعفه، محليّاً على الأقل، إلى الحدّ الاقتصادي الأدنى للمجتمع ذي النظام الزراعاتي.

كانت الهشاشة في الازدهار على مستوى القاعدة الزراعاتية واضحة وملموسة بدرجة من الدرجات في بعض الفترات والمناطق في الحاضرة الإسلامية. فبالعموم، تراجع الازدهار والرخاء في معظم الحاضرة الإسلامية في الجزء الأخير من المراحل الوسيطة، ووُضعت قيودٌ تحدّ من إمكانية تطوير المزيد من التعقيد المؤسساتي. في بعض الحالات، كان ثمّة حالة من النكوص؛ على الرغم من أنّ الانطباع السائد بين المؤرّخين والقائل إنّ هناك حالة عامّة من النكوص طوال المراحل الوسيطة، هو

انطباع غير دقيق وخاطئ بالمجمل. إننا لا نمتلك إلى الآن سوى القليل من الأدلّة لمعرفة ما الذي حدث بالضبط. على أيّة حال، من الواضح بأنّ التوسّع الاقتصادي في معظم أراضي المسلمين قد تراجع بالمقارنة مع ما حدث في أوروبا الغربيّة والصين خلال الجزء الأوّل من المراحل الوسيطة. تجبرنا هذه الحقيقة، كباحثين في التاريخ، على مواجهة سؤالين اثنين؛ **الأوّل**، هو السؤال السياسي الكبير، ويجب أن يكون في معظم الحالات على النحو التالي: كيف يُمكن مواجهة خطر التفكّك السياسي العميق؟ **والثاني**، هو ما إذا كانت هناك تأثيرات عامّة أخرى للنشاط الاقتصادي في نصف الكرة الأرضيّة يُمكن أن نبحث عنها، إذ ربما يكون علينا أحياناً أن نبحث في أنواع التوجّهات الاجتماعيّة التي تمّ تشجيعها نتيجة لذلك في المنطقة القاحلة الوسطى، بدلاً من أن نتوقّع مستويات أعلى من الاستمرار والتنوّع المؤسساتي.

ولكن على الرغم من أهميّة طرح هذه الأسئلة دوماً، فإنّ علينا أن نُدرك بأنّ الهشاشة الاقتصادية وعدم الاستقرار لا يعنيان بالضرورة الانحطاط الاقتصادي الشامل. فقد يكون ما نشهده في السجلات التاريخية من مؤشّرات على التراجع في الازدهار تراجعاً محليّاً وليس شاملاً في بعض الأحيان. علاوة على ذلك، فإنّ نتائج أيّ تراجع اقتصادي على النشاط الثقافي والتعقيد المؤسساتي قد تكون مؤقّتة؛ فإذا كان ثمّة حد أدنى جديد من الموارد المستقرّة، فإنّ الاستقرار على هذا المستوى يُمكن أن يظلّ أساساً فاعلاً للنشاط الثقافي. لا بدّ من إدراك أنّ الحاضرة الإسلامية، على الأقل في بعض المجالات، قد حقّقت مستويات عالية وفاعلة من الازدهار. ولكنّ القاعدة الاقتصاديّة الزراعاتيّة لم تتمكّن من العودة إلى تلك المستويات مرّة أخرى، على الرغم من حدوث تطوّرات اقتصاديّة في معظم الفترات والمناطق غير المزدهرة. في هذه الأثناء، كانت بعض فترات المراحل الوسيطة في أجزاء عديدة من الحاضرة الإسلامية مزدهرة على نحوٍ كبير، حتّى وإن كان ذلك في بعض الأحيان على أساس كمّي ضيّق. لقد قاد هذا الازدهار إلى حالة عالية من الإبداعيّة؛ ربما إلى درجة مساوية لمعظم الفترات والمناطق الأخرى من المعمورة قبل الأزمنة التكنولوجيّة الحديثة.

عن الوحدة الثقافيّة

ما بين عامي ٩٥٠ و١١٠٠، كان المجتمع الجديد للمراحل الوسيطة آخذاً بالتشكّل. فقد كان زمن تفكّك الأنماط العباسيّة الكلاسيكيّة هو زمن الإبداع المؤسساتي من منظور المراحل الوسيطة. مع بداية القرن الثاني عشر، وُضعت أسس النظام الجديد، وازدهرت ما بين ١١٠٠ و١٢٥٠، إذ وصلت إلى أوجها في مجالات الفعل التي تميّزها.

كان هذا المجتمع واحداً ومتعدداً في آنٍ معاً. فبعد ضعف سلطة الخلافة، ومع التوسّع السريع لدار الإسلام، لم يعد من الممكن الحفاظ على دور ثقافي مركزي، لا لبغداد ولا لغيرها من المدن. ففي هذه المرحلة، بدأ الإسلام في التوسّع والانتشار على امتداد نصف الكرة الأرضيّة: في الهند وأوروبا، وعلى طول سواحل البحار الجنوبيّة وعلى محاذاة السهوب الشماليّة. أصبحت هناك حالة من الاختلاف والتمايز المعتبر بين أنظمة الحكم المسلمة، بحيث أصبح لكلّ منطقة مدارسها المحليّة في الفكر والفنّ الإسلاماتي وغير ذلك. في الغرب البعيد، باتت إسبانيا [الأندلس] والمغرب الكبير أكثر توحّداً تحت حكم السلالات التي تشكّلت من قبائل البربر في الأراضي الداخليّة لبلاد المغرب. كان لهذه البلدان تاريخ مشترك، فقد طوّرت الفنون التي باتت معروفة في قصر الحمراء في غرناطة، وظهرت فيها المدرسة الفكريّة لابن الطفيل وابن رشد. أما مصر وسوريا، مع بعض المناطق العربيّة الشرقيّة، فقد أصبحت أكثر وحدة تحت حكم البلاط الفخم في القاهرة؛ في نهاية المطاف أصبحت هذه المنطقة هي مركز الآداب العربيّة المختلفة، بعد تراجع العراق مع الغزو المغولي (منتصف القرن الثالث عشر). أما البلدان الإيرانيّة فقد تطورت فيها اللغة الفارسيّة لتصبح هي الوسط الذي تتحرّك فيه الثقافة، في قطيعة جديّة مع معايير مرحلة الخلافة العليا، وهو ما ظهر جليّاً في الأشعار العظيمة [الفارسيّة]. استعمل المسلمون في الهند ـ التي انفتحت على الثقافة الإسلاماتيّة بعد عام ١٠٠٠ـ اللغة الفارسيّة أيضاً، ولكنّهم سرعان ما طوّروا تقاليدهم الخاصّة في الحكم وفي أشكال التراتب الديني والاجتماعي، كما طوّروا مراكزهم الخاصّة للحجّ وللأدب. شكل المسلمون في الشمال الأقصى، المتوزّعون حول السهوب الأوراسيّة، عالمهم الخاصّ أيضاً، وكذلك فعلت الدول التجاريّة

القويّة في المناطق الجنوبيّة الممتدّة على أطراف المحيط الهندي.

مع ذلك، لا يُمكن القول بأنّ الحضارة قد انقسمت إلى مجموعة من الثقافات المنفصلة عن بعضها، فقد كانت كلّها قائمة في إطار من الأنماط الاجتماعيّة الإسلاماتيّة المشتركة، وظلّت مواظبة على تداول الأفكار والأساليب عبر هذه المنطقة بأسرها، بحكم قبولها للأعضاء في أيّ جزء من المجتمع كأعضاء في المناطق الأخرى. لقد شعر المسلمون دوماً بأنّهم مواطنون في كلّ دار الإسلام؛ فقد كان ممثّلو الفنون والعلوم المختلفة يتحرّكون بحريّة، بحسب كرم الحاكم السخيّ أو قسوة الحاكم الغليظ، من منطقة مسلمة إلى أخرى؛ كما أنّ كلّ صاحب قامة رفيعة في منطقة من مناطق المسلمين كان معروفاً ومعترفاً به في المناطق الأخرى أيضاً. إذاً، فقد كانت الاتجاهات الثقافيّة المحليّة متأثّرة دوماً بالأحداث والأفكار التي تدور على امتداد مناطق المسلمين كلها. وقد استمرّت التقاليد المترابطة في الوجود كجسد واحد، فكان هذا الجسد يتطوّر ضمن حالة من التفاعل المتبادل بين مناطق الحاضرة الإسلامية. لا يقتصر ذلك على الحوار الثقافي حول الإسلام في حدّ ذاته، بل يمتدّ إلى الحوارات التي تجمّعت في كنف اللغة العربيّة، والتي استمرّت في فعاليّتها حتّى بعد أن بدأ استعمال مجموعة أخرى من اللغات في الجزء الأكبر من الحاضرة الإسلامية، واقتصر استعمال العربيّة فيها على الأغراض العلميّة المتخصصة.

ولكنّ وحدة الحاضرة الإسلامية المتوسّعة في المراحل الوسيطة لم تعد في العديد من جوانب الثقافة مثلما كانت عليه في ظلّ دولة الخلافة العليا، في الجزء الأكبر من الحاضرة الإسلامية. بالعموم، كان المجتمع الإسلاماتي في بدايته طوراً من أطوار المجتمع الإيراني ـ السامي في المنطقة الممتدّة من النيل إلى جيحون، إذ اعتمد على الأنماط الثقافيّة اليوميّة ومضامينها الحاضرة في حياة المدن والقرى. إننا نجد في التقاليد الأدبيّة وتقاليد الثقافة العليا الأخرى انقطاعاً عن الماضي، أكبر من الذي نجده في الحياة اليوميّة في المنطقة؛ على أنّ التقاليد العليا الإيرانيّة ـ الساميّة، التي مثّلت نظيرتها الإسلاماتيّة استمراراً لها، كانت تتغذّى دوماً على التقاليد المناطقيّة الأبسط للحياة اليوميّة. ولكن، مع توسّع الحاضرة الإسلامية الهائل وراء حدود منطقة النيل إلى جيحون، أصبحت هذه القطيعة الثقافيّة أكثر شمولاً؛ فقد

غدت الثقافة اليوميّة في مناطق المسلمين الجديدة أقلّ شبهاً بالثقافة اليوميّة الأصليّة في الأراضي الإيرانيّة ـ الساميّة. لا يقتصر الأمر على اختلاف اللغة أو اختلاف أنماط الحياة المنزليّة، كاختلاف فنون المطبخ وأنماط بناء المنازل، بل يمتدّ إلى صفات تكوينيّة مثل تقنيات الزراعة؛ بل وإلى الممارسات القانونيّة والإداريّة.

إذاً، لم يكن كلّ المركّب الاجتماعي الإيراني ـ السامي هو ما يُتناقل عبر الحاضرة الإسلامية، وإنّما تقاليد الثقافة العليا الإيرانيّة ـ الساميّة المؤسلمة؛ وهو ما يُمكن أن نُطلق عليه التقاليد «الفارسيّة ـ العربيّة» تبعاً للغتين الرئيستين اللتين تنتقل بهما هذه التقاليد، واللتين كان على كلّ رجل ذي ثقافة إسلاماتيّة جدّية أن يُجيد إحداهما على الأقل. إذاً فقد تمّ الحفاظ على الوحدة الكوزموبوليتانيّة التي اشتركت فيها شعوب العديد من المناطق على مستوى الثقافة العليا الفارسيّة ـ العربيّة وعلى نحوٍ مستقلّ عن ثقافة الحياة اليوميّة. وإذا كانت معايير الثقافة العليا قد أثّرت على ثقافة الحياة اليوميّة وأدخلت العديد من التعديلات عليها، فإنّ هذه الأخيرة قد بقيت بالأساس هنديّة أو أوروبيّة أو جنوبيّة أو شماليّة، بحسب كلّ منطقة.

كانت الأنماط الثقافيّة المحليّة تتنوّع تنوّعاً كبيراً بالطبع، حتّى في منطقة ما بين النيل وجيحون، ولم تكن الوحدة الإسلاماتيّة سائدة على المستوى الحياة اليوميّة المحليّة إلا على نحوٍ محدود؛ فقد كانت قوانين الأعراف بعيدة عن قانون الشريعة المُدوّن في الكتب، حتّى في الجزيرة العربيّة، ربما بقدر ما هي بعيدة عنه في الأطراف القصيّة من نصف الكرة الأرضيّة. على أنّ المنطقة المركزيّة الإيرانيّة ـ الساميّة قد بقيت متمايزة ضمن الحاضرة الإسلامية الواسعة؛ فهناك، كان للمجتمع الإسلاماتي وثقافته العليا الخاصّة ـ بحكم علاقته الأصليّة بالظروف والأنماط المحليّة ـ جذورٌ محليّة عميقة بالمقارنة مع المناطق التي كانت فيها التقاليد الفارسيّة ـ العربيّة تعني قطيعة حادّة مع الثقافة العليا السابقة من دون أن تمتلك روابط أصليّة مع الثقافة على مستوى الحياة اليوميّة. يُمكننا أن نصف هذه المنطقة المركزيّة بأنّها «أراضي الإسلام القديم»، غير أنّ النقطة المهمّة هنا ليست أولويّة الإسلام بقدر ما هي استمراريّته مع التقاليد السابقة؛ فالإسلام في المغرب قديم قدم الإسلام بين النيل وجيحون، ولكنّ الثقافة الإسلاماتيّة هناك لم تقم على

الثقافة اللاتينيّة التي سادت قبلها هناك، ولا يُمكن اعتبار المغرب جزءاً من المنطقة المركزيّة لها. على طول المراحل الوسيطة، حافظت أراضي ما بين النيل وجيحون على أوّلية وسيادة ثقافيّة تعترف بها الحاضرة الإسلامية بالعموم؛ فقد كان مسلمو المناطق النائية يفتخرون بتلقّيهم العلم فيها، وفوق ذلك، كان المهاجرون من هذه المنطقة [بين النيل وجيحون] ممن يتحدّثون بإحدى اللهجات العربيّة أو الفارسيّة يحظون بمكانة عالية في تلك الأطراف. كما أنّ الأنماط الاجتماعيّة والمبادرات الثقافيّة في المنطقة المركزيّة كانت تُعتبر ذات قيمة عالية، حتى لو لم يتمّ اتّباعها.

غير أنّ المراحل الوسيطة التي قدّمت لنا الثقافة الإسلاماتيّة بصورتها الأجلى، كانت تُعاني من تفشّي مُحدّدين ثقافيين اثنين: فعلى الرغم من وجود درجة معقولة من الازدهار، إلا أنّ الثقافة العليا هناك كانت مُهدّدة على نحوٍ متكرّر بانخفاض الاستثمار الاقتصادي والاجتماعي إلى الحدّ الزراعاتي الأدنى؛ أما في المناطق الأوسع من الحاضرة الإسلامية خارج المنطقة الممتدّة من النيل إلى جيحون، فقد كانت الثقافة الإسلاماتيّة العليا ذات صبغة أجنبيّة بالنسبة إلى تلك المناطق. تطرح هذه الحقائق جملة من المشاكل الرئيسة، التي قد لا تكون هي المشاكل الأكثر أهميّة لدارسي المراحل الوسيطة، ولكنّها مشاكل لا يُمكن تجنّبها. لماذا يجب أن يظهر مثل هذا الضعف في الحضارة ككل؟ ولماذا، على الرغم من ذلك الضعف، ظهرت كلّ هذه القوّة الثقافيّة الهائلة والتوسّعيّة للإسلام وللحضارة الإسلاماتيّة خلال هذه المراحل، حيث انتشرت باسم الإسلام ثقافة إبداعيّة غنيّة عبر عموم نصف الكرة الأرضيّة الشرقيّ؟.

١

تشكّل النظام السياسي الدولي

٩٤٥ ـ ١١١٨ [٣٣٤ ـ ٥١٢هـ]

واجهت المرحلة الوسيطة المبكّرة إشكاليّة إعادة بناء الحياة السياسيّة على نحوٍ شامل في الحاضرة الإسلامية. فقد شهد ذلك الوقتُ ابتكارات سياسيّة كبرى في عمليّة بناء الدولة، استفادت من مجموعة متعدّدة من العناصر المثاليّة لدى المسلمين. أثبتت النتائج نجاعتها في بعض الحالات، إلا أنّها لم تقدّم صيغة سياسيّة مشتركة للمجتمع الإسلاماتي كاملاً؛ غير أنّ المجتمع قد حافظ على وحدته على الرغم من ذلك. وقد تحقّق ذلك عبر صياغة أنماط سياسيّة على المستوى المحليّ، عسكريّاً واجتماعيّاً، وهي أنماطٌ قامت بدورها بربط الحاضرة الإسلامية ببعضها البعض بصرف النظر عن تبدّل الدول التي نهضت وسقطت خلال هذه المرحلة. أصبح دور خليفة أهل السنّة والجماعة دوراً رمزيّاً يُمثّل نقطة تجمّع لجميع الوحدات والتشكيلات المحليّة. وقد تبيّن بأنّ هذا النظام السياسي يمتلك قدراً ملحوظاً من الصلابة ودرجة معقولة من القدرة على الصمود والمرونة، إضافةً إلى قدرته التوسّعية.

تطوّر التعدّدية السياسية والثقافيّة

لو نظرنا إلى التطوّرات السياسيّة في القرن العاشر من منظور ما سبقها لبدت لنا أنّها صيرورة انحلال لإمبراطوريّة الخلافة. وبينما لم تحظَ الحركة الشيعيّة المعارضة بالحكم الصريح لأيّ ولاية من ولايات المسلمين، فإنّ حكام الولايات قد أصبحوا أكثر استقلاليّة وأسّسوا سلالات حكم وراثيّة، وكثيراً ما تمكّنت طبقات الجند المنحدرة من خلفيات رعويّة من الاستيلاء

على السلطة، مُكتفين بمنح الخليفة ولاءً اسمياً. على أنّ الخليفة، الذي كان يحظى باعتراف اسميّ بسلطته، قد أصبح عاجزاً تماماً. وبدأت حكومته بعد عام ٩٤٥ بالاضطراب والتمزّق داخليّاً على يد جنودها المرتزقة، وفقدت السيطرة على أراضيها حتّى في ولايتها الأم. أصبح الخليفة مجرّد شيفرة سريّة في إمبراطوريّة ممزّقة وموزّعة بين مغتصبي السلطة.

ولكنّ الذي انهار فعلاً كان هو المبدأ السياسيّ الذي قامت عليه سلطة الخلافة. إنّ ما يُمكن أن نطلق عليه «المبدأ السياسيّ» هو ما يمنح الأفراد والمجموعات أساساً تاريخيّاً ليتوقّعوا استمرار الدولة كسلطة على الرغم من الأزمات التي تطرأ عليها في الحاضر. لا يقتصر «المبدأ السياسيّ» على المكانة الذاتيّة للشرعيّة السياسيّة وحسب (وإن كانت مهمّة بالطبع)، بل يشمل أيضاً مركبات جغرافيّة واقتصاديّة وعسكرية وسوسيو ـ ثقافيّة صلبة، مركباتٍ تجمع بين مصالح المجموعات القائمة على نحوٍ فعّال لتمنح معظم هذه المجموعات أسباباً عمليّة تدفعها للأمل باستمرار الدولة، أو على الأقل للتوقع بأنّ الآخرين سيأملون بذلك. على هذا الأساس، فإنّ هذه المجموعات ستكون مستعدّة ـ سواء بدافع الإرادة الفعليّة أو بدافع الاحتراس ـ للتخلّي عن مصالحها قصيرة الأمد إذا ما تعارضت مع مصالح سلطة الدولة بعيدة الأمد.

كان التصوّر الذي يركّز على إيجابيات الوحدة بين المسلمين هو ما مكّن دولة الخلافة من الصمود والتماسك خلال سلسلة الأزمات الكبرى التي تعرّضت لها (الفتنة الأولى في زمن علي، والفتنة الثانية في زمن عبد الملك، ثمّ خلال الثورات التي أطاحت بالسلطة المروانيّة، وأخيراً في مواجهة انقسام الإمبراطوريّة بين المأمون والأمين). فقد كانت جميع أجزاء المنطقة القاحلة من النيل إلى جيحون مترابطة فيما بينها؛ فكان للناس في أيّ منطقة من المناطق أن يسافروا إلى المناطق الأخرى، وكانت لهم علاقات في تلك المناطق، وكانوا مهتمّين بالتالي بالحفاظ على الاستقرار السياسي المشترك. وبفضل الموارد المتركّزة في السواد، كانت البيروقراطيّة المركزيّة قادرة بالعموم على الحفاظ على السلام داخل هذه المنطقة ككل، كما كانت قادرة على مواجهة أشكال الظلم والتفاوت المحليّة وموازنتها، وكانت قادرة على ضمان حريّة حركة التجارة والحفاظ على وجود الأسواق المركزيّة الكبرى. عبر الإمبراطوريّة، كان المبدأ السائد بين الفاعلين السياسيّين هو أنّه لا يمكن

تحقيق المنافع الماديّة الكبرى ـ وليس فقط المكانة المعنويّة الكبرى للخلافة ـ إلا من خلال الوحدة السياسيّة (عمليّاً، كان ذلك يعني بأنّ من تُقبل مطالبته بالسلطة المركزيّة للخلافة يُمكن أن يحظى بأقوى أنواع الدعم). وفي أسوأ الأحوال، إذا كانت المصالح الثانويّة غير متوافقة مع الوحدة، فإنّ ثمة عدداً كافياً من المجموعات التي ستختار الوقوف في صفّ الوحدة لضمان انتصارها. بناء على ذلك، فإذا اختار فريق ما الانشقاقَ في أيّ أزمة من الأزمات، فإنّ السلطة المركزيّة ستكون قادرة على طلب الدعم من بقيّة الأطراف لكسر شوكة المقاومة.

ولكنّ السلطة المدنيّة المركزيّة فقدت رصيدها في زمن المتوكّل. ومهما كان مفهوم الوحدة الإسلاميّة عزيزاً على المسلمين من الناحية النظريّة، فإنّه قد كفّ عن الفعاليّة العمليّة آنذاك؛ فقد غرق البلاط في سوء الإدارة الماليّة، وبات عاجزاً عن القيادة الفاعلة. وفي ظلّ هذه الظروف، لم يعد الجند ـ الذين يشكّلون جسماً من المرتزقة لا يُعرّفُ نفسه بالانتماء إلى المجتمع المسلم بالعموم بقدر ما ينتمي إلى قادته ـ يحترمون البلاط. وهكذا بات القادة العسكريّون قادرين على تجاوز السلطة المدنيّة. والأخطر من ذلك هو غياب أيّ قطاع آخر من السكان يرى مصالحه مرتبطةً بسلطة الخلافة ويملكُ في الوقت نفسه قوّة عسكريّة كافية لمواجهة طبقة الجند هذه. لم تعد الولايات بالتالي تولي هذه السلطة المركزيّة المشلولة احترامها. وقد وجد المعنيّون في الولايات ممن يُعتدّ بهم سياسيّاً أنّ من الأنفع لهم في الظروف الحاليّة أن يدعموا الحكّام الذين يحتفظون بالموارد في مناطقهم بدلاً من إرسالها إلى بغداد. ومع اضمحلال موارد البلاط تقلّصت جاذبيّته، وتدحرجت حركات الانفصال ككرة الثلج.

في القرن العاشر، باتت هذه القوى المحليّة القائمة، أو الجيوش التي أقامتها، هي من يتولّى القيادة التي لم يعد البلاط في بغداد قادراً على توليها. ولكنّ سلطة الحكّام المنفصلين والقادة العسكريين لم تكن قائمة على أيّ مبادئ سياسيّة جدّية؛ إذ لم يكونوا يمثّلون إلا شظايا دولة الخلافة القديمة. مع حلول القرن الحادي عشر، تفاقم التفكك السياسي إلى حدٍّ تمكّن معه البدو الأجانب من الترك ـ الذين يتحلّون بدرجة عالية من الولاء العسكري القَبلي، الذي لا يُمكن شراؤه أو رشوته ـ من امتلاك قوّة عسكريّة كافية تفوق قوّة أيّ فريق آخر، ومن ثمّ السيطرة على السلطة في قلب إيران والتحكّم بالخلفاء.

تسلسل زمني مقارن: الانتقال إلى المراحل الوسيطة ٩٤٥ ـ ١١١٨م

•المغرب وإسبانيا
•السودان
•مصر وسوريا
•الجزيرة العربية وشرق إفريقيا
•الأناضول والبلقان
•العراق، القوقاز وغرب إيران
•شرق إيران وبلاد ما وراء النهر
•أوراسيا الوسطى
•شمال الهند
•جنوب الهند وماليزيا

٩٤٥ ـ ١٠٥٥ هيمنة القوى الشيعيّة من دون أن تتمكّن من تأسيس خلافة شيعيّة

٩٦١ ـ ٩٧٦ الحكم الثاني [المستنصر] في إسبانيا (والمغرب)، يشجّع العلوم والرسائل في قرطبة؛ جدّد جامع قرطبة.

٩٧٨ ـ ١٠٠٨ [الحاجب] المنصور (وابنه ١٠٠٢ ـ ٨) يحكمان إسبانيا بكفاءة؛ أوج قوّة المسلمين هناك.

***٩٦٩ ـ ١١٧١** الدولة الفاطميّة في مصر تقوم على أساس التشيّع الإسماعيلي (من دون أن يعترف بها بقيّة الشيعة)؛ تؤسّس إمبراطوريّة بحريّة.

٩٥٢ ـ ٩٧٥ عهد المعزّ؛ بناء القاهرة، التي أصبحت عاصمة الفاطميين ٩٧٢.

٩٩٦ ـ ١٠٢١ الحاكم [بأمر الله]: تأسّس طائفة الدروز بناءً على حياته الغرائبيّة؛ رعى عالِم البصريّات، الحسن بن الهيثم (٩٦٥ ـ ١٠٣٩).

٩٤٤ ـ ٩٦٧ سيف الدولة الحمداني يُحاول صدّ العدوان البيزنطي على حلب، ظلّت الدولة الحمدانيّة بشكلٍ ما إلى ١٠١٥؛ رعى المتنبّي (٩١٥ ـ ٩٦٥)؛ ورعى الفيلسوف الرائد الفارابي (ت. ٩٥٠).

٩٦٨ البيزنطيّون يستولون على أنطاكية.

٩٤٩ ـ ٨٢ عضد الدولة يجعل من إيران والعراق مركز البويهيين؛ يصبح الخليفة منذ عام ٩٤٥ رأساً شكليّاً تحت سيطرة البويهيين.

٩٧٦ ـ ٩٧٧، نوح الثاني، آخر حكام السامانيين الأقوياء يحافظ على التقاليد الإداريّة للخلافة؛ وفي مكتباته يتعلّم ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧)، الطبيب المعترف به كأعظم الفلاسفة.

١٠١٠ ملك غوا في النيجر يتحوّل إلى الإسلام.

•المغرب وإسبانيا
•السودان
•مصر وسوريا
•الجزيرة العربيّة وشرق أفريقيا
•الأناضول والبلقان
•العراق، القوقاز وغرب إيران
•شرق إيران وبلاد ما وراء النهر
•أوراسيا الوسطى
•شمال الهند
•جنوب الهند وماليزيا

١٠٣١ ـ ٩٠ عدد كبير من سلالات الحكم تقتسم حكم جنوب إسبانيا (ملوك الطوائف)؛ ذروة عهد الشعر العربي الأندلسي.

١٠٣٤ ـ ٦٧ علي الداعي، أوّل حكام بني صليح، يحكم معظم اليمن والحجاز؛ ذروة عهد الإسماعيليّة الفاطميّة في الجزيرة العربية.

٩٩٩ ـ ١١٦٥ القراخانيّون، زعماء قبيلة من الترك منذ ٩٣٢، يُشكّلون قوّة مسلمة صغيرة في كاشغر، ويستولون على بلاد ما وراء النهر من السامانيين.

*__٩٩٨ ـ (١١٦١)__ خراسان تسقط في يد الغزنويين في جبال الأفغان (من عام ٩٧٦ المنطقة تُوسلم من جديد تحت راية السامانيين)؛ بعد عام ١٠٠١، الغزنويّون يسيطرون أيضاً على البنجاب.

٩٩٨ ـ ١٠٣٠ محمود الغزنويّ يخرّب شمال غرب الهند، ويجتذب إلى بلاطه العلماء من الأراضي السامانيّة سابقاً.

١٠١٠ الفردوسي يكتب **الشاهنامه**، ملحمة الملوك الإيرانيين ما قبل الإسلام.

٩٧٣ ـ ١٠٤٨ البيروني، المؤرّخ والرياضي، يُقدّم دراسة دقيقة لثقافة الهند.

١٠٥٠ الفاطميون يرسلون العرب البدو من بني هلال إلى شمال إفريقيا لمعاقبتهم على ردّتهم عن القضية الإسماعيليّة؛ أدّت هجرتهم إلى تخريب مناطق واسعة.

٩٧٣ ـ ١٠٥٨ أبو العلاء المعرّي، الشاعر المكين والزاهد في سوريا، آخر أعلام التقليد العربي الكلاسيكي.

١٠٥٥ ـ ١٢٢٠ استعادة التسنّن على أساس دولي (مع خليفة يُمارس دوره كمفوّض للسلطة). قادة الجيش كأمراء: فيما تدرّب المدارس العلماء وتضبط إيقاع الحياة الفكريّة والإدارة المدنيّة، ويقود شيوخ الصوفيّة الحياة الروحيّة. يصل معظمهم ـ الأمراء والعلماء والشيوخ ـ إلى مناصبهم إما من خلال المكانة الشخصيّة أو الوراثة أو التبعيّة للسلطة. ظلّت حريّة الحركة النسبيّة بين الأراضي الإسلاميّة كما هي.

•المغرب وإسبانيا
•السودان
•مصر وسوريا
•الجزيرة العربيّة وشرق إفريقيا
•الأناضول والبلقان
•العراق، القوقاز وغرب إيران
•شرق إيران وبلاد ما وراء النهر
•أوراسيا الوسطى
•شمال الهند
•جنوب الهند وماليزيا

*١٠٥٥ ـ ٩٢ يتوالى حكم طغرل بك، ألب أرسلان وملكشاه، السلاطين السلاجقة العظام (الذين كانوا في البداية قادة قبائليين للترك واستولوا على السلطة في خراسان ١٠٣٧) على الحكم كسنّة فيما وراء النهر وإيران والهلال الخصيب وأجزاء واسعة من جزيرة العرب، ليحلّوا بذلك محلّ البويهيين كسادة على الخلفاء.

١٠٦٣ ـ ٩٢ حكم نظام المُلْك، الوزير الذي حاول تنظيم الإمبراطوريّة على أساس التوفيق بين نظام الحكم العسكري التركي للسلاجقة والتقليد الإداري لدولة الخلافة والساسانيين؛ يوظّف ثلّة من العلماء.

١٠٦٥ المدرسة النظاميّة في بغداد، أهمّ المدارس التي أسسها للعلماء.

١٠٧١ معركة ملاذكرد، السلاجقة يهزمون البيزنطيين؛ الأناضول تُفتح للمهاجرين الترك (١٠٧٢ ـ ١١٠٧، سليمان يحكم في الأناضول).

*١٠٣٦ ـ ٩٤ حكم المستنصر في مصر (١٠٦٢ ـ ٧٤؛ أزمة في القاهرة؛ ١٠٧٤ ـ ٩٤ بدر الدين الجمالي يصبح وزيراً عسكرياً؛ وابنه الأفضل إلى ١١٢١؛ نهاية التوسّع المصري).

١٠٧٤ وفاة القشيري، الذي قاد مشروع التوفيق بين علماء السنّة والتصوّف.

١٠٧٧ ـ ١١٦٦ عبد القادر الجيلاني، المعلّم الصوفي السنّي في بغداد. أسّس مريدوه الطريقة القادريّة.

*١٠٥٦ ـ ١١٤٧ سلالة المرابطين في السنغال والمغرب، وبعد عام ١٠٩٠ في إسبانيا، تشدّد على شكلٍ من الأرثوذكسيّة السنّية، وتثبّط من دراسة العلوم الأخرى غير الفقه؛ أوقفت التمدّد المسيحي في إسبانيا.

١٠٥٩ ـ ١١٠٦ يوسف بن تاشفين، زعيم المرابطين؛ ١٠٦٢ يؤسّس مراكش؛ ١٠٦٨ يسيطر على فاس.

١٠٨٥ المسيحيّون يستولون على طليطلة؛ ١٠٨٦ يهزمهم المرابطون في معركة الزلاقة.

• المغرب وإسبانيا
• السودان
• مصر وسوريا
• الجزيرة العربية وشرق إفريقيا
• الأناضول والبلقان
• العراق، القوقاز وغرب إيران
• شرق إيران وبلاد ما وراء النهر
• أوراسيا الوسطى
• شمال الهند
• جنوب الهند وماليزيا

*١٠٩٢ ـ ١١١٧ انحلال إمبراطوريّة السلاجقة (بعد ١١٠٤، السلطان محمود يستعيد شيئاً من وحدتها)؛ ينفصل حكّام العائلة السلجوقيّة، أو قادتهم، كلٌّ في منطقته.

١١١١ وفاة الغزالي.

١٠٥٤ ـ ١١٢٢ الحريري، أستاذ فنّ النثر المعقد والمتقن، المقامة.

١١٣٢ (؟) وفاة عمر الخيام، الرياضي والشاعر الشكوكي.

١٠٩٠ ـ ١١١٨ ظهور الإسماعيليّة النزاريّة، تتمركز في آلموت، التي تظلّ مركز الدولة الإسماعيليّة حتى ١٢٥٦.

١٠٩٦ ـ ١١٨٧ الصليبيّون في سوريا (والبيزنطيّون في الأناضول) يجبرون الحكام المحليين على البقاء في وضع دفاعي (١٠٩٩، يستولون على القدس؛ الدول الصليبيّة تستمرّ على الساحل حتّى ١٢٩١).

(*) ملاحظة: لمزيد من التفصيل حول التسلسل التاريخي للدول، انظر الشكل التالي: التسلسل التاريخي للدول المستقلة ٩٤٥ ـ ١١١٨.

لو نظرنا إلى الأمر من منظور دولة الخلافة، فإنّ ذلك سيبدو صيرورة غير مريحة من التفكّك والانحلال السياسي. ولكن من الممكن النظر إلى هذه العمليّة أيضاً من زاوية المجتمع الدولي العابر للقوميات، الذي تشكّل بعد ذلك. ومن زاوية النظر هذه، ستبدو هذه الصيرورة بدايةً لصياغة مجتمع الحاضرة الإسلامية على أساس جديد أكثر مرونة. فحين ثبت بأنّ المبدأ السياسيّ الأكبر للخلافة لم يعد فاعلاً، بدأ العمل تدريجياً على صياغة مبادئ سياسيّة جديدة. تم ذلك غالباً على نحوٍ عَرَضيّ؛ فبعض من قدّموا هذه المبادئ كانوا يهدفون في الحقيقة إلى تجديد وحدة المسلمين وإقامتها على أساس مختلف، ومن ثمّ فإنّ نجاحهم في إقامة دولة فعليّة كان يعني فشل مساعيهم الكبرى. بغضّ النظر عن الدوافع الواعية، فقد قامت سلسلة من بُنى الدول الجديدة وهياكلها على أساس مبادئ وأفكار سياسيّة جديدة. وإحدى أعظم هذه البُنى هي تلك التي أقامها رجال القبائل الترك الرُّحّل.

التسلسل التاريخي للدول المستقلّة، ٩٤٥ ـ ١١١٨

في مصر وسوريا

الإخشيديّون (٩٣٥ ـ ٩٦٩)، أسّس محمد بن طغج (٩٣٥ ـ ٩٤٦) سلالة مستقلّة للترك [في مصر]، اعترفت اسمياً بالخلافة العباسيّة؛ سيطرت أيضاً على سوريا والحجاز.

الحمدانيّون (من رجال القبائل العرب الشيعة) في الموصل (٩٢٩ ـ ٩٩١) وحلب (٩٩٤ ـ ١٠٠٣)؛ سيف الدولة (٩٤٤ ـ ٩٦٧) ينتزع حلب وحمص من يد الإخشيديين ويقاتل البيزنطيين؛ استمرّ خلفاؤه في مقاتلة البيزنطيين والنزاع على حلب؛ رعى بلاطه الشاعر المتنبي (ت. ٩٦٥)، والمؤرّخ الأدبي الأصفهاني (ت. ٩٦٧)، والفيلسوف الفارابي (ت. ٩٥٠).

الفاطميّون (٩٦٩ ـ ١١٧١)، يظهرون في تونس في ٩٠٩ (ويُنحّون الأغالبة) بزعامة أحد المنتسبين إلى النسب العلوي عن طريق إسماعيل بن جعفر الصادق؛ سرعان ما نظّموا نشر مذهبهم عن طريق الدعاة؛ في العقود التالية لـ ٩٠٩، وسّع الفاطميّون رقعة سلطتهم على المغرب وتزايد نفوذهم البحريّ؛ في عام ٩٦٩، استولوا على مصر؛ وأسّسوا القاهرة وبنوا الجامع الأزهر، الذي سرعان ما أصبح مركزاً شيعيّاً رئيساً للتعليم والدعوة بجانب دار الحكمة؛ اعتمدت القوّة العسكريّة الفاطميّة على قوات العبيد من البربر المرتزقة.

٩٩٦ ـ ١٠٢١	عهد الحاكم [بأمر الله]، وظهور الدروز في سوريا.
١٠٣٦ ـ ١٠٩٤	عهد المستنصر، تراجع زخم القوّة الإسماعيليّة.
١٠٣٩	وفاة الفلكيّ ابن الهيثم، الذي عمل في مرصد الحاكم بأمر الله.
١٠٤٣	سوريا تخرج عن سيطرة الفاطميين.
١٠٤٦ ـ ٤٩	الكاتب الشيعيّ ناصر خسرو يزور مصر.
١٠٥٠	قبائل عرب بنو هلال وسليم يُنفون إلى شمال إفريقيا من مصر؛ غزوا وخرّبوا، وأفسدوا أجزاء واسعة من المغرب.
١٠٦٢	القوّة السياسيّة المركزيّة تضعف.
نحو ١٠٦٠ ـ ٩١	النورمانديّون يهاجمون صقلية ويستولون على بالميرو، ١٠٧١.
نحو ١٠٧٠	السلاجقة في سوريا.
١٠٩٠	الحسن الصباح يستولي على قلعة آلموت الحصينة في إيران؛ بداية الحشاشين الإسماعيليّة.
١٠٩٤	يزداد ضعف السيطرة المركزيّة للفاطميين؛ تتوالى المؤامرات والانقسامات الفصائليّة في البلاط.
١١٠١ ـ ٣٠	عهد الآمر [بأحكام الله]، آخر خلفاء الفاطميين الأقوياء.

في إسبانيا والمغرب

٩١٢ ـ ٩٦١	عهد عبد الرحمن الثالث [الناصر]، الحاكم المطلق، أعلن نفسه خليفةً في ٩٢٩؛ أرسى سلطة مركزيّة قويّة في إسبانيا ودخل في صراعات عدّة في المغرب ضدّ الفاطميين وقوّات البربر.
٩٦٩ ـ ١٠٢٧	الخلافة الأمويّة في قرطبة؛ المدينة تصبح مركزاً للعلم.
١٠١٠	ضعف السلطة المركزيّة، بداية قرن من الإمارات الضعيفة (ملوك الطوائف).
١٠٦٢	مراكش تتأسّس على يد المرابطين، البربر الطهوريّون والنصوصيّون.
١٠٦٤	وفاة ابن حزم، الشاعر والوزير والمتكلّم.
١٠٨٥	سقوط طليطلة على يد قوّات الاسترداد المسيحيّة.
١٠٩٠ ـ ١١٤٧	المرابطون يحكمون إسبانيا، يُجبرون المسيحيّين على التراجع.
١٠٩٩	وفاة السيّد [رذريق الكنبيطور]، الجندي المرتزق المغامر.
١١٣٠	وفاة محمد بن تومرت، ادعى أنّه المهدي، اجتذبت دعوته البربر، الذين أصبحوا الموحدين.
١١٣٨	وفاة ابن باجة، الفيلسوف.

في الأراضي الإيرانيّة

	السامانيّون (٨٧٤ ـ ٩٩٩): سلالة سنّية إيرانيّة من بلاد ما وراء النهر
٩١٣ ـ ٩٤٢	نصر الثاني، الميّال إلى التشيّع والتعاليم الإسماعيليّة؛ التوسّع الأكبر للحكم الساماني المتمركز في خراسان وبلاد ما وراء النهر، والذي شمل أيضاً كرمان والريّ وما حاذاهما غرباً؛ اتخذوا من بخارى عاصمةً لهم؛ وكانت سمرقند مدينة رئيسة؛ كان السامانيّون رعاة نهضة العلوم والآداب الفارسيّة (الرازي، ت. ٩٢٥؛ ابن سينا، ت. ١٠٣٧؛ الرودكي، لمع نجمه في ثلاثينيات القرن العاشر؛ الفردوسي، ت. ١٠٢٠)؛ حافظت هذه السلالة على البيروقراطيّة المركزيّة مدعومةً من نبلاء الأراضي (الدهاقنة) وأنفقت على قوّاتها من العبيد الترك؛ المقاتلون من **الغزاة** في سبيل الدين في الثغور الواقعة على الشمال والشرق.
أربعينيات القرن العاشر	خسارة المعاقل الغربيّة لمصلحة البويهيين الشيعة الإماميّة في الغالب.
٩٤٢	ضعف العائلة السامانيّة في المركز وتراجع سيطرة البلاط؛ دسائس البلاط ونشوب الثورة.
نحو خمسينيات القرن العاشر	عبور الترك (من الكارلوك بالأساس) لنهر سيحون ومنهم القراخانيون، الذين تزعموا إحدى عائلات الكارلوك.
٩٦٢	ألب تكين، القائد العسكري التركي للسامانيين، ونسبه غالباً إلى الكارلوك، يستولي على غزنة؛ قائد مماليكه وصهره، سبكتكين، يؤسّس السلالة الغزنويّة (٩٧٦ ـ ١١٨٦).

تسعينيات القرن العاشر	القراخانيّون والغزنويّون يتقاسمون تركة الدولة السامانيّة، يحتفظ القراخانيّون بالأراضي الواقعة شرق جيحون باستثناء خوارزم، ويستأثر الغزنويّون ببقيّة الأراضي؛ ترسّخت أقدام القوّات التركيّة سياسيّاً وعسكريّاً في تلك الأراضي.

البويهيّون

	ثلاثة إخوة من الشيعة الإماميّة من جبال الديلم يعتلون السلطة في ثلاثينيات القرن العاشر؛ يسيطرون على غرب إيران، وعلى بغداد في ٩٤٥، وجنوب العراق، ويصلون بسرعة إلى عُمان؛ يقاتلون الحمدانيين في الشمال الغربي والسامانيين في الشرق؛ بغداد تبدأ بخسارة أهميّتها المتفرّدة؛ تتصاعد أهميّة شيراز وقرطبة والقاهرة.
٩٨٣	الوحدة البويهيّة تبدأ بالتفكّك، تبدأ الولايات بالاستقلال محلّياً؛ في ذلك الوقت تزدهر كتابات إخوان الصفا ويلمع نجم الشاعر المعرّي.
١٠٣٠	محمود الغزنوي يستولي على الريّ؛ وتشتدّ قوّة الغزنويّين في غرب النجد الإيراني.
١٠٣١ ـ ٧٥	عهد الخليفة القائم؛ أيّد الانبعاثة السنّية وحظي بسلطة شخصيّة محدودة (في العراق).

الغزنويّون

٩٧٦ ـ ٩٩٧	سبكتكين يوسّع سلطته من بيشاور في شمال غرب الهند إلى خراسان.
٩٩٩ ـ ١٠٣٠	محمود الغزنويّ، السنّي المتحمّس، يشنّ حملاته العسكريّة على شمال غرب الهند، ويؤسّس قوّة مسلمة ثابتة هناك؛ لُقب بـ **الغازي**؛ اعترف بسلطان الخليفة؛ استولى على خوارزم والريّ وأصفهان وإقليم الجبال؛ استفاد من الثروة الهائلة التي حظي بها من غنائمه من الهند، وحافظ على بلاطٍ فخم (رعى الفردوسي، نحو ١٠١٠)؛ ولكنّه حافظ أيضاً على جيش كبير ومستوى عالٍ من الضرائب.
١٠٤٠	السلاجقة يهزمون الغزنويين؛ تنهار قوّتهم في خراسان وغرب إيران؛ وينحصر سلطانهم في محيط غزنة وشمال غرب الهند، حيث استمرّ سلطانهم بالتوسّع في شمال الهند.
١١١٨	الغزنويّون يتحوّلون إلى دولة تابعة للسلاجقة.

السلاجقة

تسعينيات القرن العاشر	عائلة السلاجقة الترك تدخل في الإسلام؛ تتموضع على امتداد نهر سيحون؛ يصبحون قادة للترك الأوغوز [الغز] منذ بداية القرن الحادي عشر؛ السلاجقة وأتباعهم يدخلون بلاد ما وراء النهر وخوارزم، تستمرّ معاركهم مع فرق القراخانيين.
ثلاثينيات القرن الحادي عشر	السلاجقة وأتباعهم في خراسان يدخلون إلى غرب إيران، ويقاتلون الغزنويين، ويُغيرون على المدن؛ تخلّف الحملات دماراً كبيراً ويستقرّ الترك الرعاة كمزارعين؛ ١٠٤٠، يتمكنون من القضاء نهائيّاً على قوّة الغزنويين في تلك المنطقة؛ يستعصي الترك على الانقياد للنظام البيروقراطي المعتمد على الزراعة المستقرّة؛ يبدأ قادة السلاجقة بإدراك ضرورة السيطرة الإمبراطوريّة؛ وعلى الرغم من ذلك يقتطعون لأعضاء العائلة مناطق يحكمونها بأنفسهم.

أربعينيات القرن الحادي عشر	الترك يندفعون في أذربيجان والجزيرة؛ نجاحهم يجتذب المزيد من الترك من خراسان وبلاد ما وراء النهر؛ طغرل بك (١٠٣٨ ـ ٦٣) يمارس سلطته في غرب إيران، يحاول السيطرة على الترك الوافدين أو تحويلهم إلى المناطق النائية.
١٠٥٥	طغرل بك والسلاجقة في بغداد.
١٠٦٣ ـ ٩٢	ألب أرسلان يحكم لعشر سنين، يليه ابنه ملكشاه؛ الوزير نظام المُلْك؛ الترك الوافدون يُرسلون غرباً إلى سوريا والأناضول؛ جهود متواصلة لمركزة الإدارة وحماية الزراعة والمدن؛ إقامة المساجد وإصلاح الطرق.
١٠٦٥ ـ ٦٧	المدرسة النظاميّة في بغداد.
١٠٧١	هزيمة البيزنطيين في معركة ملاذكرد وضمان استتباب الأناضول للترك، الذين وصلوا إلى بحر إيجه خلال عقد من الزمن، وبدؤوا يتدخّلون في منافسات المطالبين بالعرش البيزنطي.
سبعينيات القرن الحادي عشر	السلاجقة في حرب مع الفاطميين والحكام المحليين في سوريا.
١٠٩١	السلاجقة يُرسون عاصمتهم في بغداد.
١٠٩٤	الإمبراطوريّة البيزنطيّة تطلب المساعدة من البابا.
١٠٩٩	الصليبيّون يستولون على القدس؛ بغداد والسلاجقة لا يفعلون شيئاً في بداية القرن الثاني عشر؛ تبدأ سلالات الترك الصغرى بالتفرّع والاستقلال.
١١١١	وفاة الغزالي.
١١١٨	مع وفاة محمد [بن ملكشاه]، يتفكّك سلطان السلاجقة إلى مجموعة من الإمارات المستقلّة، أهمّها سلاجقة الروم (في الأناضول، ١٠٧٧ ـ ١٣٠٧ بحسب التواريخ التقليديّة)، وسلاجقة خراسان (الذين أصبح سنجر سلطاناً لهم ١٠٩٧ ـ ١١٥٧)؛ العراق وسوريا تحت حكم حكّام محليين من المنتسبين إلى العائلة السلجوقيّة.

القراخانيّون

	مجموعة مهمّة من الترك المسلمين في الأراضي الواقعة شرق نهر سيحون تشمل كاشغر وحوض بحيرة بالكاش، تحولوا إلى الإسلام في خمسينيات القرن العاشر.
تسعينيات القرن العاشر	يسيطرون على مناطق السامانيين شمال جيحون وشرقه (بلاد ما وراء النهر)؛ لاحقاً ينقسمون إلى الفرع الغربي الذي تمركز في بخارى وسمرقند، والفرع الشرقي الذي تمركز في بلاساغون وكاشغر؛ في بدايات القرن الحادي عشر، نالوا شهادةً بسلطاتهم من الخليفة (مثل الغزنويين)؛ أصبح رجال القبائل الترك في أراضيهم أحزاباً متخالفة في عشرينيات القرن.

القرن الحادي عشر: تنشب النزاعات بين فصائل القراخانيين، ولكنّهم ظلّوا يسيطرون على مجموعة من عواصم المقاطعات في أراضٍ مثل كاشغر وحوض بحيرة بالكاش وبلاد ما وراء النهر.

١٠٦٩ يوسف خاص حاجب من بلاساغون، [إحدى عواصم القراخانيين] يستهلّ كتابة الشعر الرمزي التركي؛ أوّل نماذج الأدب الجميل.

نهايات القرن الحادي عشر: السلاجقة يشنّون حملات عسكريّة على القراخانيين، ويحظون بسيادة اسميّة على جزء من بلاد ما وراء النهر.

الفاطميّون: دولة شيعيّة تقوم على النيل والقوّة البحريّة

قبل أن تصعد هذه القبائل على مسرح الأحداث، انطلقت واحدة من أبرز الجهود لاستعادة وحدة المسلمين. كان نموذج الحكّام الفاطميين في مصر، والطائفة الإسماعيليّة الشيعيّة التي تدعمهم في جميع أراضي الإسلام، محاولةً لاستعادة وحدة المسلمين تحت حكم خليفة علوي جديد على أمل تحقيق الانتصار النهائي في العالم بأسره. وقد فشلوا في تحقيق هذا الهدف. ولكنّهم نجحوا في جعل مصر ـ وعاصمتها الجديدة: القاهرة ـ تنافس بغداد كمركز رئيس للتجارة والفنون والعلوم في القرن الحادي عشر. حقّقت الدولة الفاطميّة نجاحاً كبيراً في مواجهة خطر النكوص إلى الاستبداد أو الفوضى. كان المبدأ السياسي لهذه الدولة قائماً على ثلاثة أركان. كان الركن الأوّل لهذه التوليفة السياسيّة هو الثروة الزراعيّة في مصر؛ فقد حافظ الفاطميّون على إدارة بيروقراطيّة كاملة لحوض نهر النيل. أما الركن الثاني، والأكثر أهميّة، فهو ازدهار التجارة البحريّة المصريّة الفاطميّة. وعلى أساس هذه القاعدة التجارية (مضافاً إليها الإنتاجيّة الطبيعيّة لحوض النيل الخصب)، تدفّقت الثروة إلى القاهرة ليُعاد توزيعها من هناك مرّة أخرى. وبذلك، كانت حكومة القاهرة قادرة على كسب ذاك النوع من الولاءات الذي خسرته بغداد، وباتت قادرة على إرساء الموضات والأنماط الجماليّة والثقافيّة في نطاقها. أخيراً، فإنّ الركن الثالث لهذ المبدأ السياسيّ، وهو المكوّن ذو التأثير الأكثر التباساً، كان توجه نظام الحكم في القاهرة إلى جميع الرعايا الإسماعيليين ومخاطبتهم في مختلف دول الحاضرة الإسلامية.

لطالما كانت مصر تضمّ مجتمعين في مجتمع واحد: مجتمع الأراضي

الزراعيّة ومجتمع التجارة البحريّة. فبفضل فيضان النيل السنوي المحمّل بالطمي، كانت مصر لآلاف السنين أرضاً زراعيّة ذات إنتاج عالٍ، ولم تكن بالتالي عُرضة للتقلّبات الطبيعيّة التي يشهدها العراق. وعلى الرغم من أنّ مستوى الإنتاج الزراعي كان متفاوتاً في مستواه من سنة إلى أخرى، لم يفتقر حكام مصر يوماً إلى الثروة الزراعيّة المطلوبة. ولكنّ المزارعين وطبقة السادة بينهم قد بدؤوا يميلون إلى تشكيل مجتمع مغلق، منفصل عن المجتمع الدائم التغيّر للطبقات التجاريّة الكوزموبوليتانيّة، التي كانت في الغالب تنحدر من أصولٍ أجنبيّة وتحملُ قدراً من التعاطف والاتصال مع الخارج. (وقد يُفسّر ذلك عجز مصر نسبياً عن تقديم شخصيّات عظيمة ذات تأثير يتجاوز حدود مصر). تفاوتت درجات سيطرة هذه الطبقات التجاريّة من زمنٍ إلى آخر، ذلك أنّ موقع مصر الجغرافي قد جعل التجارة أكثر عرضةً للتنوّع والتفاوت مقارنةً بالزراعة، وهو الأمر الذي أدّى إلى تحجيم ازدهارها في بعض المراحل والأزمنة. غير أنّ الطبقات التجاريّة «الأجنبيّة» في عهد البطالمة، والفاطميين، ولاحقاً في عهد مصر المشرقيّة Levantine Egypt(*)، كانت هي من يضبط إيقاع الدولة المصريّة.

جنى حكّام مصر وتجارها في الأزمنة الهيلينيّة والرومانيّة ثروة كبيرة من التجارة بين الهند (وجميع البحار الجنوبيّة) وأراضي البحر الأبيض المتوسّط، وهو ما كان يمثّل واحداً من أهم طريقين تجاريين، فكان هذا الطريق يمرّ عبر مياه بحر العرب، ثمّ البحر الأحمر، ثمّ يصل إلى النيل عبر ممر بري قصير (وأحياناً عبر قناة مائيّة)، لينطلق منه إلى البحر الأبيض المتوسّط. كانت الهند والأراضي المجاورة لها تنتج مجموعة من سلع الرفاه ـ التوابل، والعطور، والثياب الفاخرة، والأدوات المعدنيّة، إلخ ـ التي كانت تتلهّف لها أسواق سوريا والأناضول وأوكرانيا واليونان وغيرها من أراضي البحر

(*) يُطلق مصطلح مصر المشرقيّة على عهد محمّد علي وما تلاه، حين تمركزت النخبة الحاكمة الأجنبيّة في الإسكندريّة وتوثّقت صلاتها بالنخب التجاريّة الكوزموبوليتانيّة في مدن البحر الأبيض المتوسّط، من تجّار ومصرفيين وسفراء. فكانت تلك المرحلة هي أوج انفصال النخبة التجاريّة الحاكمة عن مجموع الطبقات الزراعيّة المصريّة. انظر مثلاً: فيليب مانسيل، **ثلاث مدن مشرقيّة: سواحل البحر الأبيض المتوسط بين التألق والهاوية**، ترجمة مصطفى قاسم، عالم المعرفة؛ ٤٥٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٧) (المترجم).

الأبيض المتوسّط؛ وكانوا يدفعون أثمان هذه السلع بالأواني الزجاجيّة، والملابس وبعض الصناعات الحرفيّة، أو أحياناً ببعض المنتجات الخام مثل الذهب والفرو، بخاصّة في الأراضي الداخليّة الشماليّة والجنوبيّة. كانت معظم هذه التجارة تمرّ عبر الإسكندريّة، وقد استفاد الوسطاء المصريّون كثيراً من هذا الطريق التجاري. ولكن، كانت هناك دائماً طرق تجاريّة أخرى لا تقلّ في إيجابيّتها ومنافعها شيئاً عن هذا الطريق، بخاصّة إبان القرن الثالث، عندما صعدت الإمبراطوريّة الساسانيّة إلى مسرح الأحداث، حين أصبح طريق التجارة عبر مصر أقلّ أهميّة؛ فقد باتت الحصّة الأكبر من التجارة تمر عبر الطريق المنافس (وهو الطريق الأفضل طبيعياً): الذي يمرّ عبر الخليج الفارسي ثمّ عبر نهري دجلة والفرات في الأراضي الساسانيّة، ومن ثمّ ينتقل عبر سوريا برّاً إلى البحر الأبيض المتوسّط. مع انهيار السلطة العباسيّة وضعف القوّة الشرائيّة في بغداد، وحلول مجموعة من الدول الضعيفة محلّها في الهلال الخصيب، والتي كثرت النزاعات فيما بينها، أصبح طريق التجارة عبر الفرات أقلّ فائدةً بالمقارنة مع الطريق الذي يمرّ عبر دلتا النيل الغنيّة.

استفاد المصريّون تحت حكم سلسلة من الحكّام المستقلّين، من هذا الوضع لجذب الحصّة الأكبر من التجارة مرّة أخرى عبر البحر الأحمر والموانئ المصريّة. وقد أثمرت هذه السياسة في ظلّ حكم السلالة الفاطميّة، التي تمكّنت من الحفاظ على تبعيّة العديد من المدن والمقاطعات البعيدة المهمّة في هذا الطريق التجاري، ليصبّ ذلك كلّه في مصلحة الطبقات المصريّة ذات الامتيازات. تمكّن الشيعة الإسماعيليّة، الذين انطلقت ثورتهم (٩٠٩م) في شمال إفريقيا ونصّبوا إمامهم محلّ حاكم الأغالبة في ما أصبح يُعرف بـ«تونس»، تمكّنوا من توسيع نفوذهم في غرب المتوسّط، بل ووصل نفوذهم إلى المغرب الحديث. في مصر، حافظ الفاطميّون على اهتماماتهم وميولهم البحريّة. وأقاموا في مصر مدينة جديدة بالقرب من العاصمة القديمة، الفسطاط؛ وهي القاهرة، التي صُمّمت لتنافس بغداد؛ وقد حكموها بوصفهم خلفاء. ولكنّ القاهرة لم تكن مجرّد مركز استراتيجيّ، بل كانت ميناء داخليّاً مزدحماً بحركة السفن في النيل، وسرعان ما أصبحت نقطة عبور رئيسة للسفن بين البحار الجنوبيّة والبحر الأبيض المتوسّط. وقد كان الخليفة الأوّل في القاهرة، المُعزّ [لدين الله] سعيداً بالرخاء والازدهار الذي أحاط

كرسيّ السلطة الجديد[1].

وفقاً للنموذج الإسماعيلي عن تحقيق انتصار الإسلام في كلّ العالم، كان من المأمول أن تساهم القوّات البحريّة الفاطميّة القويّة في فتح القسطنطينيّة والإمبراطوريّة المسيحيّة. في أثناء ذلك، كانت هذه القوّة البحريّة مفيدة في ضمان ازدهار مصر. فقد عمل [يعقوب] بن كلّس (ت. ٩٩١)، وزير المعزّ، في نهاية القرن العاشر على تقوية التجارة. كان لدى الفاطميين أسباب دينيّة قويّة تدفعهم للسيطرة على مكّة والمدينة، حيث يُمكن للفاطميين من هناك أن يؤكّدوا أحقيّتهم بالخلافة على عالم المسلمين. وقد تزامن ذلك مع حاجتهم إلى الحفاظ على نقاط مراقبة سياسيّة على سواحل البحر الأحمر وصولاً إلى الجنوب اليمني، لمنع أيّ تدخّلات زائدة عن الحدّ من قبل الوسطاء التجاريين المحلّيين هناك. تمكّنت قوّات البحريّة الفاطميّة من السيطرة على الطرق البحريّة في البحر الأحمر وفي شرق المتوسّط؛ وكانت قوّة الفاطميين تحظى بمهابةٍ تمتدّ من صقليّة، التي كانت خاضعة للنفوذ الفاطمي، وصولاً إلى السند، حيث أقام داعي الإسماعيليّة [إمارةً] هناك. على الرغم من أنّ فرق الإسماعيليّة كانت قويّة جدّاً في الأراضي الداخليّة في العراق وإيران، إلا أنّ حظوظ الفاطميين كانت ضعيفة هناك؛ ففي النهاية، كانت القوّة البحريّة الفاطميّة هي ما يحدّد مدى نفوذ الفاطميين خارج حدود مصر.

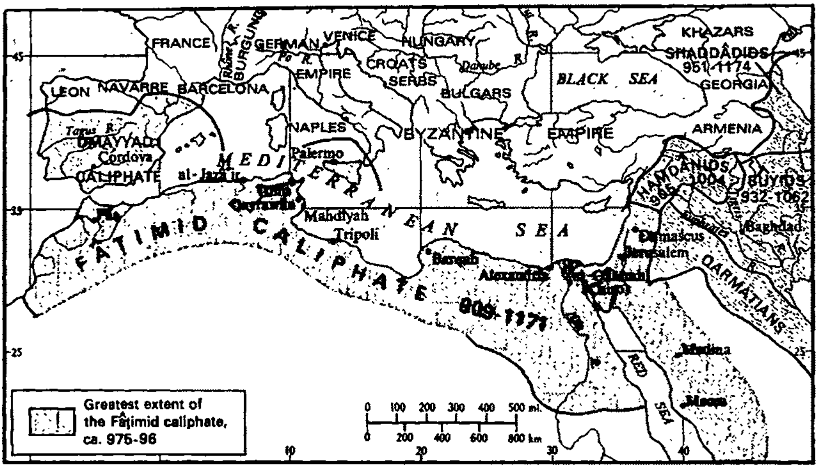
في المقابل، أسهمت الولاءات الإسماعيليّة في صياغة السياسة الداخليّة والخارجيّة للدولة. ففي زمن سيطرة الفاطميين على مصر، لم يعد برنامجهم العملي ثوريّاً بالدرجة نفسها. ولكنّهم كانوا يكثّفون من مطالباتهم النظريّة الراديكاليّة للحركة الإسماعيليّة السريّة، التي كانت تكتسب مزيداً من التأييد والشعبيّة مع تنامي حالة السخط في أراضي المسلمين المركزيّة. لم يكن

---

(١) S. D. Goitein, "From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia, and East Africa from the Eleventh and Twelfth Centuries," *Speculum*, vol. 29 (1954), pp. 181-297.

غير أنّ بعض ما وصفه من الأساليب التجاريّة لذلك الوقت يجب أن يُصحّح من خلال كتبه اللاحقة. إنّ تجربته كاشفة حقاً: فقد كان في البداية يرى بأنّ صادرات الهند بالأساس موادّ خام، في حين أنّ حوض المتوسّط كان مركزاً اقتصاديّاً أكثر نشاطاً؛ ولكنّه لاحقاً أدرك بأنه كان مخطئاً وأنّ تصوّره قد أدّى إلى إساءة فهم كبيرة للتجارة ككلٍ (وللعلاقة بين المجتمعات)؛ في الحقيقة، فإنّ الصادرات الهنديّة من البضائع المصنوعة كانت محدِّداً رئيساً لهذه التجارة.

القرامطة في البحرين، المستقلّون في شرق الجزيرة العربيّة، عازمين على الاعتراف بالإمام [الفاطمي] المتوَّج بالحكم. ولكنّ الدعاة الإسماعيلية في العراق وإيران قد قرّروا بالمجمل الاعتراف بالقوّة الجديدة، التي أسرعت إلى تكريمهم والإعلاء من شأن أفكارهم. ومع القوّة الجديدة الصاعدة، تجدّدت آمالهم وجهودهم لإتمام أهداف الحركة الإسماعيليّة على امتداد الحاضرة الإسلامية.



عصر السلالة الفاطمية

كان الإسماعيليون خارج الدولة الفاطميّة يدعمون السياسة الخارجيّة ذات المعايير الجاهزة، ويدعمون في الآن ذاته قيادتهم الداخليّة. وبما أنّ الحكومة المصريّة لم تتخلَّ عنهم، فإنها عملت على أن تكون بؤرة تركيز لامركزيّة للقوى الثوريّة من النيل إلى جيحون، ووقفت بالطبع في خصومة مع جميع أنظمة الحكم الإيرانيّة التي احتلّت الأراضي التي كانت في حوزة العباسيين سابقاً، بغضّ النظر عن العلاقات التي كانت بينهم. ولكنّ هؤلاء الأجانب قد انخرطوا في الدولة الفاطميّة أيضاً من خلال عدد من القادة الإداريين على مستوى الفكر والعلوم في مصر نفسها. فقد كانت البنية الهرميّة الدينيّة موازية لبنية تنظيمات الدولة، وكانت هي المسؤولة عن تعليم المذهب الإسماعيلي لمن يعمل في الدولة، كما كانت مسؤولة عن تنظيم وضبط الحركة داخل الحدود الفاطميّة وخارجها. وكانت الهرميّة الإسماعيليّة تحظى

بمكانة مكافئة لهرميّة الحكومة؛ فكان الداعي الإسماعيلي الرئيس على ذات الرتبة هو والوزير؛ وفي بعض الأحيان كان الداعي يتولّى الوزارة والدعوة في آنٍ معاً.

يُمكن تلمّس آثار الحضور الإسماعيلي في استمراريّة السياسات الفاطميّة وقدرتها على الاستطراد، وهو ما منح لهذه السلالة مكانة أمتن وعمراً أطولَ قلّما حظيت به سلالة حاكمة في تلك المرحلة في الحاضرة الإسلامية. بالطبع، فقد استمرّت البنية الاجتماعيّة داخل مصر في التغيّر شيئاً فشيئاً (اللهم إلا تلك البنى المَصوغة على نحوٍ يتوافق مع اهتمامات الطبقات التجاريّة واحتياجاتها). ولكنّ البيئة الفكريّة كانت ناضجة على نحوٍ لافت (وعلى الرغم من أنّ معظم أنشطتها كانت مقتصرة على السياق الإسماعيلي، إلا أنّها تركت آثارها منطبعةً على المراحل التالية في الحاضرة الإسلامية)؛ فقد بات الاهتمام الإسماعيلي القديم **بالفلسفة** أكثر حريّة الآن بين المفكّرين. وهو نوع آخر من الترف لا يخوضه إلا من يقدرون على تحمّل أعبائه. لم يكن لدى المفكّرين الإسماعيليين في النظام التراتبي الإسماعيلي إلا معلموهم الأعلى رتبةً منهم ليجيبوا عن أسئلتهم في مسائل الاعتقاد الباطني، وفي مسائل الفكر والنظر المختلفة. كانت معظم القضايا المطروحة تدور في فلك الرمزيات والمجازات الإسماعيليّة: فقد تمّ بناء نظام جميل يجعل من الشخصيات المذكورة في القرآن والتعاليم الشيعيّة شخصيات ذات صلة بالتكوينات الروحيّة للعالم. ولكن، كان ثمة اهتمام موازٍ أيضاً بجوانب البحث الفلسفي والطبيعي المختلفة. جعل الإسماعيليّون من القاهرة مركزاً للتعليم. وقد كان الجامع الأزهر، المسجد الرئيس في المدينة (الذي أصبح لاحقاً، وإلى اليوم، تحت رعاية أهل السنّة والجماعة)، أبرز مراكز التعليم، وتدفّقت إليه الأعطيات لهذا الغرض من قِبل الخلفاء الفاطميين، بخاصّة العزيز [بالله] (٩٧٦ ـ ٩٩٦) والحاكم [بأمر الله] (٩٩٦ ـ ١٠٢١)، اللذين حكما عقب المعز. كان المسجد يحظى بمكتبة كبيرة وتُصرف فيه الأعطيات والرواتب للمعلّمين والتلاميذ.

تظهر ألمعيّة المجتمع الفاطمي العالي أوضحَ ما تظهر في الفنون الجميلة؛ إذ لم يكن الازدهار التجاري المصري معتمداً فقط على التجارة العابرة، فقد كانت الأعمال الحرفيّة المصريّة عنصراً مهمّاً أيضاً في هذه

التجارة. ومن بين العديد من المصنوعات، كانت الأقمشة الجيّدة تُصنّع في مدن السواحل والمدن القريبة منها، حيث يصلح الهواءُ الرطب لهذه الصناعة. لقد تمّ توارث هذه الفنون الصناعيّة والحرفيّة من الأزمنة القبطيّة ما قبل الإسلاميّة. وكانت الحكومة تتحكّم بها، وتستأثر بحصّة كبيرة من هذه المنتجات. أما بقيّة المنتجات فكانت تذهب إلى الأسواق في كلّ مكان بين النيل وجيحون وفي المناطق البعيدة وراءها.

كانت لهذه الحِرف الفاخرة أهميّة على المستوى الاقتصادي وعلى المستوى الجمالي المحض؛ فعبر هذه النشاط الإنتاجي، ساهمت الحرف في إثراء الطبقات المصريّة الحاكمة بطريقة مباشرة، كما ساهمت في توفير سلع للتجارة؛ ومن ثمّ فإنّها قد ساهمت في ضمان ازدهار شريحةٍ من سكان المدن، إضافةً إلى الإنتاج الزراعي. في الوقت نفسه، كان للأعمال الحرفيّة جدارتها الجماليّة؛ فكانت التصميمات الملوّنة للملابس، وأشكال زخرفة الشعر والأواني البلّوريّة والقطع البرونزيّة، وكافّة أشكال الحليّ والمجوهرات، بل وجميع أشكال المواد المستعملة، تُصنّع كلّها بأساليب جميلة. إنّ الكنوز الفاتنة التي تحويها متاحفنا من الآثار «الفاطميّة» تسمح لنا بالاستمتاع بهذه المصنوعات الفاخرة التي قدّمها الحرفيّون.

اشتهرت المرحلة الفاطميّة بالتحف الجميلة المشغولة من الزجاج والبلّور. تمّ استعمال بعض التقاليد القبطيّة القديمة في التصاميم؛ كما أنّ بعض الثيمات الإيرانيّة ظلّت واضحة؛ ولكنّ التصاميم كانت مشغولة بالأساس بذائقة فاطميّة خاصّة. يظهر النموّ المستقلّ لمصر كمركز فنّي بوضوح في الأبنية المعماريّة الفذّة؛ ففي ظلّ حكم الفاطميين، استمرّت الأشكال المستعارة من إيران بالتأثير - مثل المزارات المقبّبة - غير أنّها بُنيت بتقاليد متمايزة خاصّة، بلغت ذروتها في المساجد التي بناها المماليك: فعلى سبيل المثال، نرى الأشكال الأولية من «المقرنصات» في الزوايا التي تتفرّع من الجدران المربّعة إلى السقف المقبّب، ونرى الزخارف المنقوشة على المحراب، التجويف الذي يتوجّه إلى القبلة في مكّة، والذي كان يُضفي على الجامع بأسره طابعاً من التركيز المدهش. بهذه الطرائق، حظيت الحياة الجماليّة عند الفاطميين باستمراريّة مهمّة على مستوى الأسلوب، ميّزت جانباً مهمّاً من حياة الدولة، بل جانباً يُكمّل الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة لها.

تراجع القوّة الفاطميّة

ما إن ترسّخ الازدهار الثقافي والاقتصادي المستقلّ لمصر وتوطّدت أركانه، حتى كان من شأنه أن يُطيل عمر حضور الأشكال الإسماعيليّة المخصوصة التي اقترنت بالأزمنة الفاطميّة الأولى. وما دامت التجارة مستمرّة على طول سواحل البحر الأحمر، ظلّت خطوط الدولة المصريّة قويّة ومتينة تبعاً لها. ولكن، من جانب آخر، بدأت الدعوة الإسماعيليّة تضعف قبل نهاية السلالة الفاطميّة. لا شكّ بأنّ الدعوة الإسماعيليّة كانت هي العنصر الأساسي في مدّ الحكم الفاطمي بالزخم اللازم، ضمن الحدود التي تتيحها له إمكاناته البحريّة. وبقدر ما وفّرت الدعوة الإسماعيليّة فرصاً سياسيّة وثقافيّة معيّنة، بقدر ما حملت معها مجموعة من المفارقات ونقاط الضعف. مع تراجع الأساس الإسماعيلي، أصبحت السلطة المصريّة أكثر محليّة، ولم تعد ممتدّة النفوذ على ذات النطاق السابق؛ ولم يكن للتجارب السياسيّة والفكريّة الإسماعيليّة المخصوصة فيها أن تمنحها القدرةَ على الصمود الطويل.

ارتبط تراجع السلالة الفاطميّة بمجموعة من المفارقات الكامنة في الدعوة الإسماعيليّة نفسها. وقد بدأ هذا التراجع في وقت سابق على نهاية القرن العاشر، حين قام الوالي الفاطمي على البرّ الرئيس للشمال الإفريقي، [بلقين] بن زيري، الذي اعتمد على صلاته بقبائل البربر، برفض الاعتراف بالإمام، وأسّس سلالة حكم مستقلّة. مع ذلك، لم تختفِ السلطة الفاطميّة في المغرب وصقلية إلا على نحوٍ مؤقّت في النصف الأوّل من القرن الحادي عشر. ولكنّ الأمر الأكثر خطراً والأعمق أثراً من زاوية النظر الإسماعيليّة ـ وما ينطوي عليه ذلك من تداعياتٍ على استقرار حكم السلالة وجاذبيته ـ كان هو الانشقاقات.

حدثت أولى هذه الانشقاقات في عهد الحاكم [بأمر الله] (٩٩٦ ـ ١٠٢١)، غريب الأطوار. ويبدو بأنّ الحاكم بأمر الله كان حاكماً قويّاً. ففي مخالفة صريحة لنهج السلالة السابق، عيّن قاضي قضاته من السنّة، بوصفه الرجل الأكثر عدلاً وحكمةً (وعلى أساس أنّ القاضي سيظلّ مُلزماً بآراء مُفتِي الإسماعيليّة). وصلت القوّة الإسماعيليّة في عهد الحاكم إلى أوجها في سوريا، وبقيت بالعموم في أعلى درجات هيبتها ومكانتها. ولكنّه كان عُرضة

لأمزجة غريبة ولنوبات من القسوة الباطشة؛ فقد عنّ له ذات يوم أن يفرض قانوناً تُضاء بموجبه أسواق القاهرة في الليل، وطلب من الرجال أن يحظوا بقيلولة طويلة في النهار. ويُقال بأنه طبّق نوعاً من ألعاب الحظّ، كانت بعض جوائزها سخيّة بصورة غير متوقّعة، وقد يُحكم من خلالها على بعض المشاركين بالموت فوراً (في محاكاة للقدرة الإلهيّة). كما تتوالى الروايات عن قصصٍ من الوحشيّة المرعبة.

ولكن، يبدو أنّ نزوات الحاكم بأمر الله حتّى أكثرها غرابة كانت مشدودةً إلى أهداف دينيّة جدّية؛ إذ يُمكن أن نرى في مرسومه القاضي بالعمل ليلاً إرادة إظهارِ كفاءة رجال شرطته، وأنّ عدالته ناجزة لا ريب فيها، حتّى إنّ الليل بات آمناً كالنهار. وليس من شكّ في أنّه كان يرى في نفسه أحقيّة وأهليّة خاصّتين. كان لدى الحاكم اهتمام شخصي كبير بالدين، وهو أمرٌ كان حقيقاً به بوصفه إماماً؛ ولكنّه لم يلتزم دوماً بالإطار الذي أرسته المبادئ العامّة للإسماعيليّة، التي يجب أن يعتمد عليها بوصفه إمامها؛ فقد عبّرت بعض أعماله عن درجة عالية من الصرامة الطهوريّة(*). وقد كان في أعماقه يأمل أن يكون حاكماً مثاليّاً، واسع الكرم، يفرض نظاماً صالحاً وقويّاً وعادلاً بين جميع رعاياه. وقد تجنّب في حياته الشخصيّة كلّ أشكال الترف، فكان يقوم بجولاته على حمار بسيط. وقد كان قاسياً على كلّ من ينتفع من منصبه الرفيع أو يستغلّه لأغراضه الخاصّة (وكان يُنفّس عن قسوته على أمثال هؤلاء). وقد قادته طهوريّته إلى إصدار مرسوم يقضي بتدمير كلّ مزارع الكروم، ليقضي على أساس تجارة النبيذ، وقد فرض قيوداً قاسية على أهل الذمّة، وألزم النساء بالقرار في بيوتهنّ.

ولكنّ معاييره كانت تعبّر على نحوٍ متزايد عن اهتمامه بالمذهب الديني. فبحكم اهتمامه الكبير بالتعليم، أسّس مكتبة عظيمة لتدريس الإسماعيليّة في

(*) لعلّها المراسيم القاضية بالحشمة، كارتداء الإزار في الحمامات ومعاقبة المخالفين، وإلزام النساء بتغطية وجوههنّ (وقيل إنه منعهنّ من الخروج إلى الطرقات والسطوح والتطلّع من الطاقات، بل ومنع الخفّافين من صناعة الخِفاف لهنّ، على ما يرويه ابن إياس الحنفي (ت. ١٥٢٣) في **بدائع الزهور**)، فضلاً عن القوانين المتعلّقة بالطعام، التي تستمدّ مشروعيّتها من متابعة ما كان يُحبّه الأئمّة أو مخالفة ما كان يُحبّه خصومهم، وأشهر تلك القوانين منع أكل الملوخيّة والفقاع والبقلة والقرع. على أنّ معظم هذه الروايات متأخّرة، ولا شكّ بأنّ شيئاً من الأسطرة والمبالغة قد دخل عليها (المترجم).

المسجد الذي أقامه، ولم تكن هذه المكتبة مقتصرةً على كتب عقائد الإسماعيليّة، بل كانت مفتوحة لكتب العلوم المختلفة. وسرعان ما بات الحاكم يُحابي جماهير أهل السنّة والجماعة من رعاياه، بل إنّه تسبّب بإشكالات عويصة للبنية الهرميّة للإسماعيليّة(*). وفي النهاية، مال إلى فكرة ظهور وحي جديد. وسمح للعنف بالاندلاع بين قوّاته وبرجوازيّة القاهرة (وعلى الرغم من كلّ هذه الحالة من الاضطراب، كان يتجوّل في الطرقات من دون حراسة)، وشجّع المتحمّسين الذين كانوا يترقّبون ما ستأتي به السنة الألف [من التقويم الميلادي] من وعود في ذروة الأزمات. ثمّ إنّه ذات ليلة خرج من دون مرافق إلى الصحراء، ولم يُعثر له على أثرٍ موثوق.

بعد اختفائه، تمّ استعادة الحالة السابقة؛ فعاد الأثرياء إلى ترفهم ومباهجهم، واستعادوا ممتلكاتهم التي صادرها الحاكم. ولكنّ مشهد هذا المُجرّب الملكيّ قد أعطى زخماً واتساقاً غير عاديين لهذا الجانب من الرؤية الإسماعيليّة، الذي يركّز على العدالة الاجتماعيّة المساواتيّة للبشر أكثر من نظام الشريعة الكلّي، الذي يسمح بدرجة لا بأس بها من التفاوت. لقد أقنعت شخصيّة الحاكم غير العاديّة العديدَ من الإسماعيليين المتحمّسين بالنظر إلى أطوار حياته المختلفة على أنّها تعبير مجازي عن التاريخ الإنساني بأسره، ومن ثمّ فقد رأوا فيه تمظهراً للألوهة. وباستفادتهم من النزوعات والاتجاهات الرمزيّة والمجازيّة في المذهب الإسماعيلي، عملوا على صياغة حقيقة «باطنيّة» جديدة لتحلّ محلّ الإسماعيليّة التقليديّة. وعلى الرغم من أنّهم قد حظوا بأسماع منصتة من الإسماعيليين في كلّ مكان، فإنّهم لم يتمكّنوا من إقناع مسؤولي النظام الهرمي الإسماعيلي الرسميين، الذين وصلوا إلى مناصبهم من خلال الدفاع عن الأرثوذكسيّة بصيغتها الضيّقة. ولكنّهم وجدوا حلفاء لهم في ثورة الفلاحين التي اندلعت في سوريا آنذاك، والتي توسّعت واستمرّت على يد القادة الإسماعيليين. لاحقاً، اجتمعت بقايا المتمرّدين في ملاجئ جبليّة حصينة، وأصبحوا هم طائفة «الدروز» التي استمرّت إلى اليوم، وظلّوا

(*) فقد عيّن ابن عمّه خليفةً بعده ونادى به على المنابر وسكّ اسمه بجواره على العملة، بخلاف مقتضى انتقال الإمامة من الأب إلى الابن (المترجم).

ينتظرون عودة الحاكم بأمر الله ليُعيد العدل إلى العالم(٢).

في أثناء الحكم الطويل لحفيد الحاكم، المستنصر [بالله] (١٠٣٦ ـ ١٠٩٤)، وصل تراجع الزخم الفاطمي إلى نقطة فارقة. ففي الجزء الأوّل من حكمه، صمدت الدولة بسهولة على الرغم من حماقات الحاكم وقراراته المثيرة للخلاف، وظلّت مقبولةً بالعموم. ثمّ في عام ١٠٥٨، أصبحت بغداد وجزء من العراق خاضعةً للولاء الفاطمي على نحو مؤقّت (ولم يكن ذلك بسبب قوّة الإسماعيليين المصريين أو العراقيين بقدر ما كان ذلك نتيجة سياسة قائد عسكري واحد أراد اجتذاب دعم الفاطميين ضدّ خصومه)(*). ولكن في عام ١٠٦٢، غرقت الحكومة المصريّة نفسها في مستنقع من الخلافات الداخليّة؛ فقد خرج الجنود المرتزقة ـ كما حصل في أثناء انحدار العباسيين ـ عن السيطرة، واستمرّت حالة الفوضى عقداً من الزمن، تنازعت فيها الفصائل المتخالفة على غنائم الطبقات العليا. عندما تمّ استدعاء بدر [الدين] الجمالي، القائد العسكري الكفؤ من الولايات السوريّة لمعالجة هذه الفوضى في عام ١٠٧٤، أعاد تأسيس الدولة الفاطميّة على أساس أقلّ طموحاً.

في عام ١٠٧١، سقطت صقلية في يد الفرنجة، في الوقت الذي كانت الدولة الفاطميّة فيه عاجزةً عن الفعل. وبعد سنوات من ذلك، وبينما كان بدر الدين في مصر، سقط الجزء الأكبر من سوريا في يد السلاجقة، الذين

---

(٢) Silvestre de Sacy, *Expose de la religion des Druzesm,* 2 vols. (Paris: Impr. royale, 1838).

على الرغم من أنّ العمل يتكئ على حالة الرعب من الهرطقة، إلا أنّه عمل مثابر وشامل، ويبقى هو المناقشة الجديّة الوحيدة بهذا الصدد. والعمل يتناول فقط بدايات هذه الطائفة. لإكمال النقص في هذا العمل وتصحيح مثالبه، انظر:

Marshall Hodgson, "Al-Darazî and Ḥamza in the Origin of the Druze Religion," *Journal of the American Oriental Society,* vol. 82 (1962), pp. 5-20.

أما دراسة فيليب حتي فلا تُضيف شيئاً ذا قيمة، كما أنّها تحوي مجموعة من المغالطات المتعسّفة؛ وأرى ضرورةَ تجنّبها. انظر:

Philip Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion* (New York: Columbia University Press, 1928).

(*) البساسيري، وكان من مماليك البويهيين، وقد دخل بغداد بمعونة الفاطميين وخطب للخليفة المستنصر الفاطمي، ولم يدم ذلك إلا عاماً واحداً قبل أن ينهزم جيشه ويُقتل بعد أن استعان الخليفة العباسي بطغرل بك السلجوقي (المترجم).

حكموا إيران بعد ذلك باسم الخلفاء العباسيين. وعلى الرغم من أنّ الدعاة الإسماعيليّة ظلّوا يحكمون أجزاء من اليمن، تخلّى الفاطميّون عن التفكير في المناطق النائية عن مصر. لم يبذل بدر ولا ابنه الذي خلفه كوزير للدولة، جهداً كبيراً للحفاظ إلا على مصر وجنوب سوريا. مع وفاة المستنصر (١٠٩٤)، تنكّر معظم الإسماعيليّة غير المصريين، بخاصّة إسماعيليّة إيران، لقيادة السلالة الفاطميّة (وشكّلوا فرع الإسماعيليّة النزاريّة، التي باتت الآن [أي في العصر الحديث] تتبع آغا خان، زعيم الخوجات في الهند). ومع وفاة آخر الخلفاء الفاطميين الأقوياء، الآمر [بأحكام الله] (١١٠١ ـ ١١٣٠)، تنكَّرت الإسماعيليّة في الجزيرة العربيّة وسواحل المحيط الهندي للسلالة الفاطميّة أيضاً (وأصبحوا هم الإسماعيليّة الطيبيّة، التي يُمثّلها الآن «البُهرة»، المجتمع التجاري الهندي). أما بقيّة الطوائف الإسماعيليّة التي بقيت موالية للسلالة المصريّة، فقد كفّت عن أداء دور كبير في الدولة، واختفت هذه الفرق بعد إنهاء حكم السلالة الفاطميّة على يد القائد السنّي صلاح الدين في عام ١١٧١. بعد ذلك، أُعيد بناء الدولة على أساس سنّي، ولكنّها استمرّت في أزمنة قوّتها بالتحكّم بسوريا والحجاز، وظلّت تسيطر بقوّتها البحريّة على التجارة الواصلة بين المحيط الهندي والبحر الأبيض المتوسّط من خلال موانئها، وصولاً إلى القرن الخامس عشر.

ممالك الطوائف في إسبانيا: انهيار الاستقلال الإسباني

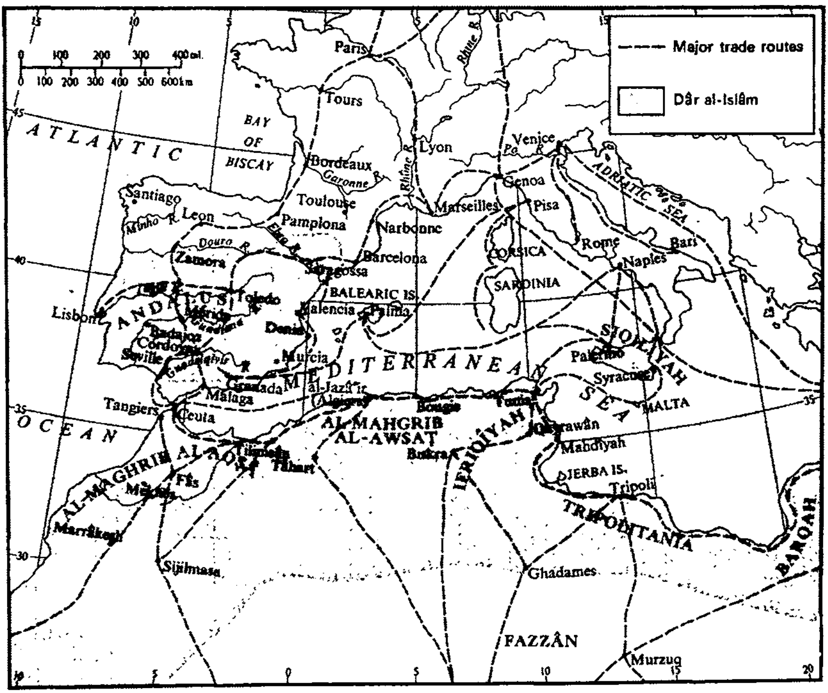
إذا كانت مصر قد أسست دولة قائمةً بذاتها وثقافة مستقلّة اعتماداً على موقعها التجاريّ الخاصّ، فإنّ إسبانيا [الأندلس] قد طوّرت استقلالها على أساس موقعها الجغرافي المحض. فلوقت طويل، كانت الثقافة العليا الإسلاماتيّة ضعيفة نسبيّاً في إسبانيا (التي كان لها حياة ثقافيّة عليا لاتينيّة، بدلاً من أشكال الثقافة العليا الإيرانيّة ـ الساميّة، ولكنّها كانت أقلّ نشاطاً بشكل ملحوظ). بقيت إسبانيا معتمدة على الزخم الذي تستمده من المناطق المركزيّة. ففي القرن التاسع، جاء زرياب من بغداد ليُؤسّس أساليب الموسيقى وموضات البلاط الأندلسي، وجاء أحد تلاميذ الإمام الفقيه مالك، ليُقدّم نسخة حديثة من الفقه، جلبها من موطنه. ولكنّ مسلمي إسبانيا بدؤوا في إظهار استقلالهم في القرن العاشر، عندما انتزع الأمير الأموي لقب الخلافة، في عام ٩٢٩ مع نهاية

عهد المقتدر، وانتشرت القوّة الإسبانيّة في أجزاء المغرب. كان لقب الخلافة يمثّل مدخلاً فعليّاً لترسّخ السلطة المركزيّة في الدولة المسلمة هناك. أسّس الأمير سلطته على مدن المسلمين في الجنوب، المستقلّة أحياناً، وعلى الجيوش المسلمة في شمال طليطلة. وقد بات ذلك ممكناً مع تزايد أعداد السكان المسلمين في إسبانيا كما في المنطقة بين النيل وجيحون بحلول القرن العاشر، وبات الخلاف المتوارث بين العرب وقبائل البربر أقلّ أهميّة سياسيّاً من صعود الاحتياجات المشتركة للمجتمع الآخذ بالازدهار.

نجح عبد الرحمن الثالث [الناصر] (٩١٢ ـ ٩٦١)، الخليفة الجديد، في كفاحه لتأكيد أنّه ليس مجرّد حاكم اسمي. وقد أرسى دعائم النسخة الإسبانيّة من الحكم العباسيّ المطلق. فقد دعم بلاطه أشكال التعليم والآداب والفلسفات التي رعاها بلاط الخلافة العليا. وبالمثل، دعّم حكمه المطلق من خلال القوّات الأجنبيّة؛ البربر من الجنوب، والعبيد الأوروبيين الشرقيين والغربيين (لاحقاً أصبح يُطلق عليهم «السلاف Slavs»)، الذين تصادموا مع الدولة في نهاية المطاف في سبيل تأكيد سلطتهم. استأنف ابن أبي عامر [الحاجب] المنصور (٩٧٦ ـ ١٠٠٢) سلطة عبد الرحمن الثالث، وهو الوزير القويّ (في ظلّ خليفة أمويّ صوري) فأصبح في الواقع السيّد الحاكم بلا منازع. وقد رفض التخلّي عن سلطته الاسميّة في المغرب، حيث كان الفاطميّون، حتّى بعد انتقالهم إلى مصر، يتمتّعون بقوّة معتبرة فيها، وحيث أثبتت قبائل البربر قدرتها الرادعة. ولكنّه وظّف جميع موارد المسلمين وحشدها في حملات عسكريّة لإخضاع المسيحيين الإسبان على الأطراف الشماليّة لشبه الجزيرة. ولعلّ أبرز إنجازاته هو تدمير الضريح العظيم للقديس جيمس (سنتياجو) في الطرف الشماليّ الغربي الأقصى من إسبانيا، وهو الضريح الذي كان عزيزاً على سكان الغرب جميعهم.

ولكنّ عمر السلطة السياسيّة الإسبانيّة كان قصيراً. فبعد عام ١٠١٠، عندما انكسرت قوّة ابن المنصور وسط الصراعات التي دارت بين الأجانب، لم يتمكّن أي فريق من حكم إسبانيا بالكامل. أطلق على هؤلاء الملوك لقب «ملوك الطوائف» (بالإسبانية reyes de taifas). فباعتمادهم على المناصرين المحليين لهم، لم يعد هناك بالعموم حكّام مطلقون، وإنّما باتوا في الغالب بمثابة زعامات محليّة لهذه الفرق والفصائل. وخلال عقد من الزمن،

أصبحت خريطة إسبانيا ممتلئة بهذه الممالك، واختفت الخلافة الأمويّة. مثّلت بعض هذه الممالك سلطة الفصائل السلافيّة ومثّلت بعضها البربر، ولكنّ بعضها كانت تمثّل ولاءات محليّة مدنيّة، نظّمتها في حياة سياسيّة قويّة ضمن الحدود التي تسمح بها الموارد المحليّة. فعلى وجه الخصوص، تمكنت عائلة من القضاة (بنو عباد) في إشبيلية من قيادة الزعماء المحليين بكفاءة أهّلت إشبيلية للسيطرة على معظم الأجزاء الجنوبيّة الغربيّة من إسبانيا. ولكن، بينما كانت الخلافة الأمويّة الإسبانيّة قادرة على الحفاظ على السلام الداخلي، فإنّ انعدام التكامل والوحدة السياسية، الذي سمح (وأجبر) الأمويين الأقوياء على الاستعانة بالقوّات الأجنبيّة، قد ظهر بجلاء الآن في المعارك المستمرّة بين ملوك الطوائف، التي اضطر المسلمون الإسبان إلى خوضها. مثل المسلمين في كلّ مكان آخر، لم ينجح مسلمو إسبانيا أبداً في تأسيس بُنية سياسيّة وطنيّة متجذّرة في الأرض، ولم يتمكّنوا من اعتناق مبدأ سياسيّ يقوم على مجموعة المصالح المشتركة بينهم.



غرب المتوسط

على الرغم من ذلك، بدأت ثمار الثقافة العليا التي أدخلها الخلفاء الإسبان بالإيناع في هذه الدول الصغيرة الضعيفة. فقد اشتهرت هذه الممالك بالأشعار التي نمت فيها. فحتّى داخل الأشكال الشعريّة المعياريّة، ظهرت نماذج ناصعة من التغنّي بالطبيعة؛ وفي النهاية، تطوّر شكلٌ شعريٌّ جديد (وهو المقطوعة الشعرية القصيرة stanza [الموشّح]، التي كانت حتّى ذلك الوقت غريبة عن الشعر العربي)؛ وأدخل هذا الشكل اللهجات العاميّة العربيّة والرومانسيّة(*). وبينما كان التراث البهلوي والآرامي، أو ما بقي مستمراً منهما، قد اندمج في الأدب العربي في أثناء تشكّله في المنطقة المركزيّة، وصل التراث الرومانسي الإسباني متأخّراً إلى التقاليد الأدبيّة العربيّة التي كان شكلها قد اكتمل مسبقاً. وقد منح ذلك الأدبَ فيها نكهة مناطقيّة خاصّة، واكتسب بذلك جاذبيّة عالية بحكمِ حريّته النسبية من القيود الشكليّة؛ ثمّ إنّ التجارب الإسبانيّة الجديدة ألهمت الأدب العربيّ حتى في الشرق البعيد.

كان الشاعر اللاهوتيّ ابن حزم (٩٩٤ ـ ١٠٦٤) علامة مُميِّزة للوضعيّة الإسبانيّة الخاصّة آنذاك. فبوصفه شاعراً، فصّل ابن حزم في قصائده في «**طوق الحمامة**» (الذي تُرجم إلى معظم اللغات الغربيّة) أحوال الحبّ الفروسيّ chivalric ولحظاته المختلفة، الذي عبّر عنه شعر المغنين الجوالين (التروبادور)(**) البروفانسالي ببراعة. لقد تطوّرت هذه الوضعيّة العشقيّة ـ الموروثة جزئياً من الكتّاب العرب ـ في إسبانيا تطوّراً كبيراً، وقد منحها ابن حزم نظاماً متماسكاً وإن لم يكن عميقاً.

أما بوصفه مفكّراً، فقد وجد ابن حزم نفسه على خلاف مع فقهاء

(*) اللهجات الرومانسيّة هي اللهجات اللاتينيّة الشعبيّة التي تنوّعت بحسب كلّ منطقة، والتي تطوّرت لاحقاً إلى لغات مستقلّة: الإسبانيّة والفرنسيّة والإيطاليّة والرومانيّة والبرتغاليّة (المترجم).

(**) التروبادور، هو شاعر ومُغنٍّ جوّال يؤلّف قصائده وينشدها في حضرة الملوك والحكّام. وقد ازدهر هذا التقليد الشعري منذ القرن الحادي عشر في جنوب فرنسا وشمال إسبانيا وامتدّت تأثيراته إلى إيطاليا وغيرها، أي في محيط منطقة بروفنسال. يُعدّ شعر التروبادور السلف الأوروبي الأوّل الذي تفرّعت منه الأشكال الشعريّة الغنائيّة الأوروبيّة اللاحقة (كالسونيت)، ولذا فإنّ الخلاف حول أصالة هذا الشعر ومدى تأثّره بشعر الموشّحات والزجل الأندلسي قد أسال الكثير من الحبر. وقد ارتأى غير واحدٍ من المستشرقين والدارسين صحّة إرجاعه إلى الأصول الأندلسيّة (يؤرّخ عبد الواحد لؤلؤة لحظة الاتصال بسقوط حصن برشتر ١٠٦٤، حيث غنم غيوم الثامن ١٥٠٠ من الجواري والقيان العربيات) معتبرين بأنّ أصل الكلمة (تروبادور) مشتقّ من «طرب» أو «ضرب» و«دور» (المترجم).

المالكيّة الصارمين ـ وهي الحالة التي كان عليها معظم أصحاب العقول المستقلّة في إسبانيا ـ فتبنّى موقفاً لاهوتيّاً يقبله بعض الإسبان أيضاً، وهو الموقف الظاهري الذي أسس له الفقيه البغدادي داوود الظاهري. تطوّر هذا الموقف في المرحلة المتأخّرة عندما تضاعفت أعداد الأحاديث المتوفّرة، فأصرّ الظاهري على قصر إعمال الفكر والرأي إلى الحدّ الأدنى والاعتماد حصراً على الأحاديث، حتّى الأحاديث الأقلّ موثوقيّة؛ وقد كان ذلك يعني إمكانيّة تجاوز مذهب جمهور علماء المالكيّة لمصلحة الأحاديث المتاحة للجميع على نحو متساوٍ. ولعلّ جزءاً من الدعوة إلى المذهب الظاهري كان يعود إلى رغبة ابن حزم في السماح بمساحة واسعة للاختيار الفردي، لتصبحَ الأفعال في المساحات التي لا ينصّ الحديث عليها داخلةً بالجملة في حكم «الإباحة». كان ذلك يعني التقاء الظاهريّة ـ في تطوّرها اللاحق ـ مع درجة عالية من الحريّة من التقليد المرواني العربي، ويعني انخراطاً عميقاً في مطالب الحياة الحضريّة بوجود درجة عالية من المرونة المتسقة مع القواعد الرئيسة(٣).

قدّم ابن حزم أيضاً نقداً مفصّلاً للمواقف اللاهوتيّة للمسلمين وغير المسلمين استناداً إلى موقف ينطلق من الحسّ المشترك السليم، ليرفض جميع المسائل الروحيّة والميتافيزيقيّة الدقيقة لصالح موقف أكثر أخلاقيّة وبساطة من التوحيد. وهكذا فقد رفض النقاشات الكلاميّة في حدّ ذاتها، على الرغم من أنّه استعمل حججها في رفضها. كما أنّه كان دوماً قادراً على النفاذ إلى النقاط الحاسمة، حتّى في أثناء وصفه الإجمالي والتخطيطي للفرق الأقلّ أهميّة عنده (فعندما ناقش الشيعة، الذين كانوا نادري الحضور في إسبانيا، اعتبر أنّ كلّ فرقة منهم تعتبر إمامها نبياً أو إلهاً، وهي صيغة بعيدة عن الموقف الفعلي لهذه الفرق؛ ولكنّه تمكّن من خلال هوسه ببناء الأنظمة الفكريّة، بخلاف بقيّة الكتّاب، من توضيح الفارق الحاسم بين الشيعة الزيديّة والفرق الأكثر راديكاليّة من جهة موقفهم من الإمامة بالنصّ). كما أنّه بذل

---

(٣) Ignaz Goldziher, *Die Ẓâhiriten: Ihr Lehrsystem Und Ihre Geschichte* (Leipzig: [n. pb.], 1884).

وهي دراسة ممتازة للمدرسة الظاهريّة، وفي الوقت نفسه، هي مفيدة جدّاً في جزئها الأوّل في توضيح تاريخ أهل الحديث ومدارس الفقه.

جهداً فائقاً في تحليل نصّ الكتاب المقدّس في إشاراته إلى التناقضات الذاتيّة بين اليهودية والمسيحيّة.

استطالت حياة ابن حزم النشيطة لتشهد نهاية عهد الخلفاء الأمويين، الذين عمل في شبابه وزيراً في بلاطهم، ليعتزل الحياة السياسيّة منشغلاً بحياته العلميّة الجدليّة. وقد كان ابن حزم معبّراً عن حال علماء إسبانيا وشعرائها في غنائيّاتهم وجدالاتهم، وفي تشدّدهم وتصلّبهم أحياناً في مسائل الولاء الكبرى.

استمرّت الممالك الإسبانيّة في رعاية الحياة الثقافيّة من دون خوف من المسيحيين، المنقسمين أيضاً في الشمال، أو من قبائل البربر التي تحكم المدن المغربيّة بصورة رخوة على السواحل المقابلة. وقد استعادت المدن الساحليّة غناها مع عودة التجارة في غرب المتوسّط، إذ شهدت إيطاليا وبلاد الغال وألمانيا تطوّراً اقتصادياً متسارعاً في ذلك الوقت. في خمسينيات القرن الحادي عشر، أصبح بلاط «بنو عباد» في إشبيلية ـ الذين تمكّنوا من إقصاء بعض العائلات الحاكمة الأدنى في المدينة ـ مشتهراً بحياة الموسيقى والشعر والمثليّة الجنسيّة؛ وهي حياة غنيّة جعلت هذا العصر عالقاً أبداً في الذاكرة. لم تكن هذه الممالك قادرة على الحفاظ على نفسها. في النهاية، تمكّن المسيحيون في شمال إسبانيا من تركيز قوّاتهم، وبدؤوا بتهديد المسلمين بالغزو والفتوحات. سقطت طليطلة في عام ١٠٨٥.

اضطر المسلمون الإسبان إلى طلب النجدة من قوّة البربر الصاعدة **المرابطين**، الذين سنناقش أحوالهم بالتفصيل لاحقاً. فعلى أساس الحماسة المتزايدة لدى مسلمي الثغور، تمكّنت بعض قبائل البربر من دعم حكومات أقوى من السابق، فتمكّنت من الاستيلاء على المغرب [الحديث]. عندها، عبر المرابطون إلى إسبانيا للدفاع عنها ضدّ المسيحيين. تمكّن المرابطون من صدّ هجمات المسيحيين، ولكنّهم فرضوا حكمهم، الذي كان مبتغى الفقهاء الأكثر طهوريّة. استمرّت الحياة الإسبانيّة المثقّفة والمهذّبة، إنّما في مناخ أكثر كآبة بسبب الحكم العسكري للبربر. في النهاية، لم يتمكّن البربر من الصمود في إسبانيا غير المتعاطفة معهم؛ كانت النتيجة النهائيّة لفشل ممالك الطوائف هو سقوط إسبانيا في يدّ المسيحيين الشماليين الأقلّ ترفاً ورقيّاً، والذين أثبتوا

قدرتهم على الحفاظ على حكمهم من دون اعتماد على التدخّل الخارجي[٤].

الدول الفارسيّة الإقليميّة المتعاقبة

في المناطق المركزيّة، أي في الهلال الخصيب والهضبة الإيرانيّة - وفي حوض نهر جيحون - لم تحلّ أشكال الاستمرارية المحلية محلّ تقليد دولة الخلافة بسرعة كما حصل في مصر، ولم يتمّ الإطاحة بها لحساب أفكار ومبادئ سياسيّة بديلة كما حصل في المناطق النائية كالمغرب والجزيرة العربيّة وبلاد السند. ففي البداية، حافظت القوى الجديدة، بدرجات متفاوتة من الكفاءة، على الأنماط الاجتماعيّة والإداريّة التي ورثتها من حكومة الخلافة.

ورث الحكّام السامانيّون في الشرق موقع الطاهريين، وأقاموا حكمهم الذاتي هناك قبل انهيار الخلافة. وقد استمرّت إدارتهم البيروقراطيّة الفاعلة في بخارى في حوض نهر جيحون وفي خراسان طوال القرن العاشر. وقد بقي هؤلاء الحكّام موالين للخلفاء ما دام هذا الولاء لا يحملُ أيّة تبعات، ومن ثمّ فإنّ زوال السلطة المستقلّة في بغداد لم يؤثّر كثيراً على مكانتهم أو على نشاطهم.

على الرغم من ذلك، فبعد عهد حكم نصر الثاني (٩١٣ ـ ٩٤٢)، بدأت القوّة السامانيّة بالدخول في طور الضعف؛ فقد اضطرت للتخلي عن الأراضي الإيرانيّة الغربيّة لصالح البويهيين، والأهمّ من ذلك أنّها لم تعد قادرةً على المستوى الداخلي على إيجاد أساس دائم ومستمرّ للبيروقراطيّة المركزيّة. واجه السامانيّون من جديد المشكلات ذاتها التي واجهها الساسانيّون والعباسيّون، إنما على نطاق أصغر، وبالتالي على أساس أقلّ كوزموبوليتانيّة، ومن دون أن يكون لهم مورد زراعيّ يكافئ أرض السواد في العراق (باستثناء بعض المناطق التي تمّ تطوير هندسة الريّ فيها على نحوٍ

---

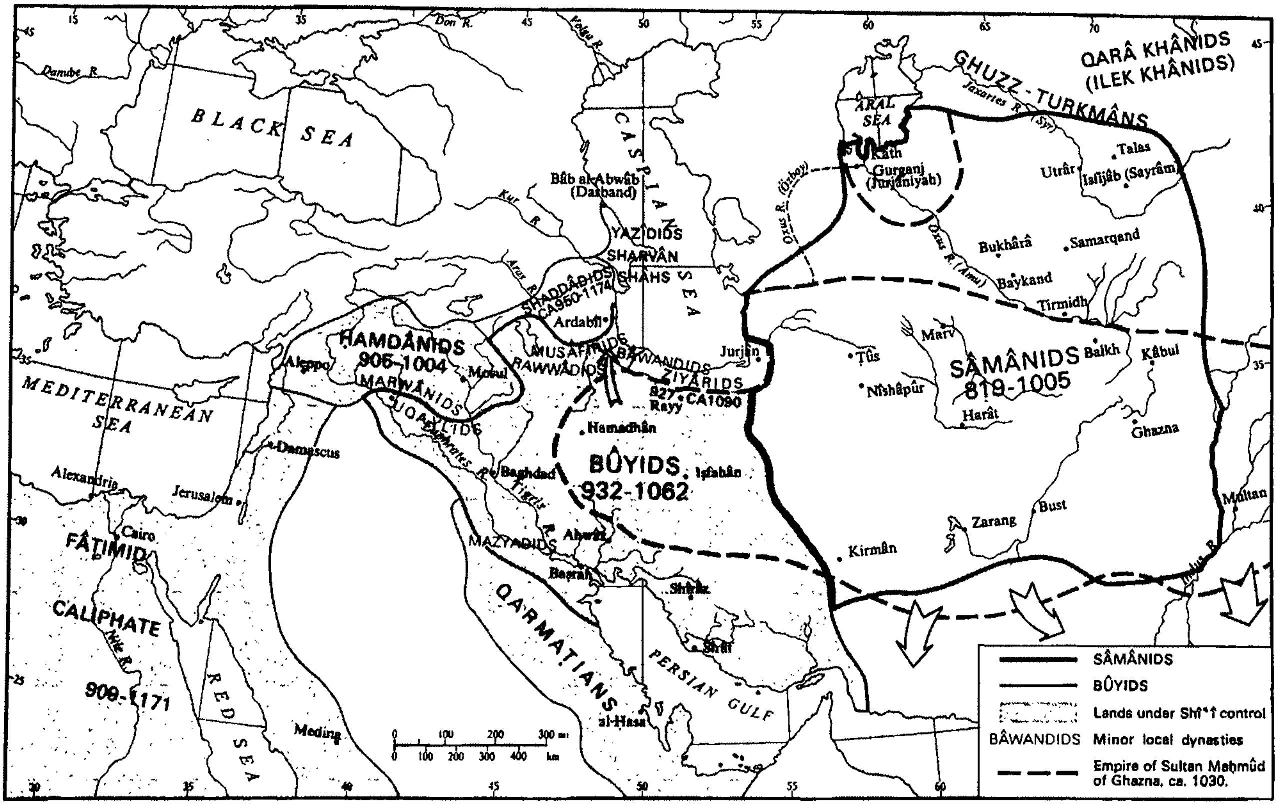
(٤) W. Montgomery Watt, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh: Edinburgh University Press, [1965]).

كتاب مونتغمري وات ملخص مفيد جدّاً للتاريخ الثقافي والسياسي، ويمكن الاطلاع على القصّة السابقة لهذه المرحلة في: إفاريست ليفي بروفنسال، **تاريخ مسلمي إسبانيا**. وهو يحوي مزيداً من البيليوغرافيا والمزيد من الأسئلة التي تستحقّ البحث. انظر:

Evariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols. (Paris: G.P. Maisonneuve; Leiden: E. J. Brill, 1950-1953).

متقن) ليوفر لهم الإيرادات اللازمة للحكم المركزيّ. في محاولة للحفاظ على درجة كافية من الاستقلال عن السلطة المركزيّة، ولّى السامانيّون وجوههم شطر طبقة الجنود الترك من العبيد، كما فعل العباسيّون من قبلهم. ولكنّ هؤلاء الجند تحالفوا مع عناصر أخرى تعارض طبقة الدهاقنة، وكان من شأن ذلك أن يحلّ عُرى التوليفة التي تعتمد عليها الدوْلة (إذ كانت معادلة الدفاع في الدولة تقوم على الدفاع عن النزعة الإيرانيّة الممثّلة في طبقة النبلاء من الدهاقنة، والدفاع عن الإسلام في المدن).

يبدو أنّ بعض الجنود الترك في الدولة السامانيّة قد فضّلوا طرائق وأساليب السلالة التركيّة المسلمة الجديدة، التي نهضت في الشرق، على طرائق السامانيّين وأساليبهم؛ إذ شهد القرن العاشر صعود سلالة حاكمة جديدة بين قبائل الكارلوك من البدْو الترك في الجبال التي تقع في الجزء الأعلى من نهري سيحون وجيحون، على تخوم إمبراطوريّة الخلافة، وقد تمكنت هذه السلالة من السيطرة على المدن المحيطة بها ودخلت في الإسلام في نهاية المطاف، ولكنّها ظلّت معتمدةً على بنية السلطة ذات الأساس القبلي المُحكم، فلم تكن تدين بأيّ شيء بصورة مباشرة لإدارة الخلافة. كان هذا الحكم قائماً على القوّة العسكريّة الرعويّة الصريحة، ولم يسعَ لإقامة حكومة ذات طابع مركزي. وقد تمكّنت مجموعة من أعضاء السلالة الحاكمة، القراخانية، من حكم مجموعة مختلفة من المناطق حكماً مستقلاً نسبياً عن حاكمهم الرئيس. في العهود الأخيرة من حكم السامانيين، تزايد تدخّل الولاة الترك في الأطراف في شؤون العاصمة لمساعدة السامانيّين في حسم خلافاتهم مع طبقة النبلاء. ومع نهاية القرن العاشر، بات الترك الكارلوك، الذين تحالفوا مع الترك السامانيين، مستعدّين للسيطرة على المنطقة السامانيّة بدعم من العديد من العناصر في تلك المناطق. في عام ٩٩٩، سيطروا على معظم الأراضي السامانيّة على حوض نهري سيحون وجيحون (باستثناء خوارزم)، في حين تدخّل أقوى حكّام الجبهات التركيّة، الذي كان يحكم بشكل مستقلّ من غزنة، للسيطرة على خراسان لصالحه الشخصي. لم يطوّر الكارلوك أبداً بلاطاً مركزيّاً ليكون بؤرة تركيز للآداب الإسلاماتيّة، ولكنّهم تمكّنوا من حكم حوض نهري سيحون وجيحون بسلطة مستقلّة لمدّة قرنين، من مراكزهم المختلفة، إلى أن جاء السلاجقة وأجبروا بعضهم لبعض الوقت على الخضوع لهم.



السامانيون والبويهيون والقراخانيون

في تلك الأثناء، كان منافسو السامانيين من الإيرانيين في غرب إيران، البويهيّون، بجنودهم الديالمة [من منطقة الديلم]، أقلّ اكتراثاً من السامانيين في الحفاظ على الأنماط الإداريّة للخلافة، ذلك أنّ سلطتهم كانت أكثر اعتماداً على الموارد العسكريّة. بحلول عام ٩٤٥، كان الإخوة البويهيّون الثلاثة، الذين تتوزّع قصور حكمهم على شيراز وأصفهان وبغداد، يحكمون الأجزاء الأكثر أهميّة من الأراضي التي كانت خاضعة لحكم الخلافة. وقد تركوا خليفة بغداد اسماً بلا مسمّى، بسلطة لا تتجاوز حدود قصره. استمرّت أشكال الإدارة في العمل بإشراف الوزير، ولكنه كان خاضعاً للبويهيين، الحكّام العسكريّين، وكان لكلّ واحد من الإخوة حقّ التصرّف في مناطقه كما يشاء. تعاون الإخوة تعاوناً فعّالاً في أثناء حياتهم، منذ عام ٩٣٢ عندما استولوا على السلطة إلى عام ٩٧٧، حين مات آخرهم. ثمّ تمكّن عضد الدولة، أقوى رجال الجيل التالي، من الحفاظ على نظام العائلة ووحدتها في معظم الأراضي تحت حكمه المباشر الشخصي إلى عام ٩٨٣. سيطر البويهيّون لبعض الوقت على سواحل عُمان، حيث كانت تلك النقطة قادرةً على تهديد التجارة في الخليج العربي، كما تمكّنوا من توسيع مدّ الأسلمة إلى جنوب شرق إيران. خلال تلك الفترة، كان الازدهار سائداً وتمّ إصلاح بعض أعمال الريّ التي تعطّلت في السنوات الأخيرة من عهد دولة الخلافة.

تولّى البويهيّون ووزراؤهم مهمّة الرعاية الثقافيّة بدلاً من الخلفاء، غير أنّ رعاية الثقافة لم تعد مسألةً مقصورةً على عواصم البويهيين وحسب، بل شاعت في عواصم الحاضرة الإسلامية الأخرى. شجّع البويهيّون الاحتفالات الشيعيّة العموميّة بأيامهم كما شجّعوا الكتّاب اللاهوتيين الشيعة، فتمكّن الشيعة الاثنا عشريّة إبان حكمهم من صياغة أسسهم الفكريّة بصورتها الأكمل؛ وقد أوقفوا مدرسة خاصّة شيعيّة [وهي دار العلم في الكرخ]، فكانت أوّل كلّية مسلمة مستقلّة في بغداد. كان موقفهم مفيداً للشيعة الاثني عشريّة، ولكنّهم في الوقت نفسه كانوا يدعمون جميع أشكال التشيّع في بعض المناسبات. وقد فصلوا بين تنظيم الطالبيين (بمن فيهم العلويّون) وتنظيم العباسيين، بهدف حسم الخلافات حول الممتلكات وحول مسألة النسب، فمنحوهم بذلك أوّل اعتراف رسميّ بمكانتهم الخاصّة. يبدو أنّ سياستهم قد شجّعت التعاليم الشيعيّة وسمحت للخلفاء الذين كانوا يحظون

حتّى ذلك الوقت بقدرٍ جيّد من الإيرادات، بدعم تعاليم أهل السنّة والجماعة (وهو الدعم الذي استمرّ بعد ذلك بصورة دوغمائيّة ضيّقة). غير أنّ البويهيين، إضافة إلى دعم التشيّع، قد شجّعوا العلوم الفكريّة والنظريّة: علم الكلام بصورته الاعتزاليّة، والفلسفة؛ غير أنّهم لم يرعوا أهل الحديث المُضطهِدين للتشيّع.

على الرغم من ذلك، لم يحافظ النظام البويهي الحاكم على كامل التقليد البيروقراطي ولو بشكل لامركزي. كان بعض الخلفاء الأوائل، في لحظات من اللامسؤولية، يمنحون بعض أراضي الدولة بشكل شخصي لبعض الأفراد. وفي لحظات الضيق المالي، قام بعض الخلفاء المتأخّرين بمنح إيرادات الضرائب المتحصّلة من بعض الأراضي لأفراد الجيش، عوضاً عن الرواتب والمعاشات. كانت هذه الأشكال من المنح معروفة باسم «**الإقطاع**»، وقد طوّر البويهيّون أشكالاً فضفاضة من الإقطاع: مثل الحمدانيين، معاصريهم في الأجزاء الشماليّة من الهلال الخصيب، قام البويهيّون بإقطاع مناطق بأكملها، من دون أن يفرضوا على المُقطَعين أن يدفعوا العُشر الذي يُفرض على المسلمين من أراضي الخراج، والذي كان العباسيّون يُطالبون به؛ وهكذا فقد خرجت هذه المناطق عن السيطرة الماليّة العامّة تماماً (لم يكن منح هذه الأراضي نوعاً من الإقطاعيات fiefs(*)؛ بل كانت تعتبر وسيلة لدفع الرواتب، وإذا ما فشلت الأرض في توفير المبلغ المطلوب، كانت تُستبدل بأخرى؛ نظريّاً، لم يكن سكان هذه الأراضي خاضعين إلا للسلطة القضائية لمن اقتُطعت له هذه الأرض). كانت هذه الممارسة ذات أثر مدمّر على النظام البيروقراطي المالي، بل وعلى الأراضي المُقطعة أيضاً، التي كانت تتعرّض لحالة من الاستنزاف وتجفيف الموارد قبل أن يتمّ استبدالها. أما الجنود العاديّون فكانوا لا يزالون يتلقّون معاشاتهم من الخزينة المركزيّة التي لم تتخلَّ عن جميع مواردها.

بالتزامن مع هذا الخطر الاقتصادي في أواخر القرن العاشر، حصل تحوّل كبير في خطوط التجارة بين المحيط الهندي والبحر الأبيض المتوسّط،

(*) أي على مثيل النظام الإقطاعي الأوروبي في العصور الوسطى، وسيورد المؤلّف لاحقاً بيان الفوارق بين نظام الإقطاع في الحاضرة الإسلاميّة وبينه في أوروبا (المترجم).

حيث تحوّل خطّ التجارة من الخليج الفارسي والهلال الخصيب إلى البحر الأحمر ومصر. وقد حصل ذلك بسبب الاضطراب السياسي والعسكري الطويل في الهلال الخصيب، وبخاصّة في منطقة الجزيرة في ظلّ حكم الحمدانيين والدول الضعيفة التي تلتهم، إضافة إلى دور السياسات الفاطميّة المُوجّهة بهذا الخصوص في مصر. بعد عام ٩٨٣، انقسمت الأراضي البويهيّة إلى أربع دول أو خمس كانت تعيش حالة من العداء المتبادل فيما بينها. في الوقت نفسه، بدأت بعض السلالات الجبليّة من القبائل البدويّة بتأسيس أشكال من الحكم المحليّ الضعيف، في جبال الأكراد والديلم وفي منطقة الجزيرة، وقد مدّت بعض هذه الكيانات سلطتها على نطاق كبير لبعض الوقت. في ذلك الوقت، بات البويهيّون أكثر اعتماداً على الجنود العبيد من الترك مثلما كان السامانيّون. استمرّت دول البويهيين لنصف قرن بعد السامانيين، ولكنّها في ذلك الوقت أسهمت في ترسيخ تقليد الهيمنة التركيّة العسكريّة في قلب الحاضرة الإسلامية. كانت سيطرتهم على عراق العجم محدودة بسبب توسّع سيطرة حكّام الثغور الترك في غزنة، التابعين للسامانيين سابقاً، الذين تمكّنوا لاحقاً من السيطرة على خراسان. في النهاية، تمّ إخضاع بقايا البويهيين على يد السلطة السلجوقيّة في عام ١٠٥٥.

القرن الشيعي

يصحّ وصف الفترة التي سيطر فيها الفاطميّون والبويهيّون على بعض الأراضي المركزيّة في الحاضرة الإسلامية بـ «القرن الشيعي»، إذ لمع نجم الشيعة في العديد من المجالات. لا يعني كونُ هذا القرن شيعيّاً أنّ التشيّع قد هيمن على الحياة السياسيّة أو الاجتماعيّة والفكريّة. ولكنّ التسميّة تُشير إلى ظاهرة لافتة وإلى صعودٍ بارز، بخاصّة إذا ما قارنّا هذا القرن بالمراحل التي تلته على الفور، والتي خَفَتَ فيها الصوت الشيعي.

في التاريخ الشيعيّ، يمثّل هذا القرن مرحلة الكتابات الدينيّة الإبداعيّة، التي وضعت الأساس لكلّ الكتابات اللاحقة. ففي زمن الغيبة الصغرى عند الشيعة الاثني عشريّة (٨٧٣ ـ ٩٤٠، وهي الفترة التي كان للإمام الغائب وكلاء ممثّلون له في المجتمع)، أخذت الاثنا عشريّة، والفرع الإسماعيلي من الشيعة الجعفريّة، شكلهما الطائفي الواضح (في حين بلور الزيديّة شكلهم

الطائفيّ من خلال تأسيس دول محليّة). ففي المرحلة التي توسّطت بين نهاية الغيبة الصغرى والفتح السلجوقي لبغداد (٩٤٠ ـ ١٠٥٥)، احتشدت معظم الأسماء الكبرى المهمّة في المذهبين الاثني عشري والإسماعيلي. فلو نظرنا إلى الكتب الأربعة الأساسيّة للحديث عند الاثني عشريّة، سنجد بأنّ كتاب الكُليني (ت. ٩٤١) [**الكافي في الأصول والفروع**] ينتمي إلى مرحلة الغيبة الصغرى، ولكنّ بقيّة الكتب الثلاثة، التي كتبها ابن بابويه الشيخ الصدوق القمّي (ت. ٩٩١) [كتاب **من لا يحضره الفقيه**] وشيخ الطائفة الطوسي (ت. ١٠٦٧) [كتابا **الاستبصار** و**تهذيب الأحكام**]، تنتمي إلى القرن الشيعي. وإلى العصر ذاته ينتمي الشاعر الشريف الرضي (ت. ١٠١٦)، الذي جمع أشعار عليّ والخطب المنسوبة إليه وحرّرها في مجموعة بديعة هي «**نهج البلاغة**». وقد كان مُعاصره، حميد الدين الكرماني، الداعي الرئيس في ظلّ حكم الحاكم [بأمر الله]، أعظم فلاسفة الإسماعيليين قاطبة.

حتّى في سياق التاريخ الإسلامي بالعموم، ثمّة أسباب تدفعنا لتمييز هذه الفترة بوصفها فترة ظهور الشيعة وبروزهم. فقد كان عدد علماء الشيعة وأدبائهم في ذلك الوقت أكثر من المعدّل الطبيعي، حتّى في غير المجالات الدينيّة الصريحة. ولكنّ هذه الحقيقة ليست ذات بعد سياسي محض. فمن بين السلالات ذات الولاء الشيعي التي حكمت إبان تلك المرحلة، كان الفاطميّون وحدهم، إضافة إلى الدول الزيديّة الضعيفة، هم من يحكمون باسم التشيّع. وبينما أسهمت الرعاية الفاطميّة للثقافة في صقل الفكر الإسماعيلي في ذلك الوقت، كانت الرعاية البويهيّة أو الحمدانيّة ذات أهميّة ثانويّة في أفضل الأحوال فيما يخصّ ازدهار الشيعة الاثني عشريّة. نتج الصعود الفكري للشيعة في ذلك الوقت، على الأرجح، بسبب التطوّرات التي حصلت في المراحل السابقة. فقد ظلّ العراق ذا دورٍ مؤثّرٍ في الأجيال الأولى بعد نهاية سلطة الخلافة؛ وفي العراق، ورثت العديد من العائلات القديمة التشيّعَ الذي كان سائداً في الكوفة. ربما كانت الطبقة البرجوازيّة العليا، التي ورثت ميول الموالي غير العرب وتحزّباتهم في الكوفة هي الطبقة الشيعيّة، ذلك أنّ العناصر التي دخلت في الإسلام في وقت متأخّر قبلت بالمجمل الولاء لأهل السنّة والجماعة. كما لاحظنا سابقاً، كان حيّ الكرخ في بغداد مركزاً للتجارة والتشيّع. وفي الوقت الذي كانت كلّ ثقافة المنطقة

تزدهر من دون منافس داخل السياق الإسلامي، وقبل أن تبدأ الثقافة الإسلاماتيّة بالتوزّع على العديد من المراكز المتناثرة، كان من المتوقّع أن تكون الطبقات التجاريّة القديمة في العراق هي الرافعة الرئيسة للتشيّع. وبقدر تشيّع هذه الطبقة بقدر ما سيكون من المتوقّع أن نجد شخصيات شيعيّة بارزة في المشهد الثقافي، بعيداً عن أيّ رعاية ثقافيّة.

ولكن، بما أنّ مواضع صعود نجم الشيعة تُولّد عندنا انطباعاً قويّاً بأنّ القرن الشيعي قد نبت من أصول ومنابت متباينة، فإنّ علينا ألا نتفاجأ من اختفاء هذا الصعود بسرعة في الأجيال التالية لهذا القرن. لا يقتصر ذلك على المناطق التي لم يكن هذا الصعود الثقافي والسياسي يمتلك فيها جذوراً قويّة. كان اجتماع القوّة السياسيّة بيد الشيعة حدثاً عارضاً وتصادفيّاً بدرجة ما؛ إذ يُمكن للمرء أن يتتبّع جذور سلطة الحمدانيين إلى ما سبقها من تحوّل العرب في البادية السوريّة إلى التشيّع، بعد أن فقد الخوارج جاذبيّتهم (إذ من الواضح أنّ البدو قد شعروا بالحاجة إلى أن يكونوا في موقع المعارضة للسلطة المستقرّة الحاكمة). وعلى نحوٍ غير مباشر، كان للحركة الإسماعيليّة الفاطميّة جذور مشابهة، ولكنّ الصيرورة العمليّة قد نجحت بين بربر المغرب، ولم تنجح عند قرامطة البادية السوريّة. يُمكننا كذلك تتبّع أصول التشيّع البويهي إلى دور الشيعة في إدخال الإسلام إلى سكان الأطراف حول بحر قزوين. وإذا كان ثمّة ما هو مشترك بين هذه الحالات، فهو أنّ الميل إلى مذهب الشيعة، بدلاً من مذهب الخوارج، هو الذي ساد في القرن السابق عند أولئك البعيدين عن مركز السلطة؛ فلما انهارت السلطة المركزيّة، كانت هذه القوى البعيدة هي المؤهّلة للصعود على السلطة. ولكن، مع وصولهم إلى السلطة المركزيّة، لم يعد لدى هؤلاء القادمين من الأطراف سبب وجيه يدفعهم للتمسّك بتشيّعهم. وفي الحقيقة، فإنّ الأجيال الجديدة من هؤلاء القادمين من الأطراف قد أكّدت هذه الحقيقة. لم يكن لصعود الشيعة السياسي ولا الفكري إلا قاعدة شعبيّة ضئيلة؛ ولم ينجح الشيعة خلال فترات تفوّقهم وسيادتهم في اجتذاب الجماهير إلى مذهبهم، وبهذا فإنّ صعود نجمهم كان بحكم المؤقّت.

من جهة أخرى، أسهمت الأعمال الفكريّة والتخيلية الشيعيّة في تلك الفترة في مساعدة الحركة الشيعيّة، أو (بالأعم) الولاء العلويّ، على النفاذ

بعمق إلى دوائر أهل السنّة والجماعة ومخيالهم في القرون التالية. يُمكن أن نعزو نشاط علوم الكيمياء، أو الخيمياء، التي تأسست في الحاضرة الإسلامية على أعمال جابر [بن حيان]، إلى تلك المرحلة (وقد كانت في الأغلب على يد مجموعات إسماعيليّة). في الواقع، كانت تصوّرات المسلمين للتاريخ العام للعلوم تدور حول فكرة وجود أدوار محوريّة للأنبياء القدامى، بوصفهم نقلةَ التعاليم السريّة، وهو ما ينسجم مع تصوّرات الشيعة. ولكن حتّى في ميدان التقوى الشخصيّة، لم يقتصر تأثير الشيعة على الاحتفاء بشخصيّة عليّ وتعظيمها فقط، وإنّما برز تأثيرهم على وجه الخصوص في الانتشار الكبير لكتاب **نهج البلاغة**، الذي جمعه الشريف الرضي، والذي أصبح بمثابة النصّ المقدّس الثانوي بعد القرآن والحديث، حتّى بين عديدٍ من أهل السنّة والجماعة. بعد انتهاء مرحلة صعود الشيعة، ظلّت أعمالهم جزءاً مستمرّاً من التراث المتداول.

عند هذه النقطة، يُمكننا أن نفهم لماذا لم يتمّ هضم الشيعة واستيعابهم ضمن أهل السنّة والجماعة، مثل بعض الحركات الأخرى في ذلك الوقت كالحنابلة والكرامية. بالطبع، تمّ استيعاب الولاء العلوي، بوصفه مخزوناً عامّاً من المشاعر ضمن أهل السنّة والجماعة. علينا أن نُدرك أنّه على خلاف بعض الحركات، كالمعتزلة (التي كانت بالأساس مدرسة في علم الكلام فقط، كان يُمكن لأعضائها أن ينتموا إلى مواقف أخرى في الفقه أو غيره من الجوانب)، فإنّ الحنابلة والكراميّة، مثل الشيعة الاثني عشريّة والزيديّة، قد شكّلوا حركات دينيّة متعدّدة الجوانب، متكاملة مكتفية بذاتها: فقد كان لدى هذه الحركات أشكالها الخاصّة من التقوى، كما كان لها مذاهبها الفقهيّة، وكان لها تصوّراتها الخاصّة عن علم الكلام. ولكنّها في نهاية الأمر لم تكن منفصلة عن المجتمع بالعموم، مهما كانت درجة المنافسة والخلاف بينها وبين غيرها على كسب تأييد العامّة وولائهم. ولكن، يبدو أنّ هناك مسألة بعيدة الأثر فيما يخصّ إمكانيّة الوصول إلى تسوية ما. فإصرار الشيعة على الولاء لإمام معيّن بمعزل عن المجتمع بأكمله جعلهم يشكّلون بالضرورة فرقاً وطوائف مستقلّة حتّى على مستوى الجماهير؛ بحيث حافظوا على منظومة كاملة من المواقف الدينيّة الطائفيّة، وظلوا متمايزين عن الآخرين حتّى عندما كان الآخرون متوافقين جوهريّاً معهم (فقد تبنّى الشيعة في تلك المرحلة

مذهب المعتزلة اللاهوتي؛ ولكنّهم رفضوا أيّ تماهٍ بينهم وبين علماء المعتزلة). إذاً، فقد ظلّت حركات الخوارج (الإباضيّة) والحركات الطائفيّة الشيعيّة (الزيديّة والإسماعيليّة والاثنا عشريّة) هي وحدها المتمايزة عن أهل السنّة والجماعة؛ بمعنى استحالة الجمع بين الانتماء إلى كلا التقليدين من دون أن يُلحِق أحدهما الضيمَ بالآخر.

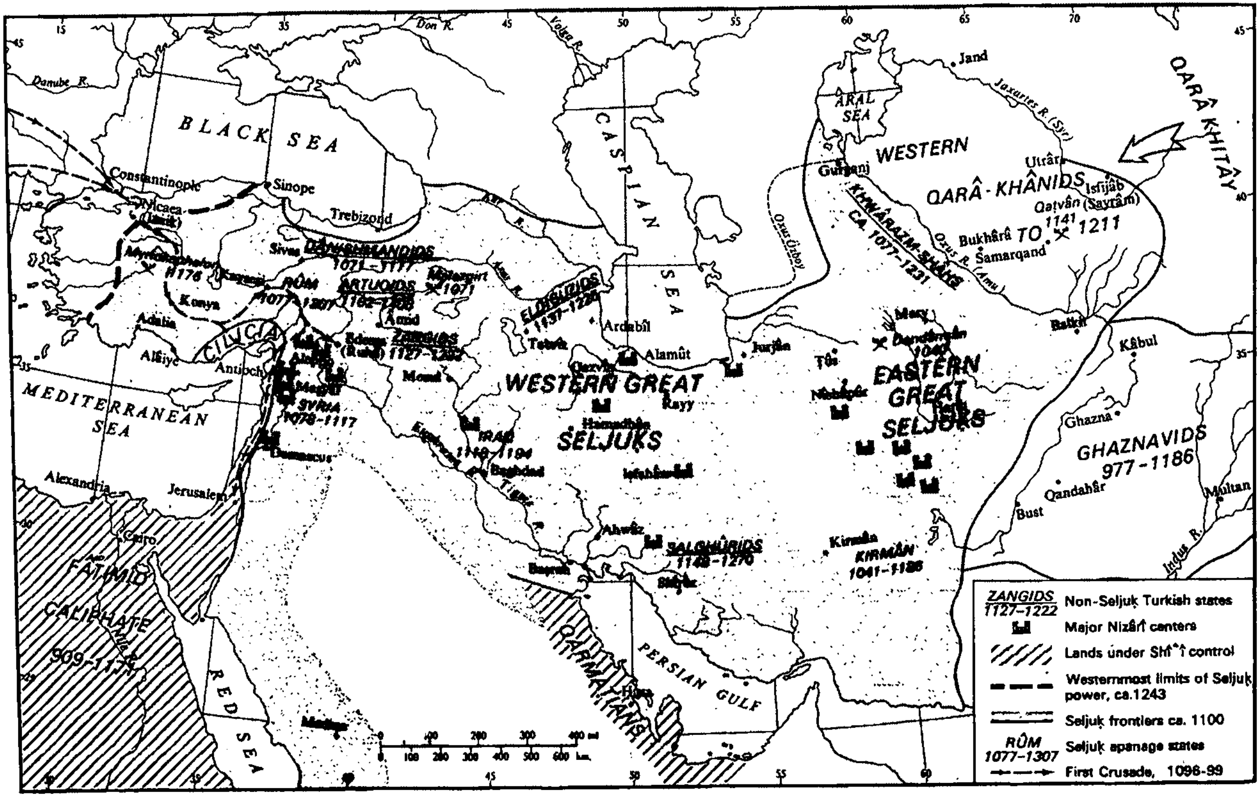
إذاً، فقد اتسع خرق الخلاف على الرقع، وتعذّرت المصالحة في خلافٍ لم يكن بالأساس خلافاً في المذهب الميتافيزيقي أو حتّى في أصول القانون، وإنّما كان في عمقه خلافاً في الشأن السياسيّ والتاريخيّ. وهذه الحقيقة الأخيرة تنسجم مع تأكيد الرسالة القرآنيّة على المسؤوليّة التاريخيّة للمجتمع. لقد بُذلت الكثير من الجهود كما يُقال في أثناء عهد البويهيين لمنح الشيعة الاثني عشريّة اعترافاً في بغداد بوصفهم «جعفريّة»، أي بوصفهم مدرسة فقهيّة موازية للمداس الفقهيّة الأخرى المعترف بها هناك. ولكنّ هذا المسعى كان محكوماً عليه بالفشل منذ البداية: فالخلاف الأساسي بين الشيعة وأهل السنّة والجماعة لم يكن خلافاً في الفقه. وقد ظلّ التشيّع ـ بغضّ النظر عن اتساع تأثير الأفراد الشيعة الكتّاب أو المذاهب الشيعيّة في الإسلام بعامّة ـ هو الوصيّ الدائم على التحدّي الثوريّ الكامن في الإسلام. المضامين المُعارِضة للتشيّع لتصبح مواقف ذاتية شخصيّة، أو لتتخذ شكل الأمل بمستقبل عادل عبر معجزة ما، بخاصّة على يد التجار الأكثر ثراء (تماماً مثلما أصبحت المضامين المعارِضة لأهل السنّة والجماعة محصورةً في أيدي الطبقات المُكرّسة). لهذا كلّه، ظلّ التشيّع مصدراً دائماً للآمال المهدويّة، التي تجلّت بصورة كارثيّة في المراحل اللاحقة.

الدولة الغزنويّة: الدولة التركيّة التالية

تمكّن الغزنويّون في جبال أفغانستان على الحافّة الشرقيّة من المرتفعات الإيرانيّة من إقامة بنية سياسية، كان لها حظّ أكبر من البريق والتألّق مما حظي به السامانيون. لم يدخل سكان هذه الجبال في الإسلام إلا على نحوٍ تدريجيّ، وقد شكّلوا في السابق عماد القوّة السامانيّة في خراسان. تمكنت الحامية العسكريّة من العبيد الأتراك، التي حكمت غزنة في نهاية القرن العاشر، تحت حكم سبكتكين (٩٧٦ ـ ٩٩٧)، من كسب استقلالها مع

تراجع القوّة السامانيّة. سيطر سبكتكين في الغرب على خراسان، وبات حاكمها الاسمي، وتمكن من السيطرة في الشرق على الطرق الموصلة إلى الهند. ثمّ تمكّن ابنه محمود (٩٩٨ ـ ١٠٣٠) ـ الذي تقاسم مع الترك الكارلوك تركة الدولة السامانيّة بعد سقوطها ـ من توسيع إمبراطوريّته في غرب إيران، مزيحاً بذلك القوّة البويهيّة من الريّ، ومضطهداً الشيعةَ فيها. وقد بذل جهداً كبيراً للحدّ من توسّع الترك الكارلوك في حوض نهر جيحون، وعسكر في خوارزم الواقعة إلى الشمال الغربي من مركز نفوذه. ولكنّ ثروة الغزنويين كانت قائمةً بالأساس على سلسلة غارات النهب التي شنّوها على شمال غرب الهند. وقد قام محمود في هذه الغارات بتدمير أعمال فنيّة (بوصفها وثنيّة) ونهب كلّ ما كان متاحاً له من غنائم في تلك المناطق. في معظم تلك المناطق، كانت هجماته مؤقّتة وعابرة، ولكنّه أسّس حكماً مستقرّاً في البنجاب.

تمكّن محمود من بناء إمبراطوريّة شاسعة الأراضي، ولكنّها كانت لا تزال غير مؤمّنة وغير محميّة جيّداً. وهكذا فقد صبّ معظم جهوده على معالجة هذا الخلل وتأمين إمبراطوريّته عبر تعزيز مكانته وهيبته كحاكم. وعلى الرغم من أنّه كسب قدراً كبيراً من الثروة والمجد من خلال حملاته على الهند، التي جعلت منه أسطورة بين المسلمين بوصفه غازياً ضدّ الكفّار، فإنّ سلطته في إيران هي ما منحته على الفور المكانة التي ينشدها؛ وذلك لأنّ سلطته قد باتت تشمل بذلك جزءاً من أراضي «الإسلام القديم» وبات نظام الرعاية الذي يوفّره ـ للعلماء والشعراء الذين كرّسوا أعمالهم للحاكم ـ متوافقاً مع معايير المجتمع الدولي المسلم. كان محمود واعياً بأنّ سلالته حديثة عهد بالحكم (وبأنّ أباه كان عبداً مملوكاً)، ومن ثمّ فإنّه كان يتوق إلى تلقّي لقبٍ تشريفي يخلعه عليه الخليفة (بالطريق الذي شقّه إليه على جماجم أعدائه البويهيين)، والذي كان يأمل بكسب ودّه بالغنائم التي جلبها معه من الهند. ولعلّ جزءاً من نجاحه كان يكمن في جعل دولة الغزنويين مركزاً للثقافة، إضافة إلى كونها مركزاً للثروة والسلطة؛ فقد باتت غزنة على وجه الخصوص (جزئيّاً عبر إجبار بعض الكتّاب على الإقامة فيها) مركزاً لإحياء التقاليد الإيرانيّة، ومحطّ أنظار يردّد صدى الأمجاد الساسانيّة.



الغزنويون والإمبراطورية السلجوقية

ففي بلاط محمود، قدّم الفردوسي كتابه «**الشاهنامه**»، الملحمة الشعريّة التي تستعيد قصص الملوك القدامى في إيران. وعلى الرغم من اعتراض بعض العلماء المتمسّكين بالعربية كالبيروني، أصبحت الفارسيّة هي اللغة المفضّلة (على الرغم من أنّ الحكّام أنفسهم كانوا يستعملون اللغة التركيّة). وبسبب هذا التراث الغزنوي، تمكّنت الفارسيّة في الهند من حجب حضور العربيّة تقريباً، اللَّهُمَّ إلا في ميدان العلوم الشرعيّة الدينيّة.

ولكنّ نجاح محمود في بناء مشروعه هذا كان نتيجة عارضة تولّدت من اجتماع عبقريّته العسكريّة مع الوضع السياسي المائع في إيران. ويبدو أنّه كان مهتمّاً أكبر الاهتمام ببناء سلطة واسعة الأراضي. كانت إدارته قاسية في كثير من الأحيان، إذ أثقلت فروضُها كاهلَ بعض الشرائح إلى درجة مدمّرة، على الرغم من أنّه حاول قدر الإمكان متابعة التقليد الساماني، مع إدخال بعض التعديلات عليه. ويبدو أنّه كان يرى أنّ اعتماد السلطة على الطائفيّة الدينيّة المتعصّبة أمرٌ أكثر أهميّة من اعتمادها على الإدارة العادلة: فقد اضطهد بقسوة كلّ من اعتبرهم أهلُ الحديث من حوله مهرطقةً ومبتدعة، بخاصّة الشيعة والكرّاميّة، الذين كان أبوه سبكتكين يُحابيهم. (من جانب آخر، لم يكن محمود ملتزماً بالدين التزاماً صارماً: فقد استعمل القوات الهندوسية التي جنّدها من الهند، بل والهندوس بالعموم، في معاركه ضدّ المسلمين الذين قاوموه).

منذ زمن محمود، كان من الواضح بأنّ الترك السلاجقة يصعب قيادهم في خراسان. وقد خسر ابنه مسعود (١٠٣١ ـ ١٠٤١) سيطرته عليهم في نهاية الأمر؛ إذ لم يستطع أعيان مدن خراسان، الذين أثقلت الضرائب كاهلهم تجاهل ما يجرّه الرعاة من تخريب ونهبٍ لمزارعهم؛ وهكذا فقد سحبوا ولاءهم من غزنة، وعقدوا ترتيباتهم مع القادة السلاجقة. بعد معركة دانداناقان الطويلة والصعبة (١٠٤٠)، تخلّى مسعود عن خراسان نهائياً وبحث عن معقلٍ له في الهند؛ وكان ذلك بمثابة الاعتراف بدمار إمبراطوريّة أبيه محمود.

تخلّى خلفاؤه التالون عن جميع الولايات والمقاطعات في غرب جبال أفغانستان؛ ولكنّ عهد إبراهيم (١٠٥٩ ـ ١٠٩٩) شهد فيما يبدو حالة من الانتعاش وسط هذا الانهيار، إذ ظهر مبدأ سياسيّ قابل للحياة، لدعم حكم

ما بقي من سلطة الغزنويين. أخذت الدولة الغزنويّة بعد خسارتها خراسان تعتمد على المقاتلين المسلمين من سكان إقليم الجبال كعماد لقوّتها العسكريّة، وباتت تعتمد على أبناء السهول الهنديّة في البنجاب كعماد لثروتها الضريبية. بحلول منتصف القرن الثاني عشر، سقطت معاقل القوّة الغزنويّة على يد البدو الترك الأوغوز [المعروفين في الكتابات العربيّة باسم الغزّ] والإيرانيين الغوريين، في المنطقة الجبليّة المليئة بالغابات. في ظلّ هذه الضغوطات، تمّ نقل العاصمة إلى لاهور، المركز الطبيعي لجمع الضرائب في البنجاب، وسط سكان معظمهم من الهندوس. غير أنّ الغوريين تمكّنوا من السيطرة على غزنة في ١١٧٣، ثمّ على لاهور في ١١٨٧، وأعادوا بناء النمط الغزنوي، إنما بهيئة واسم جديدين.

كانت القوّة المحرّكة للدولة الغزنويّة في مراحلها المتأخّرة، ثمّ لخلفائها من الغوريين، هي فكرة أنّ الحروب المستمرّة على الهند، بل وحكم مقاطعاتها إن أمكن، هو ما يُشكّل عماد الجهاد، الحرب المقدّسة ضدّ الكفّار؛ ومن ثمّ فإنّ هؤلاء الجنود المسلمين كانوا بمثابة الغزاة gâzîs(*) والأبطال الدينيين في هذه الحرب. بالطبع، كان بإمكانهم تجنيد المتطوّعين من أراضي المسلمين البعيدة عند الحاجة. إذاً، فبينما أسّس الفاطميّون دولة جديدة لمحاولة استعادة الوحدة القديمة لدار الإسلام، بنى الغزنويّون دولتهم على أساس توسيع أراضي المسلمين الحاليّة. لاحقاً، عندما بات الجزء الأكبر من الهند خاضعاً لحكم المسلمين، لم يعد بالإمكان تكرار هذا النمط(٥).

السلاجقة: الإمبراطوريّة التركيّة ووحدة المسلمين

ربما تكون محاولة السلاطين السلاجقة هي أقرب محاولات استعادة وحدة المسلمين إلى النجاح، ذلك أنّ مبدأ وحدة الدولة الإسلاميّة كان لا

(*) اتخذت لفظة «غازي» دلالة مخصوصة عند الترك عندما تحوّلت إلى لقب تشريفيّ يُسبغ على الأبطال الفاتحين وعلى السلاطين العظام (المترجم).

(٥) Clifford E. Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963).

وهي دراسة عظيمة الجهد وكثيرة التفاصيل حول الظروف الاجتماعيّة، ولكنّها محدودة زمنياً، وهو ما يُشير إليه عنوان الدراسة بوضوح.

يزال يتمتّع بشيء من القوة والحيويّة في الأراضي القريبة من بغداد، حيث أسّس السلاجقة دولتهم. ولكنّ النتيجة الأكثر أهميّة لمشروعهم قد تمثّلت على خلاف مأمولهم في إرساء بعض الخطوط العريضة الجديدة التي رسمت ملامح النظام الاجتماعي الدولي الجديد، الذي كان له أن يحلّ محلّ نظام وحدة المسلمين السابق.

مع انهيار سلطة السامانيين في خراسان بعد عام ٩٩٩، ثبت بأنّ الغزنويين لم يكونوا قادرين ـ بالاعتماد على جنودهم من العبيد الترك أو حتّى بمساعدة الغنائم التي تحصّلوا عليها في الهند ـ من استعادة قوّة الإمبراطوريّة السامانيّة. كانت القبائل التركيّة التي يواجهونها تجمّعات متمرّدة من الرعاة البدو من القسم المعروف باسم الغزّ، وهو لقب كان يُطلق في الوقت نفسه على الترك القاطنين شمال بحر آرال، ثمّ بات يُطلق (بعد أن تمكّنت بعض العشائر في المنطقة من استلام دفّة القيادة في المناطق الجنوبيّة) على الترك الرعاة في حوض ما بين النهرين. أخيراً، بات يُطلق على التجمّع الذي عبر إلى جنوب نهر جيحون اسم «السلاجقة»، تيمّناً باسم العائلة القائدة والمُغامرة، أي العائلة السلجوقيّة. كان السلاجقة يأملون بالانتفاع بأقصى درجة ممكنة من المناطق المحاذية لمناطق تجوّلهم، ولم يكونوا يسعون في البداية إلا إلى إخضاعها بصورة مؤقّتة. منذ عام ١٠٣٧ وما تلاه، تمكّن قادة السلاجقة، طغرل بك وأخوه جغري بك، من السيطرة على مدن خراسان، ونصّبوا أنفسهم حكّاماً لها، فأصبحوا بذلك الجباة الرسميين للضرائب فيها. وبعد أن هزموا مسعوداً الغزنوي (١٠٤٠)، تمّ الاعتراف بهم كحكّام رسميين في خراسان كلّها. وقد كان ذلك يعني بالنسبة إليهم أن يسعوا لتحقيق مشروع أكبر من مشروع أسلافهم.

لم يكن قد مضى وقت طويل على تحرّك فرق السلاجقة إلى خراسان في الجنوب من السهوب الشماليّة الجافة، التي تمتدّ على أراضٍ شاسعةٍ من دون تنمية زراعيّة منظّمة يُمكن للمدن أن تعتمد عليها، وفي تلك السهوب كان الرعاة بالمجمل متحرّرين من القيود التي تفرضها الحضارات الزراعيّة عادةً. ولكنّ العديد من هذه الفرق قد عملت كفرق مساعدة للحكام الترك في المناطق الواقعة وراء نهر جيحون، بخاصّة جيوش الكارلوك القراخانيين. وعلى خلاف القبائل التركيّة الخارجة عن سيطرة دول المسلمين، تحوّلت

معظم فرق السلاجقة إلى الإسلام. وصل السلاجقة إلى السلطة بوصفهم من أهل السنّة والجماعة، وأظهروا احتراماً كبيراً لشيوخ الصوفيّة في جميع الأمكنة التي تبوّؤوا السلطة فيها. جمع السلاجقة بين الروح المستقلّة والقدرة على التفاوض والوصول إلى تفاهمات مع المجتمعات المدينيّة. خلال سنوات قليلة، وبعدما نظّموا رجال القبائل في جيوش منظّمة، تمكّنوا من مدّ حكمهم إلى العديد من الولايات والمقاطعات الإيرانيّة؛ وبهذا أصبح رجال العائلة السلجوقيّة سادةً وحكّاماً لهذه الولايات.

استطاع طغرل بك، الذي أصبح القائد السلجوقي الأعلى، احتلال الولايات الرئيسة في غرب إيران، وتمكّن من الوصول إلى اتفاقٍ مع الخليفة، القائم [بأمر الله] (١٠٣١ ـ ١٠٧٥)، ثمّ تمكّن بحكم أنه سنّيٌّ من أن يحلّ محلّ السلطة البويهيّة في بغداد (١٠٥٥). عقب ذلك، سرعان ما سقطت بقيّة الأراضي البويهيّة في قبضته. عيّن طغرل بك [أبا نصر] الكندري وزيراً له. وهو سنّي متعلّم كان أحد رجال الخليفة سابقاً. مُنح زعماء القبائل السلجوقيّة مكانة كبيرة وباتوا بمثابة معاوني الخليفة في جميع أنحاء دار الإسلام. بهذه الطريقة، كانت ثمّة تأكيد على أحقيّة الخلافة بالسلطة والمكانة العليا، أما السلطة العسكريّة فقد تمّ تنظيمها والاعتراف بها، مع وضع مجموعة من الالتزامات التي ينبغي أن تضبط تعسّفها واعتباطيّتها. أقام السلاجقة علاقة مميّزة بالخليفة وبمؤسسات أهل السنّة والجماعة. ولكن، سرعان ما بدأ القائم [بأمر الله] يشكّك فيما إذا كان قد استفاد من هذا التبدّل في طبقة السادة؛ ذلك أنّ الكندري قد عمل على إبقاء الخليفة خاضعاً لسلطة القادة العسكريين الجدد. ولكنّ التسوية كانت قد ضبطت إيقاع الإمبراطوريّة الجديدة. نظريّاً، كانت الدولة الجديدة تمثّل سعي المسلمين للوصول إلى وحدة سياسيّة في الأراضي المركزيّة، ولكنّ هذا المسعى بات يستمدّ إمكانيّته العمليّة من القوّة العسكريّة للرعاة الترك.

مثل حال الترك الكارلوك في حوض نهر جيحون، كان للسلاجقة مزيّة يمتازون بها على الدول التي تعتمد على الجنود العبيد، ألا وهي وجود قاعدة طبيعيّة لقوّتهم العسكريّة تضمن ولادة أعداد جديدة من الجند وتنشئتهم بما يتلاءم مع دورهم المنتظر، وهذه القاعدة هي حياة الرعاة الفرسان المعتمدين على قطعان أغنامهم. لم تكن هذه القوّات بحاجة إلى تجنيد أو

إلى تدريب جديد على يد قائد بارع. ولكنّ هذه المزيّة قد حملت معها مساوئها أيضاً، فقد كان هؤلاء أصحاب إرادة ذاتيّة عصية على الإخضاع. ومن ثمّ، فحين أصبح سيّد الرعاة هو الحاكم الأعلى وجامعَ الضرائب من الأراضي الزراعيّة، بدأ الرعاة بنقل قطعانهم في كلّ المراعي التي يرونها واعدةً؛ لم يجرؤ قادتهم على ردعهم، وإن كانوا قد حاولوا توجيههم.

تحرّكت العديد من فرق الرعاة باتجاه الغرب والشمال من خراسان (ومن حوض نهر جيحون)، ودخلوا إلى المناطق الجبليّة المرويّة جيّداً جنوب بحر قزوين، وتملّكوا جميع الأراضي التي تركها أصحابها. في بعض الأحيان كانوا يغتصبون أراضي المزارعين حين يقاومونهم؛ وقد تمّ انتزاع العديد من الأراضي الزراعيّة الهامشيّة بهذه الطريقة. كان طغرل بك مجبراً على مسايرة قومه إذا ما أراد الحفاظ على ولائهم له، وقد حاول منع تدمير المزيد من الأراضي الزراعيّة التي تشكّل عماد الاقتصاد القائم على الضرائب، بل وحاول تشجيع الرعاة (على الرغم من أنّ العديد من الترك كانوا بالكاد مسلمين) على مهاجمة الشعوب غير المسلمة في منطقة القوقاز لصالح المسلمين؛ وقد خضعت تلك الشعوب بمجرّد سقوط حكوماتها القائمة. من المرتفعات الأرمنيّة، بدأ الرعاة بالتسلسل عبر الجبهات البيزنطيّة غير المحصّنة جيّداً باتجاه الأناضول. لاحقاً، تعزّز وجود هؤلاء الرعاة بالقوّة العسكريّة، التي أكّدت عجز الحكم البيزنطي عن التحكّم بهذه الموجة الجديدة من الرعاة. مع توجه أنظار السلاجقة (تحت حكم ألب أرسلان، الذي خلف طغرل بك) نحو احتلال سوريا، رأى السلاجقة أنّ خاصرتهم اليمنى مهدّدة بالبيزنطيين، ومن ثمّ فقد كان محتّماً عليهم أن يواجهوا القوّة البيزنطيّة. في معركة ملاذكرد، شمال بحيرة وان، في عام ١٠٧١، انكسرت شوكة الجيش البيزنطي وانهارت الجبهة التي كان يحميها تماماً. قامت القوّة الرئيسة للسلاجقة بالمضيّ قدماً في إخضاع سوريا المسلمة، ودحر القوّة الفاطميّة وجمع الضرائب بدلاً منها؛ وفي نفس الوقت، هاجمت المجموعات القبليّة التركيّة الأناضول المتروك من دون حماية، بحثاً عن مراعٍ أفضل، وحافظوا على وجودهم وسط السكان المعادين لهم بفضل القوّة المسلّحة. في عدد من المناطق، تضرّرت الزراعة بشكل كبير؛ هرب المزارعون إلى المدن، ولم يقبلوا بالعمل إلا في المزارع المحاذية

لأسوارها، أو حاولوا الانخراط في مهن المدن المختلفة، التي كانت تعاني حالة من التراجع هي الأخرى. أرسل زعيم السلاجقة أحد أقربائه ليكون ممثّلاً للسلطة الشرعيّة للمسلمين هناك، من دون أن يكون قادراً على فعل ما يتجاوز هذا الدور؛ إذ لم يكن من الممكن تبنّي الأنماط الإداريّة الإسلاماتيّة في مناطق غريبة كهذه.

تولّى الوزيرُ العظيم نظام المُلْك وزارة الدولة السلجوقية بعد الكندري، وبات حاكماً لإمبراطوريّتهم في ظلّ القيادة العسكرية لطغرل بك ثمّ ألب أرسلان (١٠٦٣ ـ ١٠٧٢) وخليفته [جلال الدولة] ملك شاه (١٠٧٢ ـ ١٠٩٢). كان نظام الملك فارسيّاً تقيّاً من أهل السنّة والجماعة، تلقى تدريبه في الإدارة الغزنويّة في خراسان، حيث كان التراث البيروقراطي منذ الأزمنة الساسانيّة، مروراً بأزمنة الخلافة العليا وعهد السامانيين لا يزال سليماً تقريباً بخلاف ما حصل في المناطق الغربيّة من خراسان. وقد استجلب هذا الوزير روحاً جديداً إلى إدارته، روحاً ربما لم يفهمها قادته الترك وإن كانوا قد احترموها: إنّها الرغبة في استعادة المؤسسات الإيرانيّة السياسيّة القديمة في جميع أنحاء الإمبراطوريّة، بما تحمله من استقرار ومن عدالة مساواتيّة، عبر سلطة رجال القبائل الترك السذّج والطيبين. وبما أنّ المؤهّلين للعمل في إدارته كانوا بالضرورة من الفرس الذين يشتركون معه في الإيمان بهذا النموذج، لم يكن ثمّة توجّه تركي واضح منافس، بل كان الأتراك يُعطونه ما يُريد سواء أفهموا مُراده أم لا. وقد ركّز نظام الملك على جملة من المشاريع لإعادة التنظيم السياسي والاجتماعي، فشل بعضها ونجح بعضها الآخر بطرائق غير متوقّعة.

كان الهدف الرئيس لنظام الملك فيما يبدو هو إعادة بناء الهيكل البيروقراطي للساسانيين المتأخّرين ولأزمنة الخلافة العليا، كما تمثّل في ظلّ الإدارة الغزنويّة. كان ذلك يعني مركزة السلطة في الإدارة الإمبراطوريّة على حساب السادة والنبلاء المحليين؛ ويبدو أنّ هذا المسعى قد باء بالفشل. ربما يُمكن المحاجّة بأنّ هذا الفشل كان محتوماً، لأنّه لم يعد من الممكن استعادة أنظمة الريّ في سواد العراق. وقد رأينا سابقاً أنّ ذلك يعود إلى أسباب جيولوجيّة وبيئية قلّصت من مردود السواد الزراعي. وحتى لو لم يحدث ذلك، فإنّ طبيعة الحياة المدينيّة الزراعيّة وقد وصلت إلى ذروتها، قد

جعلت من استعادة بنية حساسة ودقيقة مثل اقتصاد السواد أمراً شديد الصعوبة: فقد بات تنظيم الزراعة يعتمد كلّياً على الترتيبات المدنيّة، ومن ثمّ فإنّ تغيير هذه الترتيبات يُمكن أن يُؤدّي إلى تراجع الزراعة إلى مستوى أدنى من مستواها الأصلي (ومن ثمّ إلى ضياع الأساس الذي قامت عليه الاستثمارات الزراعيّة التي أوصلت الإمبراطوريّة إلى النماء والازدهار). كما أنّ تراكب الاقتصاد الرعوي المتزايد على البنية الزراعيّة الموجودة سابقاً في المنطقة قد جعل استعادة السواد كمصدر للدخل المالي أمراً أشدّ صعوبة. ولكنّ محاولات استعادة السلطة المركزيّة أثمرت نتائجها الخاصّة.

كانت إحدى نتائج نقص الموارد الماليّة المركزيّة هي ضعف السيطرة البيروقراطيّة على الجيش. مثّلت استعادة نظام البريد ـ خدمة الاستخبارات والمعلومات المركزيّة ـ إحدى المسائل الحساسة والمركزيّة لنظام الملك، لما يُتيحه ذلك للمركز من متابعة الأحداث ومراقبتها في كلّ مكان بشكل مستقلّ عن الولاة والحكّام المحليين، ومن ثمّ فإنّها تتيح له التحكّم بشؤون الحياة اليوميّة المختلفة. تمّت مأسسة البريد؛ ولكنّ الطابع العسكري الصلب للنظام التركي الحاكم قد أحبط هذه الخطّة: بحيث لم تستمرّ خدمات الاستخبارات بشكل جيّد. بدلاً من ذلك، كان سلاطين السلاجقة يعتمدون على قوّاتهم المنتشرة التي تتيح لهم التحرّك لسحق أيّ تمرّد بمجرّد ظهوره، من دون أن يكون للسلطة المركزيّة سوى سلطة ضئيلة فيما يتعلّق بالغزو والفتوحات المباشرة. ويبدو أنّ خضوع قادة القبائل للرقابة المدنيّة (بما في ذلك خدمات الاستخبارات) كان بمثابة إهانة لا يُمكن احتمالها من قبلهم. لم يكن هناك أي عنصر سياسي من غير الجنود الترك يملك قوّة كافية ليتجاوز الحسّ القبلي بمسائل الشرف (فحسّ الشرف هذا كان في الواقع هو عماد القوّة السلجوقيّة).

على الرغم من هذا الضعف تمكّنت الإمبراطوريّة في عهد نظام الملك من مدّ نفوذها وسلطتها إلى درجة تقترب من الحكم الملكيّ المطلق الشامل الذي كان يحلم به، من ناحية امتداد هيمنتها وقدرتها على قمع الثورات وإجهاض الاضطرابات العسكريّة في المنطقة. كان ألب أرسلان ونظام الملك يشتركان في المشروع السياسي ذاته على الأرجح، ولكنّ نظام الملك لاحقاً سيطر على ابن ألب أرسلان ملكشاه (١٠٧٢ ـ ١٠٩٢)، وتمكّن من

إعلاء مجد عرش ملك شاه ودعمه بالاستقرار. في عهده، تمكن السلاجقة من السيطرة على المدن المقدّسة في الحجاز، بل وتمكّنوا من مدّ حكمهم إلى اليمن في الجنوب، على الرغم من أنّ الفاطميين قد استمرّوا في حكم مصر. في اتجاه آخر، تمكّن السلاجقة من السيطرة على الحكّام الترك الكارلوك القراخانيين في حوض نهري سيحون وجيحون، بل وفرض ملك شاه معايير حكومته وصولاً إلى كاشغر، عبر الجبال الواقعة على الحافة الغربيّة لحوض تاريم.

ولكن، كلما توسّعت الإمبراطوريّة، قلّت قدرتها على الاعتماد على القوّات القبليّة. في وقت مبكّر، اعتمد السلاجقة أيضاً على الجنود العبيد الترك مثلما فعلت الدول السابقة لهم. ولكن في زمن ملكشاه، وعلى الرغم من تخوّف نظام الملك الذي أوصى بضرورة الحفاظ على ولاء البدو الترك، بات هؤلاء الجنود غير الرعاة هم عماد الإمبراطوريّة. بحكم طبيعة الحكم الملكيّ، ضعفت الروابط الرعويّة القديمة. وقد كان نظام الملك نفسه تجسيداً حيّاً لذلك. فعلى خلاف رجال القبائل الترك من غير السلاجقة، وفي خضم توسّع القوّة الإمبراطوريّة، تمكّن نظام الملك من تعيين عدد من أبنائه وأحفاده في مواقع المسؤوليّة، وبوّأهم المناصب البيروقراطيّة المختلفة في أرجاء الإمبراطوريّة، وهكذا باتت عائلته تمثّل البنية الإداريّة المكمّلة للبنية العسكريّة التي تفرضها العائلة السلجوقيّة. كان نظام الملك وعائلته محلّ غيرة الترك وحسد الفرس على السواء، وتزايد احتجاج الملك الشاب على سيطرة وزيره. ولكنّ الوزير بقي في موقع السلطة إلى وفاته (وهو عجوز) باغتيال دبّره بعض أعدائه في البلاط، وإن كان يُقال بأنّه قد تمّ على يد مجموعة من المتمرّدين الإسماعيليين المعادين للإمبراطوريّة السلجوقيّة. توفّي ملكشاه بعد وفاة نظام الملك بأسابيع، وبدأت إمبراطوريّة السلاجقة بالانهيار.

العلماء والأمراء في النظام السياسي الدولي

على الرغم من أنّ محاولة نظام الملك تأسيس القوّة السلجوقيّة على المبادئ السياسيّة الإيرانيّة للملكيّة المطلقة قد فشلت، إلا أنّ سياساته قد أسهمت في بروز طبقتين اجتماعيّتين أساسيّتين أدّتا دوراً كبيراً في النظام الدولي الناشئ في المراحل الوسيطة. هاتان الطبقتان هما طبقة **العلماء**

الدينيين، وطبقة القادة العسكريين، **الأمراء**. شكّل العلماء والأمراء معاً عماد السلطة وأساسها في المجتمع الجديد، وذلك بالأخصّ لقلّة اعتمادهم على البُنى السياسيّة الرسميّة(٦).

كان الهدف الثاني لنظام الملك ـ وهو هدف مكمّل لهدفه الرئيس باستعادة الحكم الملكيّ المركزيّ المطلق ـ هو تطوير جهاز من الإداريين من أهل السنّة والجماعة ليكونوا عماد البيروقراطيّة المركزيّة التي كان يأمل بها. في ظلّ حكم الخلافة العليا، كان الكادر المدني، **كالأدباء**، يمثّل وجهة نظر البلاط، التي كانت في كثير من الأحيان متباينة تبايناً كبيراً عن وجهة نظر العلماء، حتّى لو كان هؤلاء الأدباء من السنّة. وفي أحيانٍ كثيرة كان هؤلاء من الشيعة، فكان رفضهم لهذا الجسم الدينيّ أشدّ استحكاماً وصراحةً. كانت تصوّرات أهل الشريعة والجماعة تتحكّم بالمزاج الشعبي في بعض المدن، كما كانت تحظى بالاحترام في دوائر الحكم. ولكن، بين المفكّرين، لم يكن هذا التوجّه هو بؤرة الاهتمام الرئيسة. فقد كان العلماء أصحاب حقل اختصاص واحد من بين مجموعة حقول أخرى: فتلاميذهم كانوا هم المؤهّلين لشغل منصب القضاء، في حين كان الأطبّاء من تلاميذ **الفلاسفة**، وكان كتّاب الرسائل المنمّقة للدولة ممن تدرّبوا كإداريين. أكّد العلماء على صدارتهم الفكريّة وسيادتهم باسم الإسلام، ولكنّ فرض ذلك لم يكن بالأمر الهيّن ولا اليسير. أما الآن، فقد توفّرت أداة جديدة للتعبئة والتلمذة ساعدت في ترسيخ هذه الصدارة والسيادة، وساعدت على تعزيز رؤيتهم بين الإداريين.

في القرن العاشر، في خراسان، كان العلماء الكرّاميّون، بنظامهم الديني الشامل وحماستهم الدعويّة لمذهبهم، غير راضين عن أشكال تنظيم التدريس في المساجد العامّة ـ وكذلك حصل مع الشافعيّة من بعدهم ـ ومن

---

(٦) تعني لفظة «الأمير» بالأساس القائد العسكري، أو المسؤول عن أيّ جسم أو حامية عسكرية؛ لاحقاً باتت لفظة الأمير تطلق على من يحكم مدينة أو ولاية استناداً إلى حاميته العسكريّة. وقد أصبح هذا اللفظ هو الأكثر عموميّة لوصف الحكّام المسلمين، سواء أكانوا مستقلين أم لا (أما السلطان فيجب أن يكون مستقلَّ السلطة إلى درجة كبيرة). استعملت اللفظة كنوع من التشريف للعديد من الشخصيات الأخرى، مثل أبناء الحكّام. ولكنّ ترجمة الأمير إلى prince في الإنكليزيّة الحديثة مُضلّلة بشكل كبير.

ثمّ فقد بدؤوا ببناء مؤسسات خاصّة ليُدرّس فيها العلماء الراسخون. وكانت هذه هي **المدارس**، التي كانت (بما هي مؤسسات دينيّة) تتمركز حول مكان للصلاة، ومن ثمّ فإنّها على نحوٍ ما كانت مساجد أيضاً. إضافة إلى ذلك، كانت المدارس تخصّص أمكنةً لإقامة المعلّمين والتلاميذ وتوفّر مكتباتٍ لهم. في بعض الأحيان، كانت هناك غرف للتلاميذ وشقق للأساتذة. في هذه المدارس، بات من الممكن إقامة أنظمة واسعة من التعليم تقوم على علوم أهل السنّة والجماعة ومذاهبهم الفقهية، وإن لم تكن منحصرة فيها بالضرورة. ربما تأسّست المدارس في بداية الأمر كوسيلة لدعم مذهبٍ أو طائفةٍ ما في مواجهة المذاهب والطوائف الأخرى (فالشافعيّة على سبيل المثال أرادوا تقديم مثل هذا النوع من التدريب والتعليم ليجعلوا مدرستهم تتفوّق على مدارس الكراميّة والأحناف، بل والإسماعيلّيّة، التي كان لها نظامها الفاعل في تدريس تعاليم الدعوة الباطنيّة). ولكنّ النتيجة النهائيّة لنموّ هذه المدارس كانت منح جميع علماء الشريعة مكانة مرموقة أكثر من ذي قبل.

تمكّن الوزير، نظام الملك (الذي كان شافعيّ المذهب، وكان قد درس العلوم الشرعيّة قبل التحاقه بالسلك الإداري ككاتب) من نشر فكرة **المدارس** في مناطق نفوذ السلاجقة. وقد كانت أبرز هذه المدارس هي تلك التي أنشأها هو بنفسه (١٠٦٧)، وهي المدرسة النظاميّة في بغداد، التي تعلّم فيها معظم العلماء البارزين في الأجيال التالية. كانت المدارس تتلقّى أوقافاً وهبات كبيرة، ومن ثمّ فإنها كانت قادرةً على توفير امتيازات كبيرة للتلاميذ والأساتذة فيها. وبما أنّ هذه المدارس كانت تحظى بتفضيل الدولة، كان المتخرّجون منها يضمنون مناصب لهم في مجالات الشريعة، كالقضاء وما شابه ذلك. كانت كلّ مدرسة متخصّصة في مذهب فقهيّ معيّن (لاحقاً، بات من المعتاد أن يكون لكلّ مذهب من مذاهب أهل السنّة والجماعة مدرسته الخاصّة). ولكن، وعلى نحوٍ تدريجيّ، أصبح من الممكن في كلّ مدرسة من المدارس الكبرى تقديم أنواع مختلفة من التدريس التي تتيح للعلماء أيضاً تأهيل تلاميذهم ليصبحوا موظّفين بيروقراطيين حكوميين. وهكذا فقد بات الكتبة والموظفون جميعاً يتلقّون تدريباً مسبقاً على هذا العمل. ولكنّ خريجي هذه المدارس كانوا أيضاً يحظون بمكانة اجتماعيّة كبيرة تجعل لهم دوراً

رئيساً في ضبط إيقاع الحياة الفكريّة حتّى في المجالات التي تتجاوز حدود المسائل الفقهيّة الدقيقة.

لم تكن هذه المدارس، كما اتضح مع الوقت، مكاناً لتزويد البيروقراطيّة المركزيّة بالقيادات؛ غير أنّها خدمت قضيّة وحدة المسلمين بطريقة مختلفة؛ فمع انتشار المدارس على طول الحاضرة الإسلامية، أمكن من خلال أشكال التدريس الموحّدة نسبيّاً تدعيم روح التضامن بين علماء أهل السنّة والجماعة، وتقوية شوكتهم وجعلهم أكثر استقلالاً عن الظروف السياسيّة المحليّة. هكذا، أصبحت المدرسة بيئة مهمّة لإدامة التجانس في المجتمع المسلم الذي بدأ مع مجتمع المدينة الأوّل بطريقة أكثر مؤسساتيّة. في زمن المروانيين، تمّ الحفاظ على روح التضامن هذه بين شريحة محدودة من أعضاء الطبقة الحاكمة، وفي الأزمنة العباسيّة كان عماد هذا التضامن هو طبقة العلماء في المساجد، بوصفهم امتداداً لسلاسل رواة الأحاديث وروابط الأساتذة والتلاميذ الممتدّين عبر الأجيال. أما الآن، مع فقدان الإطار السياسي لدولة الخلافة ونهاية الدور المركزي لبغداد، كانت ثمة حاجة مُلحّة لمواجهة خطر التفكّك والانحلال. استمرّ الشكل الرسمي للمدارس في أداء مهمّة الحفاظ على الوحدة الأساسيّة لتراث المجتمع الممتدّ من محمد، القائم على المواجهة الشخصيّة مع الله في جميع جوانب الحياة التي يعيشها هذا المجتمع.

أصبح لهذه المؤسسات الوقفيّة حصّة كبيرة في النظام الاجتماعي القائم، وباتت بمثابة أحد أركانه، ومن ثمّ فقد ضعف الدور المعارض للعلماء في الحياة السياسيّة بدرجة كبيرة. ولكنّ ذلك قد أسهم، في الوقت نفسه، في استقلال العلماء وكلّ نظام الشريعة استقلالاً واضحاً وحاسماً عن الحكّام العسكريين، الأمراء. تضاءلت أهميّة معارضة الحاكم الظالم عند أهل الحديث، ولم يقم بقيّة أهل الجماعة باستعادة هذا الدور وإحيائه بقوّة. فقد بات من المسلّم به بأنّ الأمير هو من يُعيّن القاضي، ولكنّ القاضي يجب أن يكون خريجاً من إحدى هذه المدارس، وأن يكون مُجازاً من قبل علمائها. وقد تمّ التعبير عمّا تبقّى من تصوّر المسؤوليّة الاجتماعيّة لجميع المسلمين (الذي يعبّر عنه مفهوم فرض الكفاية) من خلال الانفصال ضمنيّاً عن الأمراء. فبغضّ النظر عن تعاون العلماء مع الأمراء، بات من الواضح

بأنّ الانفصال بين تقليد المسلمين المثالي وتقليد المسؤوليّة السياسيّة ـ وهو الانفصال الذي ظهرت إرهاصاته في زمن النبيّ، وتمفصل وتوضّح في زمن المروانيين، وتعزّز في زمن العباسيين ـ قد بات انفصالاً مُسلّماً به الآن، وبات يتمظهر في حالةٍ من الاستقطاب في مؤسسات المسلمين بين مؤسسات الشريعة ومؤسسات الأمراء.

مع نموّ المدارس واتساع نطاق توجّهها، تحقّق الانتصار النهائي للعلماء، الذين كانوا عازمين على تجاوز كونهم مجرّد نقلة للحديث وعلوم الفقه، ليُغطّوا مساحة أوسع من المشكلات الفكريّة. وهكذا، أصبح علم الكلام، بصورتيه الأشعريّة والماتريديّة (وما يرتبط بهما من مذاهب فقهيّة شافعيّة وحنفيّة على التوالي) جزءاً أساسيّاً مما يتعلّمه العلماء، على الرغم من اعتراضات الحنابلة. وبقبول أهل السنّة والجماعة بعلم الكلام، تطوّر هذا العلم ليصبح ممثّلاً لجزء كبير من الحياة الفكريّة العامّة، التي يتجاور فيها مع **الفلسفة** والتصوّف، إضافة إلى مجموعة مختلفة من التقاليد الأدبيّة والتاريخيّة التي تنتمي إلى مجال **الأدب**، وكانت كلّ هذه الأشكال حاضرةً ومتجاورة معاً في الكتب وبين أهل العلم والبيان. لقد رأى نظام الملك ذلك، أو لعلّه توقّع الإرهاصات الأولى لتلك الصيرورة التي أخذت (في بعض المناطق) نحو قرنين قبل أن تصل إلى تحقّقها الكامل. ولكنّه عزّز وشجّع التعليم المنظّم والممنهج للعلم الشرعي.

أخيراً، أسهمت السياسة الثالثة لنظام الملك في إرساء نمط حكم الأمراء العسكريين، حكّام الأقاليم، الذين استولوا في نهاية المطاف على السلطة المركزيّة التي كان يهدف لحمايتها، وأصبحوا هم رعاة مدارس العلماء. وقد كانت مساهمته في ذلك أنّه جعلهم مستقلّين تدريجيّاً عن النظام المدني الحاكم، على الرغم من أنّه كان يأمل بنتيجة معاكسة لذلك.

بعد أن استقرّ هذا الحكم العسكري، باتت إحدى سماته الرئيسة هي منح إيرادات أراضٍ معيّنة مباشرةً للمسؤولين العسكريين الأفراد، من دون تدخّل من الإدارة المدنيّة. أصبح هذا الشكل من الترتيب شائعاً ومباشراً على نحوٍ متزايد، خاصّة في الأراضي البويهيّة في الهلال الخصيب، بحيث أصبحت خزينة الدولة أقلّ فعاليّة. (أصبحت هذه العمليّة بمثابة حلقة مفرغة،

فقد تمّ اللجوء إلى خيار منح إيرادات الأراضي في حالات الطوارئ، ولكنّ ذلك جعل من تجاوز حالات الطوارئ أمراً أكثر صعوبة). وفي عهد نظام الملك، بات هذا المنح للأراضي - **الإقطاع** - أمراً معتاداً.

كثيراً ما تمّت ترجمة كلمة إقطاع «iqṭâ‘» (التي تعني منح ملكيّة أرض ما أو أي مصدر من مصادر الدخل الأخرى) وجملة أخرى من الكلمات التي تدلّ على معانٍ وأشكالٍ مختلفة من الإقطاع بكلمة «fief»، وتمّت ترجمة نظام الإقطاع إلى «feudalism». والحقيقة أنّ هناك بعض الحالات المخصوصة، بخاصّة في مراحل الاستقلال النسبي في المناطق الجبليّة البعيدة عن الطرق الرئيسة، مثل لبنان، التي يُمكن أن نُشابه فيها بين علاقات حيازة الأراضي العسكريّة وما نجده في بعض أشكال الإقطاع التي سادت في الغرب؛ وفي هذه الحالات يُمكن أن نستعمل مصطلح «feudalism» من دون إشكال مع شيء من التحرّز. في بعض هذه الحالات، كان يتمّ استعمال مصطلح **الإقطاع** بين المسلمين لإسباغ شكل من المشروعيّة الإسلاماتيّة على هذه الحالات الشاذّة. ولكنّ تطبيق مصطلح الإقطاع على هذه الحالات شبه الإقطاعيّة [بالمعنى الغربي للكلمة] «semi-feudal» هو إساءة في استعمال المصطلح. فنظام **الإقطاع** لم يكن بأي معنى من المعاني يشمل علاقة التزام متبادل بين السيّد الإقطاعي والتابع المُقطَع له، ليكون لكلّ منهما حقوقه التي لا ينازعه عليها أحد، والتي تقوم على أساس الأرض وعلى أساس الخدمة العسكريّة، وهي الحالة التي يصحّ أن نطلق عليها «feudalism». فالحال أنّ هذا الإقطاع قد ظهر من خلال مقاربة بيروقراطيّة بالأساس، ذات توجّه مديني ومتجذّر في مفهوم الحكم الملكي المطلق، الذي تُستمدّ منه حقوق المُقطَع إليه، ولم يكن من شأن ذلك أن يفكّك الروابط الحضريّة أو يُغيّر مساراتها. ولذلك، فإنّ استعمال مصطلحات مثل «تخصيص الإيرادات revenue assignment» أو «منح الأرض land grant» هي الترجمة الأفضل لـ **إقطاع** في السياقات المختلفة، وهي ترجمات تساعدنا على تذكّر واستحضار الوظيفة الفعليّة لتلك المؤسسات وأشكال الفساد والانحراف المختلفة فيها(٧).

---

(٧) ما لم نكن نستعمل مصطلح «النظام الإقطاعي feudalism» بطريقة غامضة وغير محدّدة =

كانت نيّة نظام الملك الرئيسة فيما يبدو هي الحفاظ على الأراضي المُقطعَة عسكريّاً تحت سيطرة البيروقراطيّة. كان عليه أن يقوم بدمج هذه الأراضي في النظام البيروقراطي، ليحافظ على النظام قائماً من دون أن يتهاوى، بعد أن اقتصر انتفاعه على الأراضي القليلة التي لم يتمّ منحها وإقطاعها، فبات من اللازم أن يستعيد السيطرة من جديد على هذه الموارد ولو على أساس جديد. ولكنّ نتائج جهوده قد أفضت فيما يبدو إلى تسهيل التصرّف بالإقطاعات، ومن ثمّ جعلها أمراً طبيعيّاً ومعتاداً على أساس أكثر عموميّة وكلّية. يُمكن للبيروقراطيّة القويّة أن تتحكّم بالإقطاع؛ في خراسان على سبيل المثال، أصبح الإقطاع في الحقبة السلجوقيّة، خاضعاً للسيطرة البيروقراطيّة بدرجة كبيرة: تمّ تحديد قيمة الضرائب المفروضة على الأراضي المقطعة بحسب مداخيلها، وهو ما يُعادل القيمة الثابتة للمرتّبات المخصّصة للخدمة العسكريّة. ولكن هذا النموذج لم يكن قائماً في كلّ الأماكن حتّى في ظلّ حكم السلاجقة. فالاعتماد على إقطاع الأراضي لدفع المستحقّات العسكريّة قد جعل من بناء بيروقراطيّة قويّة أمراً صعباً؛ فقد أدى الإقطاع إلى تركّز القوى المحليّة في يدٍ واحدة، بحيث بات أصحاب الإقطاعات الأكبر في إقليم ما هم الشخصيات الأقوى فيه، وباتوا قادرين على السيطرة على الفلاحينَ ومُلاك الأراضي التي بات أصحاب الإقطاعات أسيادها.

= للإشارة إلى أي شكل من التنظيم الاجتماعي الذي تكون لحيازات الأراضي الكبيرة فيه دور مسيطر ـ وهو استعمال قد نجده في العديد من الكتابات التي تستلهم الماركسية على نحوٍ مشوّش ـ فإنّ علينا ألا نسيء استعمالها لوصف نظام الإقطاع فقط، لأنّ هناك بعض التشابهات السطحيّة بينه وبين نظام الإقطاع في الغرب في العصور الوسطى. لقد تمّ توضيح هذه النقطة بشكل جيّد في عمل آن لامبتون، بخاصّة في الفصل المخصّص للسلاجقة، وهو فصل مهم لدراسة سياسات نظام الملك. انظر:

Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration* (New York: Oxford University Press, 1953).

وقد تمّ توضيح النقطة بصورة تأسيسيّة في دراسة كلود كاهن «التطوّر الاجتماعي في العالم الإسلامي في القرن الثاني عشر في مقابل العالم المسيحي»، الذي أشار إلى أنّ استيلاء الأفراد على ما نعتبره وظيفة عموميّة ـ وهو معيار آخر يستعمل أحياناً لوصف النظام الإقطاعي feudalism ـ قد حدث في العديد من الأنماط الاجتماعيّة المختلفة. إنّ مقالة كاهن ذات أهميّة كبرى لفهم التطوّر الكلّي للأنماط الاجتماعيّة في العالم الإسلامي ولفهم ما يعنيه نظام **الإقطاع**. انظر:

Claude Cahen, "L'Evolution sociale du monde musulman jusqu'au XIIè siècle face à celle du monde chrétien," *Cahiers de civilisation médiévale: X^e-XII^e siècles*, vol. 1 (1958), pp. 451-463, and vol. 2 (1959), pp. 37-51.

تعزّز هذا التركّز للقوّة عبر الطريقة الرئيسة التي تمّ بها تنظيم نظام الإقطاع: أي عبر التعامل مع الأنواع المختلفة من الإقطاع على أساس بيروقراطي متساوٍ. كانت بعض المخصصات التي منحتها الحكومة واعتبرتها «إقطاعاً» مجرّد منح شخصيّة للأراضي، وباتت هذه الأراضي بحكم الموروثة (إذ كانت توزّع كميراث بين الورثة بحسب أحكام المواريث في الشريعة)، وأصبح من الصعب تمييزها عن الممتلكات الشخصيّة الأخرى. ولكنّ النوع الرئيس من الإقطاع الذي نهتمّ به هنا لم يكن قابلاً للتوريث في حدّ ذاته؛ فقد كانت هذه الإقطاعات **أوّلاً** مخصّصات عسكريّة، بحيث كانت موارد هذه الأراضي تذهب إلى مسؤولين بعينهم (سواء أتمّ جمع إيراداتها من قبل جامعي الضرائب التابعين للمركز، أم من قبل موظّفين تابعين للأشخاص الذين تمّ إقطاعهم هذه الأراضي كما هو شائع)؛ **وثانياً**، كان هناك ما يُمكن أن نطلق عليه المخصّصات الإداريّة، فكانت منطقة ما أو مقاطعة بأكملها مُخصّصة لشخص واحد، وغالباً ما يكون عسكريّاً، يحكمها ويتحكّم بها، ويستوفي مستحقّاته من خلال إيرادات هذه المنطقة بشكل مباشر (سواء أكان بذلك يحافظ على قوّاته لأهداف ذات طابع محلّي أم كان متوقَّعاً منه دعم القوّات الحكوميّة المركزيّة في أهدافها). لم تكن المخصّصات العسكريّة تشمل أيّة حقوق إلا الحقوق المتعلّقة بالتصرّف بالإيرادات؛ ولكنّ صاحب الإقطاع كان قادراً على جمع الضرائب بسهولة عبر ادّعائه الحقّ بالسلطة والسيادة القانونيّة بصورة غير مشروعة. يبدو أنّ نظام الملك قد تعامل مع هذين النوعين من الإقطاع على أنّهما تنويعتان على فئة واحدة، بحيث حاول أن يجعل جميع هذه المخصّصات خاضعة للمساءلة على السواء من قبل البيروقراطيّة الماليّة للدولة، من دون الانتقاص من سلطة العسكريّين المستقلّة، التي كانت مسألة مهمّة عند الترك. كان المعيار الرئيس عنده في هذا الصدد هو التأكيد على الحقّ المركز بالإشراف والرقابة لمنع التصرّفات التعسّفيّة، بخاصّة سلب الأراضي من الفلاحين؛ كما كان يعتمد على نقل المخصّصات الإقطاعيّة على نحوٍ متكرّر من شخص لآخر، لإضعاف قدرة أصحاب الإقطاع على ترسيخ قوّتهم محليّاً من خلال بناء شبكات من الرعاية، أو من خلال حكم العادة. ولكنّ هذه السياسة بالعموم، وإن وضعت أصحاب المخصّصات الإقطاعية تحت سيطرةٍ حكوميّةٍ ما، ساهمت بلا شكّ في شرعنة الحالة القائمة لهذه المخصّصات عبر تطبيعها وجعلها أمراً

معتاداً؛ وهذا ما سمح لأصحاب المخصّصات الإدارية أن يتعاملوا مع هذه الأراضي كما لو أنّها ملكيّة لهم، وسمح لأصحاب المخصّصات العسكريّة أن يتدخّلوا في الإدارة المحليّة في الأراضي المخصّصة لهم، على الرغم من أنّ القاعدة القانونيّة تمنعهم من ذلك.

نتيجة لذلك، أصبحت جميع الموارد، باستثناء ما يخضع للملكيّة الشخصيّة، جزءاً من نظام الإقطاع، ومن ثمّ فقد أصبحت عرضة لإعادة التوزيع إلى مخصّصات شخصيّة بحسب رغبة الملك. فحتّى موارد الأراضي المخصّصة لدفع مستحقّات الجيش بالعموم، كانت بمثابة إقطاعيّات، كما لو أنّها «مُخصّصة» وممنوحة للسلك العسكري؛ بل يُقال بأنّ نظام الملك قد طالب بعُشر الناتج الإجمالي كإقطاع له بوصفه وزيراً بدلاً من دفع مبلغ مقطوع ومحدّد له من الخزينة. إذا جاز لنا التعامل مع هذه المصطلحات بموثوقيّة، فيبدو أنّ ملكيّة الأراضي الشخصيّة، التي كان يُعترف بها بوصفها غير خاضعة للتغيّر الذي يلحق بالإقطاع كانت هي الأخرى، في بعض الحالات، رهناً بالإرادة الملكيّة(٨). وهكذا، فقد أصبح امتلاك العائلات القديمة للأراضي خاضعاً لحالة من عدم اليقين أكثر من أيّ وقت مضى.

في المرحلة السلجوقيّة أيضاً، انتشرت وشاعت عادةُ وضع حيازة

---

(٨) إنّ كلّ هذا النقاش حول تطوّر أنماط الإقطاع في ظلّ «السلاجقة العظماء» هو مسألة مشروطة ومؤقّتة أكثر من معظم المسائل. ولعلّ أكثر الكتّاب الغربيين المُحدثين موثوقيّة بهذا الصدد هو كلود كاهن. انظر:

Claude Cahen, "L'Evolution de l'qṭâ' du IX[e] au XIII[e] siècle: Contribution à une histoire médiévales," *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 8 (1953), pp. 25-52.

وتظلّ بعض الأعمال ذات أهميّة كبرى أيضاً مثل:

W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 2nd ed. with corrs., E. J. W. Gibb Mem, N.S. vol. 5 (London: Oxford university Press, 1958), and Lambton, *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration.*

وتظهر الصعوبات، على سبيل المثال، في حاجة لامبتون إلى استخلاص مواقفها وأحكامها حول ملكيّات الأراضي من خلال ما تُشير إليه مصطلحات مثل مالِك وملكيّة [العربيّتين] ـ اللتين تحملان معنى الملكيّة الصريح ـ من دون ثقة كاملة بأنّ هذه المصطلحات تحمل هذا المعنى التقني المباشر (مثلاً ص٦٠ ـ ٦٥)؛ انظر أيضاً:

A.'K. S. Lambton, "The internal Stucture of the Saljuq Empire," in: J. A. Boylé, ed., *The Cambridge History of Iran, vol. 5: The Saljuq and Mongol Periods* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968), chap. 2.

الأراضي في صورة **الوقف**، بحيث تكون غير قابلة للتصرّف من قبل الحكومة، ولا يُمكن مصادرتها بأيّ حال. كانت الأراضي تكرّس كوقف، بخاصّة العقارات المؤجّرة في المدن، لتخدم المدارس الجديدة، وإن كانت في العادة تخدم المساجد والمستشفيات والخانات وجميع مؤسسات الخدمات العامّة أيضاً. كما تزايد استعمالها للأغراض العائليّة الصرفة، كنوع من الصدقة لذوي القربى، وهو أمرٌ يشجّع عليه القرآن. (لم تكن مؤسسات الوقف تورّث، ومن ثمّ فلم يكن من الجائز تقسيمها؛ ولكنّ أفراد عائلة مؤسّس الوقف كانوا يعملون على إدارتها، تحت إشراف القاضي). وتحت بند الوقف، أمكن لمجموعة من الممتلكات والعقارات أن تتملّص من نظام الإقطاع. مع الوقت، أصبح العلماء أكثر اعتماداً على ما يمنحهم إياه الوقف، وهكذا وجدوا أنفسهم تدريجيّاً في موقع أكثر استقلاليّة عن الأمراء وإن كانوا مكمّلين لهم، بوصفهم [أي الأمراء] المستفدين الآخرين من عائدات الأراضي، وبذلك فقد كانوا مستعدّين للمصادقة على النظام بأكمله وإضفاء الشرعيّة عليه.

ربما أسهمت جهود نظام الملك في منع الجند من نهب هذه الأراضي، التي كانت الدولة تأمل بالحصول على دخل مستمرّ منها إذا ما تمّ الحفاظ عليها، وإذا ما كان الفلّاحون في وضع لا بأس به بحيث لا تُسوّل لهم أنفسهم مغادرة هذه الأراضي. ولكنّه لم يتمكّن من تشكيل طبقة من ملاك الأراضي، الذين يرتبطون بالأرض ويعزّزون ثروتها على النمط الساساني كما كان يأمل؛ وإن كان هذا النظام أقل إقطاعيّة feudal من النظام الأوروبي، الذي كانت الإقطاعيّات والعزبات تشكّل فيه نظاماً وراثيّاً معقّداً من الحقوق والالتزامات؛ إذ إنّ اهتمامه بالسيطرة البيروقراطيّة لم يسمح له بمنح أصحاب المخصّصات الإقطاعيّة مكانة النبلاء. على كلّ حال، في منطقة ما بين النيل وجيحون، قويت المدن وأصبحت هي مراكز الحياة النشيطة، وفيها كان المسؤولون يجتمعون ويتركّزون، وكانوا يزورون الأراضي المُقطعة لهم - وذلك لأنّها لم تكن لتظلّ في أيديهم إلا مدّة محدودة من السنوات - لجمع الإيرادات فقط: أي كلّ ما يُنتجه الفلاحون ويزيد على حاجة قوتهم الأساسيّ. فيما عدا ذلك، لم يكن للجنود العبيد أي مصالح في تلك الأراضي أكثر مما كان لدى البدو الرعاة الترك الذين حلّوا محلّهم.

انهيار القوّة السلجوقيّة

تجلّت مفاعيل اللامركزة الكامنة في سياسات نظام الملك بعد وفاته، إذ بدأت إمبراطوريّة السلاجقة وهياكلها البيروقراطيّة الزائفة بالانهيار. حافظت الإمبراطوريّة السلجوقيّة على شيء من التماسك بفعل آمال الطبقات المتعلّمة بتجديد قوّة المسلمين الاجتماعيّة كما تجلّت في عهد نظام الملك؛ والأهم من ذلك أنّها حافظت على تماسكها بفعل التضامن القبلي بين العشائر السلجوقيّة. وإذا لم تكن آمال الطبقات المتعلّمة قادرة على الصمود طويلاً في وجه إحباطات الواقع، فإنّ التضامن القبلي لم يكن له أن يصمد أكثر من جيلين في حياة الامتيازات والترف تلك، بما يصاحبها من السعي الحثيث وراء المصالح الشخصيّة للفصائل القويّة، وفقدانٍ للصلة المباشرة مع الجذور القبليّة البدوية. بعد وفاة نظام الملك، بات الحاكم الشاب ملكشاه مطوّقاً بمؤامرات نساء القصر وبالقادة العسكريين الذين يحظون بتفضيل هؤلاء النسوة. لم يكن اتّباعُ ملكشاه لحكمة الوزير العجوز صادراً إلا من باب الواجب، فلما غابت شخصيّة نظام الملك عن المشهد، تعالت المطالب والالتماسات الخاصّة من كلّ مكان. ومع تراجع قوّة التضامن السلجوقي في المركز، اضمحلّت الرقابة على نزوع الأمراء نحو التفلّت من قبضة المركز.

مع حلول نهاية القرن الحادي عشر ـ بعد وفاة ملكشاه في ١٠٩٢ ـ بدأ الأمراء السلاجقة، وقادتهم (المنحدرون غالباً من العائلة السلجوقية)، بالتنازع والاقتتال فيما بينهم طلباً للسيادة، أو على الأقل طلباً لتوسيع رقعة نفوذهم داخل الإمبراطوريّة. لبعض الوقت، تمكّن بعض الأمراء السلاجقة من تحقيق نوع من السيادة الهشّة على بقية الأمراء. ووسط الصراعات الدنيئة بين أبناء ملكشاه وأقربائه لوراثة منصبه على رأس السلطة السلجوقيّة، ظهر ابنه محمّد كشخصيّة بطوليّة لبعض الوقت (١١٠٤ ـ ١٠١٨)، والذي لم يتمكّن من فرض سيطرته بالمطلق على كافّة الأراضي السلجوقيّة الشاسعة، ولكنّه قاتل إلى صفّ الجانب المُعترف بشرعيّته ضدّ الهراطقة، كما اشتهر برعايته للعلماء والشعراء. وبوصوله إلى اتفاق مع أخيه [أحمد] سنجر في خراسان، تمكّن من استعادة شيء من بريق العظمة السلجوقيّة. مع وفاته، خلفه أخوه كسلطان، ولكنّ حكمه في الواقع لم يمتدّ خارج حدود خراسان؛ بل وحتّى في خراسان، سقطت قوّة سنجر وقادته العسكريين فريسةً في يد

قبائل الترك الغز، الذين كانوا مصدر قوّته العسكريّة وعماد جنده، وبدأت مدنه تتهاوى مدمّرةً على أيديهم. في غرب خراسان، تناقصت أعداد أفراد العائلة السلجوقيّة نسبةً إلى تضاعف أعداد القادة العسكريين السلاجقة، الذين بدؤوا يستولون على السلطة في الأقاليم المختلفة، بل وأحياناً في مدن منفردة، منخرطين في حروب لا نهاية لها بين بعضهم البعض.

وهكذا تشكّلت معالم الحالة التي سادت معظم أنحاء الحاضرة الإسلامية في القرون التالية، وهي حالة مائعة قوامُها مجموعة من الحكومات العسكريّة، تعتمد معظمها على المكانة الشخصيّة للأمير أو المكانة الشخصيّة لأبيه. كان هؤلاء الأمراء في العادة معيّنين من قبل الخليفة، بوصفه الضامن والكفيل لجميع الحكومات المحليّة، إلا أنّ ذلك لم يكن يمنع أن يأتي أمير مجاور فيفرض سلطانه على مناطق غيره إن تأتّت له القوّة لفعل ذلك. لم تكن هذه الحكومات الكثيرة والمتغيّرة، التي سادت في معظم الأراضي المركزيّة للمسلمين، قائمة على مبدأ سياسيّ صلب وثابت، ولم تتمكّن من تأسيس دول موحّدة ومتماسكة. بقيت بعض المقاطعات الكبرى مثل فارس موحّدة ومحكومة من قبل مركز بيروقراطي واحد؛ وهكذا ظلّ ثمّة حدّ أدنى من الاستمراريّة السياسيّة. ولكنّ المسلمين، على الرغم من كلّ ذلك، ظلّوا يشعرون بأنهم مواطنون في الحاضرة الإسلامية ككل، ومن ثمّ فإنّهم كانوا ينظرون إلى سلطة الأمراء، سواء أكانت تشمل مقاطعات بأكملها أم كانت محصورة في مناطق أصغر من ذلك، بأنها سلطات شخصيّة مؤقّتة وعابرة توازي سلطة العلماء المحليين البارزين.

في هذه الظروف، كان الأثر الأكبر لنظام إقطاع الجند هو جعل الجند أكثر استقلاليّة عن الإدارات المدنيّة والشريعيّة. وهكذا ظهر انقسام مستمرّ في قلب الحياة السياسيّة للمسلمين، استمرّ في معظم أراضي المسلمين المهمّة حتى وقت قريب من نهاية القرن الخامس عشر: الانقسام بين الحكم العسكري للأمراء من جهة، الممسكين بزمام القوّة السياسيّة، وبين جميع مؤسسات الحياة المدنيّة، الاقتصادية والدينيّة والقانونيّة، من جهة أخرى. كانت نُذر هذا الانقسام باديةً في الانفصال الحاصل في الحياة العباسيّة الكلاسيكيّة بين العلماء ورجال البلاط، بأنظمتهم الاجتماعيّة المتخالفة بصورة جذريّة، والتي كانت لها تحقّقاتها الواقعيّة في كلّ جانب. كان مجتمع

البلاط قد حافظ على السلطة السياسيّة، عبر توفيقها مع قيم العلماء بتوسيع بعض المسائل ومَطّها بما يتلاءم معها. بهذا المعنى، فإنّ التوتّر الذي كان قائماً بين المُثل الاجتماعيّة للإسلام والواقع السياسي قد أخذ الآن شكلاً جديداً وتحوّل إلى انقسام أكثر حدّة. ولكنّ هذا الانقسام العسكري ـ المدني في المراحل الوسيطة كان ظاهرة جديدة لها خصائصها المميّزة، من عدّة اعتبارات.

إنّ ما حدث في العديد من المناطق كان انقساماً بين قطاع معيّن في المجتمع، ذي أهميّة قصوى بحكم امتلاكه للقوّة السياسيّة، وبين جميع مؤسسات المجتمع المتمدّن الأخرى. كان ذلك يعني في المقام الأوّل ـ في الإمبراطوريّة السلجوقيّة وفي غيرها من الحالات ـ انقسامات عرقيّة وثقافيّة: فقد كان العسكر من الترك غالباً (أو، في الحالة المشابهة في غرب المتوسّط من البربر)، وكانت سلطتهم قائمةً وسط محيطٍ من السكان العرب أو الفرس أو الهنود، إلخ، الذين يستعملون العربيّة والفارسيّة كلغتين رئيستين للثقافة. على الرغم من أنّ الترك قد قبلوا بالفارسيّة (أو العربيّة) كلغة ثقافيّة حتّى في الأغراض الحكوميّة، إلا أنّهم كانوا دوماً بمعزل عنهما بوصفهم عسكريين مختصّين، يحتقرون كلّ الصاعدين الجدد إلى السلطة من السلالات الدنيا. أما الجانب الأخطر من الانقسام فقد تمثّل في الطلاق بين القوة العسكريّة والمسؤوليّة المدنيّة. فلم يكن الجنود، بولاءاتهم العسكريّة وتمرّدهم على السلطات المتتابعة، خاضعين للمساءلة، ذلك أنّهم كانوا هم الحَكَم في مسائل السلطة السياسيّة. ولكنّ مثل هذه السلطة كانت محصورة النطاق. فحتى في أزمنة الخلافة العليا، كان المفهوم السائد يرى أنّ الحاكم هو قائد عسكري بالأساس. وقد ساهم هذا المفهوم في تقليص نطاق المسؤوليّة الحكوميّة إلى الحدّ الأدنى لتكون مسؤولة عن الدفاع الخارجي وضمان الأمن الداخلي وإقامة العدالة. وقد باتت هذه الحدود المفروضة على أي دور للحكومة طبيعيّة أكثر الآن، إذ باتت المشروعيّة الوحيدة لها في نظر الشريعة هي حكم الضرورة. وبخلاف نظام البلاط في زمن خلافة بغداد العليا، لم تعد هذه السلطة السياسيّة تمتلك أيّ تقليد مدني آخر يمنحها الشرعيّة. ولما كان الترك أجانب ودخلاء مرتبطين بالأساس بما حقّقوه من ثروات الحربْ، فإنّهم لم يكونوا منخرطين في المؤسسات المحليّة، بل ولم يكونوا يفهمونها.

نتيجة لذلك، فإنّ دورهم الأكيد كان في العادة في البلاط الذي يمثّل ملجأهم الوحيد.

إنّ تطوّر دول موحّدة تمتلك شيئاً من الاستقرار والدوام يتطلّب نوعاً من المبادئ القادرة على التصدّي للنزوعات العسكريّة التي تنحو باتجاه التجزّؤ والتشظّي والسيولة. لقد كانت عظمة الحكم السلجوقي المؤقّتة بدرجة ما صدىً لمُثل دولة الخلافة التي انقضت، هذه المُثل التي ظلّت تتمثّل في وحدة جميع الحاضرة الإسلامية، وفي الحكم الملكيّ المطلق القويّ. ولكنّ النظام السلجوقي الحاكم، وجميع خلفائه في القرن الخامس عشر، لم يكونوا قادرين على تأسيس دولة كبيرة مستقرّة في المناطق المركزيّة للحاضرة الإسلامية، أي في الهلال الخصيب والنجد الإيرانيّ. ولم تقم كيانات سياسيّة أكثر دواماً إلا في بعض المناطق النائية حين سمحت الظروف بذلك. شكّلت مصر بطبيعة الحال دولة مركزيّة بحكم طبيعة النيل. أما في المناطق الأخرى، فقد تدخّل مبدآن جديدان. فمن جانب أوّل، كان معظم السكان في المناطق التي دخلها الإسلام حديثاً لا يزالون من أهل الذمّة، فوجد المسلمون أنّ من الضروريّ أن يشكّلوا جسماً حاكماً قويّاً ومتماسكاً، يتألّف، إضافة إلى العسكريين، من التجار وملّاك الأراضي والعلماء. أما في أوروبا والهند، كما سنرى، فقد بدا بأنّ من الممكن إقامة دولة موحّدة في ظلّ الحكم التركي: على سبيل المثال، الدولة العثمانيّة في البوسفور، ومملكة كجرات [شمال غرب الهند]. ولكن، حتّى في المناطق التي دخلت في الإسلام منذ وقت طويل، سمح المبدأ الثاني بتطوّر تشكيلات قويّة وإن كانت عابرة: وهذا المبدأ الثاني هو الإصلاح الديني. وإذا أضيف إلى هذا المبدأ الروحُ المعنويّة [العصبيّة] المطلوبة عند مجموعة قبليّة ما، عندها يمكن لهذا الإصلاح أن يحظى بدعم عسكريّ في المدن، التي تطالب دوماً بروح دينيّة لتحافظ على توازنها الداخلي؛ وهو ما تمّ دعمه بدرجة كافية للتخفيف من الفجوة بين القطاعات المدنيّة والعسكريّة من السكان، ولمنح الحكم العسكري نوعاً من التماسك والرسوخ(٩).

---

(٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدّمة** (وهي مقدّمة تاريخه العام)، التي تعدّ من دون شكّ أفضل مقدّمة كتبت عن الحضارة الإسلاماتيّة، وتركّز على أهميّة الجند ودور الروح المعنويّة للجماعة تحت مبدأ «العصبيّة» في التشكيلات السياسيّة. تضيء أفكار ابن خلدون بفعاليّة =

الخلفاء المتأخّرون وشرعنة حكم الأمراء

حتّى قبل صعود السلاجقة، كان خلفاء بغداد قد باتوا أكثر جرأةً مع انحسار قوّة سادتهم البويهيين؛ وفي بعض الأحيان اتصلوا على نحوٍ مباشر بعلماء أهل السنّة والجماعة، وعن طريقهم [أي العلماء] بحكّام الولايات البعيدة (لا بصفتهم ملوكاً مطلقين، بل بصفتهم حماة للشريعة). وهكذا فقد تمّ القبول بسرعة بالسلاجقة، بوصفهم منافسين سنّة للبويهيين من قبل الخليفة الذي تنبّه لضرورة ممارسة السلطة بطرق جديدة. وكما رأينا سابقاً، فإنّ التسوية الناتجة عن ذلك هي ما ضبط إيقاع الإمبراطوريّة السلجوقيّة. عندما ظهر جليّاً بأنّ السلاجقة ليسوا سادة مثاليين، استمرّ الخلفاء في استغلال الفرص التي وجدوها لبناء صلاتٍ مباشرة بالمجتمع الإسلامي، بوصفهم قادة إسلاميين لا بوصفهم ملوكاً.

ساهم هذا الدور في تولّد نظرة جديدة إلى الخلافة بوصفها مؤسسة من مؤسسات الشريعة. منذ هذه اللحظة فصاعداً، لم يعد علماء الشريعة من أهل السنّة والجماعة قانعين بحصر الشريعة في مجال محدّد وترك حقّ منح الشرعيّة العامة في بقيّة المجال السياسي مرهونة بتصرّف الخلفاء. كانت الخلافة نفسها محلّ تساؤل، في عالم يحكمه الأمراء المتعسّفون، وكان على الخلافة أن تثبت صدق توجّهها إلى مبادئ الشريعة في تلك الأزمة. وهنا بدأ العلماء بتطوير نظريّة **السياسة الشرعيّة**، التي كان يُتوخّى منها الشمول، بأن تحوي داخلها (نظريّاً) جميع جوانب التنظيم السياسي وأشكاله. كان أوّل المشتغلين بهذه النظريّة، وذلك قبل مجيء السلاجقة، هو الماوردي (ت. ١٠٥٨)، وهو شافعيّ المذهب؛ وقد أعاد التفكير في عمليات الخلافة وآلياتها في ضوء التجربة العباسيّة (وحاول قدر الإمكان أن يحافظ على

= الحالة السياسيّة للعالم الإسلامي في المراحل الوسيطة، وهي المرحلة التي يعرفها ابن خلدون أفضل المعرفة (توفّي ١٤٠٦). لم يكن ابن خلدون قادراً على تقدير ما هو الدور الذي يُمكن أن تؤديه القوى السياسيّة المدنيّة في ظروف أفضل، أو الدور الذي قامت به فعلاً في الأزمنة الإسلاميّة المبكّرة والمتأخّرة. مع الأسف، فإنّ الترجمات الإنكليزيّة والفرنسيّة لهذا العمل غير وافية، ولكنّ الترجمة الفرنسيّة أقلّ سوءاً وتضليلاً من الإنكليزيّة، التي شوّهت معاني ابن خلدون في جميع المواضع التي يحضر فيها تفكيره الفلسفي والمنهجي. انظر الملاحظة حول الترجمة في فصل «المحافظة واللباقة في التقاليد الفكريّة» في الكتاب الرابع.

مضامين المواقف التي اتخذها الفقهاء المبكّرون، الذين كان عليه في العادة أن يقتبس منهم ويستشهد بهم على نحوٍ شديد العموميّة، بحكم قلّة آرائهم الصريحة بهذا الخصوص). كان الماوردي مهتمّاً على وجه الخصوص بصياغة الشروط التي يصحّ بموجبها تفويض سلطة الخلافة للمرؤوسين أسفلهم، وحاول أن يضفي شرعيّة قانونيّة منظّمة على مثل هذا التفويض، وهو أمرٌ كان يبدو ضروريّاً فيما يبدو. تلا الماوردي مجموعة من العلماء من المذاهب الأخرى (ولم يكن أيٌّ منهم من الشيعة، الذين لم يُقبلوا على مثل هذا النوع من الدراسات). فتح هذا التفكير الطريق بين العلماء للنظر إلى الخليفة بعيداً عن مفهوم القائد المسؤول شخصيّاً، كما كانت الحال في المدينة المنورة الأولى، ولكنّ ذلك كان يعني بوضوح تطوير نظريّة تبتعد عن النموذج المثالي.

لم تتحوّل نظريّة الماوردي المأمولة إلى واقع عملي، ولكن تمّ استعمال مبدأ تفويض السلطة من قبل الخلفاء لتبرير النظام السياسي الجديد الذي ظهر. كان ذلك يعني القبول بازدواجيّة السلطة ـ أو بانقسامها ـ بين الخليفة من جهة والأمراء والسلاطين من جهة أخرى. وببعض التطوير على هذا الموقف في مواجهة الحكّام المستقلّين، أصبح الخليفة هو وحده المعنيّ بشؤون جميع المسلمين.

كان الخليفة يُعتبر بالمقام الأوّل المستودع النهائي للشرعيّة القانونيّة الإسلاميّة، وكان على كل حاكم محلّي مستقلّ أن يحمل وثيقة رسميّة من الخليفة تؤكّد مشروعيّة حكمه في منطقته. وكان حكّام أهل السنّة والجماعة عادة ما ينقشون اسم الخليفة على العملات النقدية ـ كشعار للسيادة ـ ويحظون بتنصيب رسمي من قبله. بطبيعة الحال، كان الحكّام السلاجقة هم أوّل من شغر هذه المواقع. في نهاية المطاف، مع اختفاء الحكم السلجوقي المركزي، وبعد أن وجد الحكّام المسلمون المؤقّتون الكُثر أنفسهم في موقع مستقلّ عن أيّة قوّة عليا، عملوا في ظلّ هذه الوقائع على أن يتقلّدوا السلطة من الخلفاء مباشرة. نتيجة لذلك، أصبح الخليفة مسؤول تفويض واعتماد، بحيث بات منصبه هو من يعترف، نيابة عن مجتمع المسلمين بالعموم، بالسيّد الفعلي من بين الحكّام المحليين المتنافسين. نادراً ما استعمل الخليفة منصبه للتدخّل في الصراعات المحليّة فكان ببساطة، يُصادق على نتائج هذه الصراعات.

إضافة إلى ذلك، توقّع الكثير من المسلمين أن يتولّى الخليفة زمام القيادة في كلّ المسائل الأخرى التي تهمّ الأمّة الإسلامية ككل، ورأى كثير من المسلمين أنّ دوره يجب أن يشمل المؤسسات الدينيّة؛ وإن كان بعضهم قد رأى بأنّ مهامّه تتجاوز ذلك النطاق بكثير؛ فعليه أن يحشد العلماء لمواجهة أهل البدع والضلالات المخرّبين مثلاً، وعليه أن يُقدّم الدعم المعنويّ على الأقل لكلّ من يدافع عن ثغور دار الإسلام (ولكن ليس لمن يدافع عن الجبهات التي تقع ضمن نطاق أيّ من الحكّام، فتلك مسائل تتعلّق بالمصالح المحليّة). ولكنّ الخليفة فشل في الاضطلاع بدور القيادة في هذه المسائل في معظم الحالات؛ فقد كان من الصعب عليه أن يتحرّك بفعاليّة بحكم ضعف منصبه من الناحية العمليّة. بعد أن خسرت الدولة السلجوقيّة قوّتها الساحقة، ظهر الخليفة كحاكم لدولة محليّة في العراق، وربما تكون مصالحه واهتماماته المباشرة قد شغلته عن استعمال سلطته الواسعة كما كانت الحال في السابق (وهكذا نجد بأنّ الخليفة الناصر لم يقدّم مساعدة تذكر لصلاح الدين في معاركه ضدّ الصليبيين). ولكنّ حضور الخليفة سمح بوجود معيار مركزيّ يُمكن لضمير المسلمين السياسي أن يتوجّه إليه.

كان الحكم العملي ـ بخلاف تصوّر مجموع الأمّة عن الشرعيّة النهائيّة ـ منوطاً بالكامل بالأمراء والسلاطين، الذين يجب أن يحملوا احتراماً كافياً للخليفة للقبول برياسته المعنويّة، والذين يجب أيضاً أن يحظوا بولاء قوّاتهم المباشر ليحافظوا على سيطرتهم ونفوذهم في مناطقهم. نظريّاً، كان على السلطان أيضاً أن يمثّل جزءاً من شمولية الإسلام وكلّيته؛ فقد اعتبر السلاجقة الأوائل أنفسهم نظريّاً المصدر الوحيد للحكم العملي لأهل السنّة والجماعة، وتحوّلت لفظة «سلطان» معهم إلى لفظة مرتبطة بالسلطة السارية على جميع المسلمين، أو تقترب من ذلك (على الرغم من أنّ نطاق حكمهم كان محدوداً بالغزنويين السنّة شرقاً والفاطميين الشيعة غرباً). وهكذا، فإنّ أيّ أمير يطالب بحكمٍ واسع أو يحكم بلاداً ممتدّة كان يُطلق على نفسه لقب «سلطان».

لم تكن السلطنة بأكبر معانيها إلّا شأناً شخصيّاً وعابراً؛ فالأمير المحلّي أو أمير المقاطعة كان هو الشخصيّة ذات الأهميّة في معظم المناطق. في ظلّ «السلاجقة العظام» الأوائل، كان القائد العسكري، الأمير، يحظى بدرجة

كبيرة من الاستقلال. ومع نهاية الدولة السلجوقيّة الموحّدة، بعد عام ١٠٩٢، أصبح هؤلاء الأمراء أكثر استقلاليّة (كما رأينا) في الأراضي المحليّة والمدن التي يتولّونها ويحكمونها. في الواقع، فإنّ قادة الحاميات العسكريّة لم يكونوا يدينون بالولاء لأحد، باستثناء الخليفة، إلا إذا تمكّن أحد أقرانهم من بناء إمبراطوريّة قادرة على إخضاع بقيّة الأمراء له.

كان حكم الأمراء ـ حتّى لو امتدّ ليشمل قوميّة بأكملها ـ شأناً محليّاً من وجهة نظر الحاضرة الإسلامية ككل، وكانت الحدود بين أراضي الأمير وأراضي من حوله من الأمراء مسألة تتعلّق بالسياسات المحليّة لا بالتمييزات الاجتماعيّة الأساسيّة. فقد كان الاعتراف محصوراً بمجتمع واحد يرأسه الخليفة بوصفه هو السائد، على الرغم من الانقسامات السريعة والكثيرة بين ممالك الأمراء المتنافسين. ومن ثمّ، فلم تحظَ تشكيلات الدول المختلفة، التي حظي بعضها بحضورٍ قويّ ومستمرّ (مثل الغزنويين)، بولاء حصريّ يجعلها تتجاوز النموذج المثالي لوحدة دار الإسلام. فأياً كان موطن المسلم الأصلي، فإنّه كان يحظى بالمكانة ذاتها في عموم دار الإسلام، على أساس موقعه الذي تقرّره الشريعة، التي ظلّت سائدة بغضّ النظر عن تنويعة السلطات السياسيّة والعسكريّة المحليّة، وهذا ما جعل الحدود المتغيّرة بين الدول الكثيرة أمراً غير ذي أهميّة.

أصبح هذا النظام السياسي، بالشكل الذي تطوّر عليه في التجربة السلجوقيّة، هو المعيار السائد، بشكلٍ أو بآخر، في المجتمع المسلم في كلّ مكان تقريباً في المراحل الوسيطة. نحو عام ١١٠٠، ظهرت الخطوط العريضة لهذا النظام. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، لم يعد التدخّل السياسي يؤدي إلا دوراً ضئيلاً نسبيّاً في الازدهار الثقافي في الحياة المستقلّة للمراكز المحليّة، المرتبطة ببعضها لا على أساس ارتباط الأمراء، بل على أساس روابط العلماء وشيوخ التصوّف. دخلت هذه الثقافة في ذلك الوقت مرحلة الإزهار. وقد مثّلت هذه الأشكال السياسيّة نظاماً دوليّاً فاعلاً في مجتمع بلغ نطاق نموّه مساحة شاسعة أوسع من أن يتمّ الحفاظ عليها كلّها ضمن وحدة سياسيّة عضويّة من النوع المعتاد. ومع ذلك، فإنّ الموقف المتزعزع لأيّ حكومة بمفردها فيما يتعلّق بالقيم السياسيّة، ربما ساهم، في ضعف الاستقرار طويل الأمد للمؤسسات في تشكيلات الدول المختلفة التي ظهرت

آنذاك، وهو الضعف الذي أدّى إلى دمار اجتماعيّ متكرّر على نطاق واسع في معارك جامحة.

الثورة الإسماعيليّة

لم يكن الجميع مستعدّين للقبول بحكم الأمراء الأتراك بوصفهم شرّاً ضروريّاً بعد غياب حكم الخلافة الحقّة؛ فقد تمسّكت العديد من فرق الشيعة والخوارج بخياراتها البديلة. ولكنّ ثورة واحدة قد تمكّنت من هزّ أسس النظام، في محاولة للإطاحة بالسلطة السلجوقيّة بأكملها. كانت هذه الثورة هي ثورة النزاريّة، المنتمين إلى الشيعة الإسماعيليّة، والذين عُرفوا في تاريخ الحملات الصليبية بـ «نظام الحشاشين». حاول هؤلاء أن يُقدّموا إصلاحاً دينيّاً في مواجهة النمط الذي يُمثّله العلماء والأمراء على السواء. وقد زوّدهم تراث الإسماعيليّة الهرمي بنموذج سياسي بديل، وهو ما لم يمتلكه أهل السنّة والجماعة مع سقوط دولة الخلافة.

في السنوات الأخيرة من حكم ملكشاه، وقُبيل انهيار الإمبراطوريّة السلجوقيّة، بدأ هؤلاء الإسماعيليين بتنسيق جهودهم للاستيلاء على مقاليد السلطة في إيران. في عام ١٠٩٠، سيطروا على قلعة آلموت الجبليّة، في جبال الديلم، شمال مدينة قزوين، التي أصبحت لاحقاً معقلهم الرئيس، كما سيطروا على عدّة مدن في قهستان، المنطقة الجبليّة الواقعة في جنوب خراسان. بعد موت ملكشاه، انطلق النزارية في ثورة شاملة في كلّ أجزاء إيران والعراق، ولاحقاً في سوريا أيضاً. لم تكن هذه الثورة قائمة (مثل الثورة الفاطميّة أو العباسيّة) على جيش كبير يهدف إلى الإطاحة بالحكومة المركزيّة، بل كانت قائمة في تناغم مع طبيعة نظام الحكم القائم على وجود أمراء عدّة، على الاستيلاء التدريجي على الحصون وعلى تصفية الأمراء الأفراد (أو العلماء ذوي التوجّه السياسي) عبر اغتيال كلّ من يثبت بأنّه يشكّل خطراً على الحركة. بحكم الطبيعة التآمريّة للحركة الإسماعيليّة بخلاياها السريّة، كانت الحركة قادرة على استغلال أي فرصة محليّة تظهر لإقامة معقل إسماعيلي فيها. كان هدف تلك الجهود المتراكمة هو تهيئة المجتمع لمجيء الإمام الفاطمي الموعود، المهدي، ليملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً.

في البداية، كان هناك فيما يبدو شعورٌ متزايد بالعداء للحكم التركي. وهكذا وجد الإسماعيليّون أنصاراً لهم، بخاصّة بين الشيعة، في بعض المناطق الريفيّة، وفي معظم المدن الصغيرة، بل ومن بين بعض أصحاب الرتب العسكريّة الدنيا في الجيوش. وتعاظمت حماستهم مع الوقت. وسرعان ما وجد الإسماعيليون الثوار فرصتهم للتحرّر من أي سيطرة حكوميّة مصريّة عليهم: فقد قام ابن الوزير بدر الدين الجمالي وخليفته في موقع الوزارة بوضع الابن الأصغر [وهو المستعلي] - والأسهل قياداً للخليفة الفاطمي المستنصر - على سدّة الخلافة، مستبعداً بذلك الوارث الشرعيّ، نزار. أصرّ الإسماعيليّون في مناطق نفوذ السلاجقة على أحقّية نزار بالإمامة، وبعد وفاته أصرّوا على حقّ نسله بها، وإن لم يحدّدوا من هو وارث ذلك الحق. وهكذا استقلّوا بوصفهم «نزاريّة». ولكنّهم كانوا بالفعل وقبل ذلك حركة مستقلّة، يترأسها داعي أصفهان، ولها مذهبها الإسماعيلي الخاص، في جدليّة لم يكن يُمكن إنكارها ومخالفتها في ذلك العصر: سلطة الإمام التي لا بديل عنها وسلطة الحركة التي تجسّدها. (وسنركّز على مذهبهم بتفصيل أكبر في معرض نقاشنا للغزالي). وهكذا، كان استقلالهم الرسميّ تكريساً للروح الثوريّة للحركة(١٠).

(١٠) لعلّ أوّل من درس النزاريّة من العلماء الغربيين المُحدثين بجديّة هو سلفستر دي ساسي وهامر - برجشتال، وكلاهما ممن عارض الثورة في أوروبا في أيّامه وجادل ضدّها [أي الثورة الفرنسيّة وما تزامن معها ولحقها من ثورات في أوروبا والمستعمرات]، ومن ثمّ فإنّهما، وبصورة متعمّدة، قد صدّقا كل الاتهامات التي وُجّهت ضدّ قادة النزاريّة ليجعلوا منهم مثالاً بغيضاً ومنفّراً للحركات الثوريّة؛ فقد صوّرا هذه الحركة بأسرها على أنّها نوع من التلاعب بمجموعة من الحمقى من قبل مجموعة من الأشرار الفائقين والحاقدين. ولا تزال مثل هذه التصوّرات سارية عند من يرون بأنّ جميع المعارضين، أو على الأقل جميع المعارضين الشرقيين، هم نتاج مزيج من النفاق والسذاجة. للاطلاع على مثال لذلك لدى أحد أبرز الأساتذة، انظر المراجعة التالية حول نظام الحشاشين:

Hans L. Gottschalk, "The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World by Marshall G. S. Hodgson," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. 57 (1961),

حيث تغدو الأخطاء في التفاصيل، مثل العديد من الافتراضات غير المبرهن عليها حول أفعال حسن الصباح ومطامعه، أهون وأقلّ أهميّة من الأخطاء المتعلّقة بالتوجّه الذهني، الذي يُمكن أن يتجاهل النزاع بين نزار والمستعلي ليعتبره مجرّد نزاع «شرقي» عاديّ حول خلافة العرش، في تجاهل لمدى لاعاديّته على السلالات الفاطميّة والنزاريّة. مع الأسف، فإنّ مثل هذه الافتراضات لا تزال تحظى بانتشار كبير، وإن كان ذلك بصورة مخفّفة أحياناً.

في ظلّ المزاج السياسي اللامركزي لذلك العصر - حيث خسرت البيروقراطيّة المركزيّة سيطرتها على المخصصات الإقطاعيّة - كان الإسماعيليّون قادرين على تحقيق أفضليّة مؤقّتة عبر مناصرة الأمراء في صراعهم ضدّ الأمراء الآخرين، ولم يكن الأمراء المتحالفون معهم يدركون أنّ هذه الحركة أكبر من أن تكون مجموعات عسكريّة ذات شعبيّة محليّة لها موقفها الديني الخاص؛ وبالكاد كان أحدٌ يرى بأنّ الدولة السلجوقيّة بأسرها على المحك. في بعض الأحيان، كان الإسماعيليّون يحظون ببعض القلاع بعد السيطرة عليها، بوصفهم مُفوّضين من قبل بعض الأمراء السلاجقة، من دون أن يُظهروا قطيعتهم الصريحة عنهم، كما لو أنّهم أمراء عاديّون مثل الآخرين.

كانت أهم هذه القلاع هي القلعة الواقعة بالقرب من أصفهان، العاصمة السلجوقيّة الرئيسة. سيطر الداعي الإسماعيلي في أصفهان على هذه القلعة، وربّما كان هو صاحب السيادة على جميع الدعاة الإسماعيليين الثائرين. وقد أعلن بأنّه مسلم، وأنّ الإسماعيليين يتّبعون الشريعة، ومن ثمّ فقد طالب بالاعتراف به كأمير سلجوقيّ له إقطاعيّته الخاصّة، على أن يدفع للسلطان حصّة من الضرائب التي يتحصّل عليها في منطقته وأن يرسل قوّاته لدعم السلطان إذا طلب ذلك. كان السلطان آنذاك هو محمّد [بن ملكشاه] السنّي المتحمّس؛ وعلى الرغم من ذلك كان هناك من يُؤيّد مثل هذا الاتفاق في معسكره. ولكنّ تعنّت علماء السنّة هو ما أدّى إلى رفض هذه الاتفاقيّة؛ فقد أعلنوا حينها أنّ الإسماعيليّة خارجون عن ملّة الإسلام لما يولونه من اعتبار **للباطن**، أي للمعنى الخفيّ للقرآن والحديث ولقانون الشريعة نفسه، وهو ما يجعل قبولهم بالقانون الخارجي للشريعة أمراً ملتبساً أو غير ذي معنى (وبالطبع، فإنّ الطابع السرّي التآمري لحركتهم قد جعل من تعهّدهم بالولاء للسلطان أمراً مشبوهاً أصلاً). وهكذا حاجج علماء السنّة أنّ الإسماعيلية لا يجب أن يحظوا بإقطاعيّة خاصّة بهم، بل يجب قتالهم بوصفهم مرتدّين. وقد انتصر هذا الموقف في نهاية الأمر. قاتلت الحامية الإسماعيليّة بشراسة حتى آخر رمق، ولكنّها سحقت على يد القوات السلجوقيّة التي احتشدت عند عاصمتها (١١٠٧).

لم يتولَّ العلماء مسؤوليّة القرار السياسي وحسب، بل وجّهوا عقول

الناس. لم يكن الكثيرون يعبؤون بالدولة السلجوقيّة، ولكنّ القيمة السياسيّة المهمّة عندهم كانت وحدة المسلمين. مع طي صفحة الثورة، انقلب معظم السكان ضدّ الإسماعيلية. في أثناء تقدّمهم التدريجي، من منطقة إلى أخرى، خطوة فخطوة، كان على كلّ مدينة أن تختار الوقوف إما مع الآمال الجديدة التي حملها الإسماعيليّون أو ضدّها، بحيث كان عليهم أن يعبّروا عن ولائهم لحلم الإمام المنتظر أو يرفضوه. على هذا الأساس، كثيراً ما طالب الإسماعيليّون من كلّ شخص اختيار موقف مؤيّد أو معارض، وهو ما أدّى إلى انقسام عميق في المجتمع. وقد تعاظمت حدّة هذا الانقسام نفسيّاً بحكم حضور الخلايا الإسماعيليّة السريّة، التي لم يكن أعضاؤها يعترفون علناً بعضويتهم فيها، كنوع من التكتيك المنسجم مع محاولة الزعيم الإسماعيلي السيطرة على الحصون بصفته أميراً سلجوقيّاً [أي كنوع من التقية السياسيّة]: وهكذا لم يكن أحدٌ قادراً على معرفة من يقف في صفّ من، على الرغم من أنّ التمايز بين الصفوف قد غدا مسألةً ذات أهميّة بالغة.

من المرجّح أنّ استعمال الإسماعيليين لتكتيك الاغتيالات أمرٌ مقرّر وأكيد. ففي مجتمع يعتمد كلّ شيء فيه على مكانة الأفراد بدلاً من الاعتماد على تنظيم بيروقراطي، كانت الاغتيالات أمراً مستخدماً وشائعاً بعض الشيء؛ ولكنّ الإسماعيليين جعلوا منها سياسة صريحة ومطّردة، بل إنّهم كانوا يدسّون رجالهم في جيوش الأعداء تمهيداً لتنفيذ الاغتيالات. كانت الاغتيالات موجّهة ضدّ الأعداء البارزين الذي يُمكن لهم أن يُلحقوا ضرراً كبيراً بهم (أو ضدّ الخونة لقضيّتهم)، وكانوا يرون أنّ الاغتيالات يُمكن أن توفّر سفك دماء البسطاء، الذين يمجّدونهم ويعتبرونهم أبطالاً، باسم العدالة التي رأى الإسماعيليّون أنّهم يمثّلونها، إذ إنّ تصفية رجل واحد قد تُغني عن معركة دمويّة. تحوّلت الاغتيالات الإسماعيليّة إلى قضيّة دراماتيكيّة وعامّة بدرجة كبيرة، وكان الشبّان المتحمّسون منهم مستعدّين للتضحية بأنفسهم بسعادة في سبيل القيام بهذه المهام (ولم يكن ذلك بالضرورة عبر استعمال الحشيش المفتّر كما تقول الأسطورة الحديثة!). ولكن، في مجتمع يعتمد الجميع فيه على رجل واحد للحفاظ على الاستقرار، كانت الاغتيالات مسألة مثيرة للرعب لدى الجميع. نشر أعداء الإسماعيليّة العديد من القصص المروّعة عنهم، فقالوا بأنّ هدف

الإسماعيليّة الحقيقي هو تدمير الإسلام نفسه وجلب الدمار إلى بلاد المسلمين، انتقاماً لفتح المسلمين القديم لبلاد إيران. وقد لقيت هذه القصص صدًى واسعاً وصدّقها كثيرون. كان الردّ الموجّه ضدّ هذه الاغتيالات هي حملة من المذابح في المدن التي يُشتبه في انتماء أهلها إلى الإسماعيليّة (وقد ينبني ذلك على اتهام شخصيّ من أعداء المدينة). في أصفهان، أُلقي المتهمون في موقد مشتعل وهم أحياء في وسط المدينة. بدورها، جرّت هذه المذابح حملة من الاغتيالات التي استهدفت مدبّريها، وهو ما أدّى إلى حملة جديدة من المذابح. في هذه الدائرة المفرغة، خسر الإسماعيليّون الدعم الشعبيّ الذي كانوا يعتمدون عليه.

قاد محمّد [بن ملكشاه] حملة كبيرة على معاقل الإسماعيليّة، واستعاد الكثير منها إلى حوزة الدولة السلجوقيّة. بقيت بعض المعاقل قائمةً في سلسلة جبال ألبز المحاذية لجنوب بحر قزوين، وأخيراً في سلسلة جبال زاغروس. في هاتين المنطقتين، نجح الإسماعيليّون في توحيد أهدافهم مع أهداف السكان المحليين في قضيّة المطالبة بالاستقلال عن التدخّل الخارجي: في مناطق الديلمان وقهستان، ظلّت أجزاء واسعة من كلتا المقاطعتين في يد الإسماعيليين في السنوات التالية، تمكّن إسماعيليو سوريا، الذين حاولوا في البداية إقامة قوّة لهم في المدن، بخاصّة في حلب، من السيطرة على بعض الحصون في الجبال الواقعة شماني لبنان. على الرغم من تباعد هذه المناطق وتموضعها في مناطق صغيرة يصعب الدفاع عنها، وعلى الرغم من أنّها كانت معرّضة باستمرار لهجمات عسكريّة من الأمراء المعادين لها، إلا أنها لم تسعَ إلى تكيّفات وتوافقات مستقلّة مع الحاضرة الإسلامية لأهل السنّة والجماعة؛ بل شكّلت دولة موحّدة، تميّزت طوال قرن ونصف بالتضامن الداخلي وبالاستقرار، كما اتسمت بروح محليّة مستقلّة، وبقيت هذه المناطق موالية للدعاة في الديلمان، المتمركزين في آلموت، على الرغم من التقلّبات الكثيرة (لاحقاً، أعلن داعي الديلمان نفسه إماماً). بخلاف جيش المرتزقة التابع للفاطميين في مصر، الذي مهّد لاضمحلال دولتهم (وبخلاف الجيوش التركيّة المحيطة بهم)، كانت قوّة هذه الدولة الإسماعيليّة النزاريّة قائمة على ميليشيات عسكريّة محليّة تمكنت من تأسيس الدولة وحافظت على قوّتها حتّى نهاية دولتها.

ربما تكون النتيجة السياسيّة الرئيسة لثورة الإسماعيليين - بعيداً عن دولتهم المستقلّة (ذات الروح والطابع المختلف عن معظم دول الحاضرة الإسلامية) - هي تراجع شعبيّة المعارضة الشيعيّة بالعموم، وتحوّل ولاء الرجال الأكثر اعتدالاً، حتّى من بين الشيعة الاثني عشريّة، إلى الأمراء وإلى مجتمع أهل السنّة والجماعة الذي حافظ عليه الأمراء. ولكنّ الثورة الإسماعيليّة قد خلّفت نتائج وتداعيات كبيرة على مستوى الفكر وعلى مستوى المخيال أيضاً؛ فقد أسهم مذهبهم في تشكّل التوليفة الفكريّة التي أسسها أحد عظماء أهل السنّة والجماعة، الغزالي، الذي ساعد المذهب السنّي على الدخول في عصر جديد. أما على مستوى المخيال، فقد حفّزت هذه الحركة ظهورَ العديد من الأساطير التي تصوّر الرجال المخلصين المتحرّرين من قيود المجتمع التقليديّة، بل والمتحرّرين حتّى من الحذر الشخصي: إذ تروي الأساطير قصص رجال يجتمعون في الليل في انغماس منتشٍ بالجنس، وفي اليوم التالي يكون واحدهم مستعدّاً لإلقاء نفسه من فوق البرج بأمرٍ من سيّده الغامض العارف بكلّ الخبايا. أسهم الإسماعيليّون أنفسهم بالتأكيد بنصيبٍ من هذه القصص التي انتشرت بين السنّة أيضاً، غير أنّ الرواية الإسماعيليّة تصوّرهم بالأساس رجالاً شجعاناً ذوي كبرياء وكرم وعزيمة لا تنثني تعرّضوا للظلم في هذا العالم وأصرّوا على التمسّك بحريّتهم(١١).

---

(١١) إنّ المرجع الرئيس حول الإسماعيليّة النزاريّة هو:

Marshall G. S. Hodgson, *The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World* (Mouton: The Hague, 1955).

ويُمكن تصحيح بعض التفاصيل في الفصل الذي كتبه هودجسون حول الدولة الإسماعيليّة:

Marshall G. S. Hodgson, "The Ismâ'îlî State," in: Boyle, ed., *The Cambridge History of Iran, vol. 5: The Saljuq and Mongol Periods.*

إنّ أشهر القصص الأسطوريّة حول نشأة الإسماعيلية (وهي ذات إهاب سنّي) في الغرب الحديث هي تلك القصّة التي تحكي عن ثلاثة من زملاء الدراسة [يشير إلى قصة صداقة حسن الصباح وعمر الخيام ونظام المُلك] والتي رواها فيتزجيرالد في تقديمه **لرباعيات الخيّام**. أما القصّة المناهضة للإسماعيليّة الأكثر شهرة فهي قصّة الحديقة الفردوسيّة المليئة بالفاكهة الحلوة والغانيات الجميلات التي كان الشبان الواقعون تحت تأثير المخدّر يُؤخذون إليها، حيث كان يُقال لهم بأنّهم سيعودون إلى هذا الفردوس إن ماتوا وهم يقاتلون في سبيل أسيادهم.

٢

النظام الاجتماعي: المصالح التجاريّة والقوة العسكريّة والحريّة الفرديّة

مع نظام الحكم السلجوقيّ، كانت الانطلاقة الفعليّة للمراحل الوسيطة في التاريخ الإسلامي؛ فمع سيادة نظام الإقطاع العسكري واستقلال الأمراء بحامياتهم العسكريّة في المدن الكبرى في قلب الحاضرة الإسلامية، انتهى عصر الإمبراطوريّة ذات الحكم المطلق. يُمكن القول بأنّ مجتمع المراحل الوسيطة، بخاصّة في الأراضي المركزيّة الممتدّة من النيل إلى جيحون، يُمثّل المجتمع الإسلاماتي أفضل تمثيل (بالمعنى الذي شرحناه آنفاً)؛ ففي ذلك الوقت، كان معظم السكّان قد أصبحوا مسلمين، وظلّ هذا الولاء الديني هو المُحدّد والمُعرّف للنظام الاجتماعي ككل. عند هذه النقطة، علينا أن نمعن النظر في السمات الثابتة لهذا النظام الاجتماعي، بالصورة التي تشكل عليها في ظلّ الإسلام؛ وهي السمات التي تفترضها ضمناً الثقافة العليا السريعة التغيّر.

إنّ كثيراً من هذه السمات الثابتة والمستمرّة في الحياة الاجتماعيّة الإسلاماتيّة سماتٌ لا تخصّ الحاضرة الإسلامية وحدها؛ فتنويعات الحياة اليوميّة للطبقات الأقلّ حظّاً ـ الثقافة الشعبيّة ـ في الحاضرة الإسلامية قد لا تختلف في مقدار تنوّعها عن نظيراتها في المجتمعات المختلفة ذات الأساس الزراعاتي. إذا نظرنا إلى حياة الثقافة الشعبيّة بتفاصيلها ـ عالم المطبخ، أساليب تشييد البيوت، الأزياء والملابس، تقنيات الزراعة والحرف وأدوات النقل، أو أساليب تربية الأطفال، أو حتّى المهرجانات الشعبيّة ـ فسنجد بأنّ ثمة تنوّعاً كبيراً، حتّى ضمن المنطقة الواقعة بين النيل وجيحون، وهو تنوّع

لا يُمكن تلخيصه، إلا، ربما، عبر عزوه إلى ظروف المناخ العامّة وإلى ظروف الفقر، اللذين فرضا بينهما درجة من الاطراد والتنبّؤيّة في المنطقة القاحلة الوسطى. بالمقابل، إذا نظرنا إلى الافتراضات العامّة للحياة المدينيّة الزراعاتيّة بالعموم، فإنّنا سنرى بأنّ معظم السمات الأساسيّة الموجودة في الحاضرة الإسلامية موجودةٌ كذلك في معظم المجتمعات المماثلة لها. ولكن، إذا كان اهتمامنا منحصراً بمستوى حياة الثقافة هذا فقط، فعندها لن نجد إلا قليلاً مما يُميّز الحضارة «الإسلاماتيّة» عن الأنماط الزراعاتيّة التي سادت بين النيل وجيحون على امتداد القرون، أو حتّى بينها وبين الأنماط ذات الأساس الزراعاتي التي انتشرت على امتداد المعمور الأفرو - أوراسي[1].

على الرغم من ذلك، كانت المشكلات المشتركة في المجتمعات ذات الأساس الزراعاتي قد أخذت شكلها الخاصّ في الحاضرة الإسلامية في المراحل الوسيطة، وهو ما ساعد في تشكيل الحضارة الإسلاماتيّة في حدّ ذاتها. دائماً ما كانت الثقافة العليا تتشكّل وتُصاغ من عناصر الثقافات الشعبيّة المحليّة، بخاصّة تلك الثقافات الشعبيّة الحاضرة في الأراضي المركزيّة للإسلام القديم. في الوقت نفسه ظلّ للثقافة العليا في كلّ مكان وصل إليه الإسلام، وعلى نحو خاصّ في الأراضي المركزيّة، تأثيرٌ مستمرّ في تشكيل ثقافة الحياة اليوميّة. غير أنّ آراء قانون الشريعة، ومذاهب علم الكلام، بل وأعراف الشعر والرسم، قد تعرّضت لتغييرات حاسمة في تصوّراتها عندما انتقلت من الطبقات التي نشأت في رحمها إلى الطبقات الأقل اقتداراً وحظّاً. وفي بعض الأحيان، كانت الأشكال الجديدة تؤثّر من جديد في الثقافة العليا. إذاً، فلكي ندرس الحضارة، سواء في صيرورة تشكّلها أو في نتائجها، علينا أن نناقش عدّة جوانب من الحياة اليوميّة للثقافة، حتّى لو لم يكن بالإمكان (مع الأسف) أن نناقشها على نحوٍ شامل.

---

(١) إنّ عمل كارلتون كون، **القافلة: قصّة الشرق الأوسط** [وهو مترجم أيضاً إلى العربية]، عمل سطحيّ في بعض جوانبه ولكنّه يظلّ عملاً لا غنى عنه في استقصاء الثقافة الشعبيّة في تلك المنطقة. انظر:

Carleton S. Coon, *Caravan: The Story of the Middle East* (New York: Henry Holt and Company, 1951).

سيكون علينا أن نقصر حديثنا هنا على السمات التي ساهمت في تشكيل الجزء المُميِّز والأكثر دواماً من النظام الاجتماعي الإسلاماتي في المراحل الوسيطة. وعليّ أن أُشير هنا إلى الفقر في الدراسات الوافية والجيّدة التي تمّ إنجازها في المواضيع التي سنناقشها في هذا الفصل؛ ومن ثمّ فإنّ جميع استنتاجاتي في هذا الفصل مؤقّتة، بل وفي بعض الأحيان تخمينيّة.

حريّة المسلم والبنية المفتوحة لنظامه الاجتماعي

مع تزايد معدّلات التحضّر والكوزموبوليتانيّة في المجتمع الزراعاتي المديني، لم يعد الفرد قادراً على الاعتماد بنفس اليقينيّة على مكانته أو سلطته المتوارثة لتوجّه مسار حياته واختياراته؛ إذ يبدو بأنّه بات على الفرد، بمصالحه واهتماماته الخاصّة، أن يواجه مجتمعاً مفتوح الاحتمالات لم يعد يُحدّد مسبقاً ما هو مشروع أو غير مشروع للفرد، فبات عليه أن يشقّ طريقه بنفسه اعتماداً على نباهته وفطنته إذا ما أراد أن يضمن نجاحه في مسيرته الخاصّة. في العصر الزراعي، لم يكن الوصول إلى هذه الظروف الاجتماعيّة ممكناً؛ جزئيّاً لأنّ الأعراف المحليّة كانت تمتلك قدراً كبيراً من القوّة على الرغم من اختلاط الشعوب، وجزئيّاً لأنّ كلّ مجتمع من المجتمعات الإقليميّة الكبرى قد طوّر مجموعة متشابهة من المؤسسات القابلة للتبادل والممتدّة مناطقيّاً والتي تضمن معايير المشروعيّة وترسّخها، وتحافظ بالتالي على درجة من الاطراد في أدوار الأفراد حتّى حين يغادرون أوطانهم. في الهند، كان نظام الطبقات هو حجر الأساس لهذه البنية، وقد تطوّر هذا النظام على نحوٍ أكثر تفصيلاً وإحكاماً عندما أصبح المجتمع الهندي أكثر انخراطاً في الروابط التجاريّة والثقافيّة في نصف الكرة الأرضيّة. في أوروبا الغربيّة، يُمكن قول الشيء نفسه عن نظام الطبقات الإقطاعي.

أما في المنطقة القاحلة الوسطى كما سنرى، فإنّ الضغوط الكوزموبوليتانيّة التي أدّت إلى انحلال الشرعية المحليّة كانت قويّة على نحوٍ غير عادي. وربما لهذا الاعتبار، كانت هذه المؤسسات القابلة للتبادل في تلك المنطقة أقلّ إحكاماً على مستوى بنيتها من غيرها. كانت هذه المؤسسات عالية المرونة، بالنسبة إلى الأزمنة الزراعيّة؛ ولكنّها كانت تنزع أيضاً، أكثر مما نجد في الهند أو في الغرب، إلى ترك البشر في حالة أقلّ يقينيّة تجاه مكانتهم

ووضعهم، أي إلى تركهم في مواجهة المجتمع وجهاً لوجه ـ مثلما وضعهم الدين في مواجهة الله وجهاً لوجه ـ مع التقليل من دور الوسطاء الذين يفصلون بين الفرد والمجتمع إلى الحدّ الأدنى. لا شكّ بأنّ غُفليّة الفرد anonymity لا تقارن بدرجة غُفليّته في المجتمع الحديث؛ ولكنّها كانت كبيرة بالمقارنة مع المجتمعات الأخرى ذات الأساس الزراعاتي. ولكن ثمّة مسائل مُثيرة للتأمّل عند مقارنة هذه الجوانب من الحاضرة الإسلامية ما قبل الحديثة مع ما يقابلها في مجتمع العالم الحديث. على أيّ حال، يُمكن قراءة هذه السمات المُميِّزة للنظام الاجتماعي الإسلاماتي، بخاصّة في المراحل الوسيطة، بمصطلحات مثل الانفتاح النسبي للبنية الاجتماعيّة، والحراك الاجتماعيّ، وانعدام اليقين الفردي في المجتمع الإسلاماتي. قد تبدو مشكلةُ كيف يُمكن الحفاظ على مستوى التعقيد الاجتماعي في مستوى أعلى من الحدّ الأدنى الزراعاتي مشكلةً تتعلّق بنقص الموارد في المنطقة القاحلة للوهلة الأولى، خاصةً بعد أن كفّت القاعدة الزراعيّة عن التوسّع؛ ولكنّ المشكلة في الواقع قد تضاعفت بأثر البنية المنفتحة للنظام الاجتماعي.

سيكون تركيزنا منصبّاً على وجه الخصوص على الجانب السياسي من المشكلة، ذلك أنّ هذا الجانب كان هو الجانب الأكثر تأثيراً. في الحيّز السياسي، كانت البنية الهشّة والمفتوحة تعني بالأساس ضعف قوّة المركز، وبالتالي تهديد المؤسسات المتخصّصة التي تستلزم وجودَ السلطة المركزيّة عادةً. وفي مواجهة الصعوبات الناجمة عن محاولة إضفاء الشرعيّة على أيّ حياة سياسيّة مركّبة ومعقّدة كهذه، ظهرت براعة المؤسسات الإسلاماتيّة وشموليّة أدواتها بأجلى صورها.

لقد أدّى تقلّص السلطة السياسيّة المركزيّة إلى واحدة من أبرز سمات المراحل الإسلاميّة الوسيطة بالعموم حين نقارنها مع الأزمنة والمناطق الأخرى في العصر الزراعي: إنّها العسكرة. لم يتجلَّ ذلك عبر عسكرة المجتمع بالعموم، بل عبر عسكرة السلطة الحكوميّة. قد يكون من المخاطرة هنا أن نفرط في التبسيط حين نضع مخطّطاً للكيفيّة التي من خلالها أدّت بعض جوانب النزعة الكوزموبوليتانيّة في المنطقة القاحلة الوسطى إلى بنية أكثر انفتاحاً من الأشكال الاجتماعيّة، والتي آلت في النهاية إلى العسكرة. في الوقت نفسه، فإنّ مخططاً كهذا سيُساعدنا في تحديد الموضوع والثيمة

الرئيسة التي يدور هذا الفصل بأكمله حولها. يُمكن أن يتلخّص ذلك كله في ظهور نظام **الأعيان والأمراء** وفعاليّته في السلطة الاجتماعيّة: فقد كانت السلطة مقسّمة بين الأعيان ـ أي طبقة النبلاء على اختلافها في المدن والقرى ـ وبين الأمراء، قادة الحاميات العسكريّة المحليّة، من دون كثيرِ تدخّلٍ من المنظومات السياسيّة الكبرى.

يُمكننا أن نقارن باختصار بين نظام الأعيان والأمراء عند المسلمين والأنظمة المقابلة له بين الصينيين والهندوس والغربيين. فقد كان النظام الصيني آنذاك يعمل من خلال عناصر مثل: الالتزام بمبدأ «لي»(*) وسيادة طبقات النبلاء المدنيّة على الفلاحين، وهذا هو ما يُمثّل قاعدة بنية السلطة؛ ثمّ تأتي عناصر مثل مكانة الرتب البيروقراطيّة؛ ونظام الامتحانات المفتوح؛ وفي قلب السلطة يأتي الحكم الملكيّ المطلق؛ وجميع هذه العناصر مترابطة فيما بينها. أما النظام الهندي في ذلك الوقت فقد كان يعتمد في عمله على: قواعد الدارما(**)؛ في قاعدة بنية السلطة تأتي المسؤوليّات المُحدّدة لكلّ طبقة؛ التزامات نظام الجاجماني بين الطبقات(***)؛ مجالس البانشياتي القرويّة؛ وفي قلب بنية السلطة تأتي البنية الهرميّة للراجاوات. أما النظام في الغرب فقد كان يعمل من خلال: أنظمة الإقطاع والعضوية الكنسيّة وقوانين العقود والمراسيم الحكوميّة؛ وفي قاعدة السلطة يأتي الفلاحون المستعبدون في العزبات الإقطاعيّة؛ ثمّ البلديات والهيئات؛ والوصول إلى المناصب من خلال حقّ الابن البكر أو من خلال التصويت الجماعي؛ ونظام عائلات الفرسان؛ وفي المركز تأتي رتب الإقطاعيين. في المقابل، كان نظام الأعيان والأمراء يعمل من خلال العناصر التالية: قانون الشريعة؛ في قاعدة السلطة

(*) مبدأ «لي» في الكونفوشيّة يعني القانون الطبيعي، أو العقل المنظّم لقوى الكون والمجتمع. فهو بشكله المتأخّر الأكثر تجريداً العقلُ الكامن وراء مختلف مظاهر الطبيعة؛ ولكنّ جذوره الأولى ومفاعيله كانت تمتدّ إلى كامل النظام الاجتماعي، فهو يشمل أداء الطقوس ومراعاة آداب المجتمع وكل أشكال السلوك القويم (المترجم).

(**) وهي الواجب المنوط بالفرد بحسب طبقته الاجتماعيّة ليتوافق مع نظام الكون والطبيعة والمجتمع، وهي كذلك كلمة واسعة المعاني تشمل أداء الطقوس وخدمة الآلهة وأداء الواجبات الاجتماعيّة ومراعاة حقوق الملكيّة ونظام الطبقات (المترجم).

(***) وهو نظام اقتصادي تراتبي يقوم على مجموعة من الواجبات التي تؤدّيها الطبقات الدنيا للطبقات العليا لتنال في مقابلها حصّتها من الحبوب (المترجم).

يأتي الفلاحون الأحرار ضمن نظام الإقطاع العسكري؛ رعاية الأعيان للمدن؛ الوصول إلى المناصب من خلال التعيين أو من خلال المنافسة؛ نظام الرقيق؛ وفي مركز السلطة يقوم بلاط الأمراء؛ وجميع هذه العناصر تستلزم بعضها البعض وتدعم بعضها البعض. (لاحقاً سأقوم بمقارنة أكثر توسّعاً بين الحاضرة الإسلامية والغرب).

يُمكننا أن نلخّص التطوّرات التاريخيّة في الحاضرة الإسلامية على النحو التالي (وسأحاول أن أظهر صلاحيّة هذا المخطّط الأوّلي في ما تبقّى من الفصل): جاء الإسلام فكسر السلطة الزراعيّة الراسخة بين النيل وجيحون؛ أي إنّه كسر سطوة طبقة السادة الزراعيين التي كانت تعبّر عن نفسها في الملكيّة الساسانيّة (بقدر ما كانت هذه الملكيّة تعبّر عن المصالح الزراعيّة أكثر من تعبيرها عن أيّ مصالح أخرى). لبعض الوقت، سيطرت مصالح الطبقة العربيّة، التي تقوم بالأساس على طبقة تجاريّة، على دولة الخلافة الجديدة؛ ولكن سرعان ما أُعيد بناء الملكيّة بحيث عادت المصالح الزراعيّة إلى الصدارة. ولكن في أثناء هذه العمليّة من إعادة بناء البُنية الاجتماعيّة، أُعيدت صياغة الافتراضات الأساسيّة للشرعيّة الاجتماعيّة في صيغ عربيّة وإسلاميّة، وتمّ تشجيع الحركة الاجتماعيّة، بدرجة ما، على حساب الأنماط الأرستقراطيّة القديمة. لاحقاً، تمّ دمج التوقّعات المساواتيّة لهذه الحركة الاجتماعيّة في قانون الشريعة، الذي حافظ على استقلاليّته في تلك الإمبراطوريّة الزراعيّة؛ لم تتمكّن الإمبراطوريّة من تحقيق سيطرة بيروقراطيّة كاملة (على التجار وعلى الجمعيات المختلفة على سبيل المثال). وكانت النتيجة أنّه، بحلول القرن العاشر، تآكلت التقاليد الثقافيّة ما قبل الإسلاميّة وأعيد بناء المجتمع، وليس الإمبراطوريّة فقط، على أساس بنية أكثر انفتاحاً وأكثر مساواتيّةً، وعلى أسس أكثر تعاقديّة، تستمدّ مشروعيّتها من الإسلام.

أمكن لهذه النتيجة أن تتحقّق جزئيّاً بسبب الموقع المركزي لمناطق المسلمين في خريطة المعمور الأفرو ـ أوراسي، وبسبب توسّعها المستمرّ. هكذا ازدادت أهميّة التجارة في العديد من الأمكنة والمناطق، وأصبحت ذات تأثير حاسم في مصير جميع المناطق؛ ولكنّ آثار ذلك كانت تعتمد على مدى انخراط كلّ منطقة ومشاركتها في هذه التجارة وعلى التوازن الداخلي بين القوى الاجتماعيّة في تلك المناطق.

تراجعت حظوظ الطبقات الزراعيّة ذات الامتيازات في المنطقة القاحلة الوسطى وباتت غير آمنةٍ على بقاء قوّتها أكثر من أيّ وقت مضى (بسبب تضاؤل الحيازات المركزيّة، وبسبب المنافسة مع الرعاة). في الوقت نفسه، كانت الطبقات التجاريّة (سواء أكانت منخرطة في التجارة البعيدة أم مقتصرة على التجارة المحليّة) تزداد قوّة، على الأقل لبعض الوقت، بسبب تصاعد معدّلات التجارة البعيدة في المعمورة بصورة حادّة آنذاك. بناء على ذلك، لم تعد العائلات المرتبطة بالأراضي الزراعيّة (بخلاف معظم المناطق الزراعيّة) قادرةً على فرض هيمنتها على المدن. ولكنّ التجار لم يكونوا قادرين، في ظلّ حقيقة أنّ المنطقة كانت مفتوحة للجيوش المعتمدة على الأراضي الزراعيّة، في ذلك الزمن الزراعي، على تأسيس نظام سياسي، ولو محلّي، يخضع لسيطرتهم. وكانت النتيجة صراعاً مسدود الأفق بين القوى الزراعيّة والتجاريّة.

إذاً، ففي المراحل الإسلاميّة الوسيطة، لم يكن السادة الزراعيّون ولا البرجوازيون قادرين على التحرّك باستقلاليّة. وباستثناء بعض رجال التجارة في المناطق الصحراويّة أو على السواحل البعيدة (وهي مناطق لم تكن قادرة على إرساء الأنماط الثقافيّة للعالم الإسلامي ككل، بل كانت تتبع ركب بقيّة الحاضرة الإسلامية)، كانت المدن في الغالب عاجزة عن فرض سيطرتها على الأراضي المحيطة بها. تمكّنت بعض أشكال القوى الزراعيّة من مدّ سلطتها في مناطق مفتوحة بين النيل وجيحون بصورة كاملة، بحيث لم تستطع الأوليغارشيّة الحضريّة الناشئة تحدّيها. كان منظور أعيان المدن يتجه إلى ما يُمكن ضمانه والحفاظ عليه على أساس العقود والترتيبات الشخصيّة، التي تضمنها الشريعة الصالحة في كلّ مكان. ولكنّ طبقة السادة الزراعيين، في الغالب الأعم من المناطق، كانت قد أُجبرت على الانتقال للسكن في المدن، حتّى وإن حافظت على هويّة اجتماعيّة قويّة مرتبطة بالأراضي. ولم يكن لهذه الطبقة أن تنجو من التوافق مع التوقّعات الحضريّة التي لا تستطيع السيطرة عليها.

عندما اندمجت المدن والأرياف تحت ظل السلطة نفسها، بات من الصعب ابتكار مشروعيّة فاعلة للمؤسسات المشتركة التي إما أن تحافظ على عائلات أصحاب الأراضي في موقع السلطة على الأرض، وإما أن تدعم

المدن التجاريّة في سعيها للحفاظ على استقلاليّة محليّة. كانت مثل هذه الأشكال من الشرعيّة، كما تطوّرت ـ بخاصّة نظام الشريعة والسوابق الإداريّة ـ بحاجة إلى ألا تفترض شكلاً من التنظيم الكلّي القوي ولا شكلاً من التنظيم المحلي الضيق. ولكنّ هذا الأفق المسدود (مع تبدّد طاقة الدفع الأولى لسلطة الخلافة) قد أدّى إلى عسكرة الحكومات.

يصبح الحلّ العسكريّ هو الحلّ الوحيد المتاح حين لا يتمكّن أي جسم اجتماعي متجذّر داخليّاً من ممارسة سلطة فاعلة. ففي غياب شكل شرعي للحيازة الإقطاعيّة، باتت الأراضي تخرج عن يد العائلات الهرميّة من السادة، الذين كانت قاعدة قوّتهم هي الأرض، والذين كانوا بالدرجة الثانية يؤلّفون طبقة الجند بحكم مسؤوليّتهم كسادة زراعيين. كانت الأراضي تُوزّع مرّة تلو مرّة على الجند الذين حصلوا على الأراضي بسبب ذلك، والذين امتلكوا هذه الأراضي فقط في الوقت الذي كانوا فيه أفضل الجنود المحليين المتوفّرين (بالطبع، حاول بعض هؤلاء الجنود أن يؤسسوا عائلات مستمرّة مرتبطة بالأرض، ولكن هذه العمليّة لم تدم إلا نادراً لعدّة أجيال). في أثناء ذلك، لم تتمكّن المدن من مقاومة العسكرة. فمن دون وجود حكم ذاتي بلدي، تأكّدت النزعات الكوزموبوليتانيّة في المدن. داخليّاً، كانت المدن متشظّية اجتماعيّاً؛ ولكن بعض العناصر في المدن كانت تزداد ارتباطاً بالعناصر المقابلة لها في المدن الأخرى، وباتت تعتمد على المعايير المشتركة لحياة المدن في الحاضرة الإسلامية. لقد أدّى هذا الشدّ من جهتين متعارضتين نحو التعدّدية الداخليّة والتضامن الخارجي، إلى تقويض إمكانيّة تطوّر أي قوّة مدنيّة محليّة؛ وبخاصّة مع السعي المُضرّ للاعتماد على الميليشيات في المدن لدعم سياسات الأعيان المحليين. وهكذا فقد بات أصحاب الأراضي العسكريون مستعدّين للاستيلاء على السلطة العليا في حياة المدن بنفس السهولة التي نفذوا بها إلى حياة الأراضي.

ولكنّ هؤلاء الرجال العسكريين لم يكونوا قادرين على الحفاظ على بنية حكوميّة معقّدة أو مركزيّة. وكان أفضل ما يُمكن للبُنى الاجتماعيّة المحليّة أن تفعله هو الحدّ من الآثار المدمّرة لحكمهم.

غير أنّ نوعيّة الحياة الإسلاميّة لم تكن محدَّدة بالوضعيّة السياسيّة

والعسكرة المباشرة فقط. فالوجه المقابل للسلطة السياسيّة الضعيفة يُمكن أن يكون ـ إذا تدخّلت المؤسسات الاجتماعيّة الأخرى للحفاظ على درجة معقولة من النظام ـ مدخلاً إلى الحريّات الفرديّة. لقد شجّعت بعض الظروف الاجتماعيّة في المنطقة القاحلة الوسطى هذا النوع من الحريّة، ثمّ تدعّمت عبر المؤسسات التي ظهرت إبان ذلك. وحين يظهر هذا النزوع وينمو، فإنّه يساهم في إضعاف السلطة السياسيّة المركزيّة، ثمّ يستفيد من ضعفها ليرسّخ نفسه أكثر وأكثر. في الحاضرة الإسلامية بالمراحل الوسيطة، اتسع نطاق هذه الحريّة الفرديّة في العديد من الحالات اتساعاً كبيراً وفقاً للمعايير الزراعاتيّة. أدّت هذه الحريّة النسبيّة للأفراد التي ترفض إخضاع مصيرها للمؤسسات الاجتماعيّة العليا أو لمعايير الهيئات والجمعيات إلا تلك المفروضة من قبل قانون الشريعة، إلى بعض الإنجازات العظيمة، ولكنّها في الآن نفسه فرضت قيوداً على ما يُمكن إنجازه في المسائل التي تتطلّب درجة من التعاون والشراكة الدائمة.

لا شكّ في أنّ هذا الحسّ بالحريّة الفرديّة عند المسلمين العاديين قد أسهم في تقوية ما نطلق عليه نظام الأعيان والأمراء. كان هذا النظام قادراً على حمل الثقافة الإيرانيّة الساميّة بصورتها الإسلاماتيّة في أرجاء نصف الكرة الأرضيّة المعمور؛ ولكنّ هذا النظام كان عُرضةً دوماً للتقلّبات العسكريّة المتكرّرة، ونادراً ما سمح هذا النظام بنموّ الصناعة بجوار الحياة التجاريّة المفرطة في نشاطها. وسيكون هذا الضعف هو نقطة انطلاقنا لدراسة المراحل المتأخّرة. (إذاً، فالإشكالات التي تواجه كلّ عصر من العصور تتحدّد بدرجة كبيرة بمقتضى الإشكالات التي واجهها العصر السابق وبمقتضى الحلول التي قدّمها لها). بعد قرنين من الزمن، ركّب المغول مفهوماً جديداً على نظام الأعيان والأمراء في المناطق المركزيّة، وهو مفهوم السلالة الراعية، والذي أدّى في النهاية (مع تطوّر تقنيات استعمال البارود) إلى صعود أشكال جديدة من الحكم المطلق، بحيث أُعيد تشكيل نظام الأعيان والأمراء في ظلّه عندما كانت العمليّة برمّتها على وشك التعرّض لقطيعةٍ في اطرادها بفعل التحوّلات المصيريّة في الغرب[٢].

(٢) لا يزال العديد من الكتّاب يستعملون أسلوب الأمثلة السيّئ، بحيث يُفسّرون سمات الثقافة =

عند هذه النقطة، لا بدّ أن أُشير إلى بعض المحاذير. فالتركيز على نتائج عسكرة الحكم في المراحل الوسيطة يُمكن أن يُؤدّي إلى جملة من التصوّرات الخاطئة. إذ كثيراً ما يُسلَّم بأنّ ضعف المركزيّة في السلطة السياسيّة وضعف التعقيد في المؤسسات يعني الفشل الاجتماعي. فالقوّة السياسيّة الهائلة التي تولّدت في ظلّ نظام الأعيان والأمراء تناقض مثل هذه النظرة، هذا بمعزل عن الإنجازات الثقافيّة المذهلة لتلك المراحل. ولكن علينا أن نحدّد بدقّة أين كَمَنَ هذا النقص في التعقيد بالضبط. يُمكننا أن نقول بأنّ نظام الأعيان والأمراء في المجتمع الإسلاماتي كان يُمثّل حالة خاصّة من الحياة ذات الأساس الزراعاتي: وهي حالة تظهر فيها بعض النزوعات بوضوح ملحوظ بسبب غياب القيود السياسيّة. ولكن لا بدّ أن نتذكّر هنا بأنني أتحدّث عن نظام الأعيان والأمراء كنموذج مثالي، يقترب منه الواقع ويبتعد؛ فكلّما ظهر شكل سياسي كبير جديد، كان يتراكب على هذا النظام ويثبّط طريقة عمله الذاتيّة.

يُمكن أن نحدّد المراحل الوسيطة بأنها المدّة الزمنيّة التي لم تَسُدْ فيها أي إمبراطوريّة بيروقراطيّة بصورة ثابتة في الجزء الأعظم من الحاضرة الإسلامية: أي في الفترة الواقعة بين عصر الخلافة العليا وعصر الإمبراطوريّات العظمى التي ظهرت في القرن السادس عشر. في تلك المرحلة، كانت الحياة السياسيّة الإسلاماتيّة تنحو من عدّة جوانب نحو تشكيلات سياسيّة تتوافر فقط على الحدّ الأدنى من التعقيد، وتتوافق مع استمرار وجود المجتمع الزراعاتي: أي إنّها كانت تفتقر إلى أيّ تطوّرات عليا في الحكم البيروقراطي وإلى أيّ مكافئ منظّم بديل عنها. بالمقابل، تقلّصت الاستثمارات الكبرى، بخاصّة الاستثمارات الصناعيّة المتخصّصة. في مثل هذه الظروف السياسيّة، كان مطلوباً من موارد المؤسسات المحليّة،

= الإسلاماتيّة من خلال بضع حالات مستقلّة، وأعتقد بأنّه من المفيد هنا أن نتذكّر، بعد هذا المخطّط المختصر الذي وضعناه لهذه العمليّة المعقّدة، الخلاصةَ التي اعترف بها العلماء الجادّون دوماً: وهي أنّ معظم التطوّرات التاريخيّة الكبرى تنتج من تزامن العديد من الظروف، بحيث يكون لكلّ واحدة من هذه الظروف تأثير مختلف على السياقات الأخرى. لقد أوضح غونار ميردل هذه النقطة بشكل جيّد جداً حين تحدّث عنْ مبدأ «التراكم»، انظر ذلك مثلاً في:
"Appendix 3: A Methodological Note on the Principle of Cumulation," in: *An American Dilemma* (New York: Harper and Brothers, 1944), pp. 1065-1070.

وموارد المؤسسات ذات النطاق الأوسع، أن تكون أقلّ سياسيّةً، وأن تؤدي دوراً اجتماعيّاً أكبر، بحيث حلّت جزئيّاً محلّ المؤسسات السياسيّة الصريحة. بهذه الطريقة، أصبحت القوّة الكامنة للأعيان والأمراء المحليين ذات أهميّة حاسمة.

ولكن، حتّى عندما كان نظام الأعيان والأمراء يعمل من دون عوائق كبيرة، لم يكن الحدّ السياسي الأدنى يتحقّق إلا من نواحٍ معيّنة؛ فمن ناحية الجوانب التي تعتمد بالضرورة على السلطة المركزيّة، كانت الحياة السياسيّة والاجتماعيّة فاعلة بصورة منظمة. قد تحول البنية المفتوحة دون ظهور سلطة مركزيّة قويّة، وقد تعوق هذه السلطة عن تقديم ما تريد تقديمه، ولكنّ البنية الأساسيّة هناك كانت متشابهة. إذاً، فلم يكن ضعف السلطة السياسيّة المركزيّة يُنتج دوماً ضعفاً في التعقيد الاجتماعي كما يفترض الأساس الاقتصادي النظري للمجتمع الزراعاتي. حتّى فيما يتعلّق بالسلطة المركزيّة، لم يتمّ الوصول إلى الحدّ الأدنى فعلاً، على الأقل ليس لمدّة طويلة. ولكن، ضمن هذه المحدّدات، كان الحدّ الأدنى يبدو دوماً إمكانيّة قريبة ووشيكة بعد انهيار دولة الخلافة العليا. ومع الاقتراب من هذا الحدّ الأدنى، فإنّ التبسيط العام للعلاقات الاقتصاديّة ظلّ هو الاستثناء، بقدر ما كان يتمّ تعويضه من خلال ترتيبات بديلة.

عادةً ما يُنظر إلى المراحل الوسيطة على أنّها مراحل تدهور القوّة الثقافيّة الدافعة التي جلبتها الفتوحات العربيّة وقدّمها الإسلام. ولكن، إن نظر المرء إلى الحضارة الإسلاماتيّة على أنّها تحقّق للنزوعات ما قبل الإسلاميّة للمجتمعات الإيرانيّة ـ الساميّة، فإنّ الصورة ستتغيّر في نظره، بغضّ النظر عمّا إذا كانت القيود على الموارد الاقتصاديّة قد تأكّدت إبان تلك المراحل. قبل الإسلام، كانت التقاليد النبويّة التوحيديّة، ما بين النيل وجيحون، تدفع باتجاه المساواة الكوزموبوليتانيّة في مواجهة الروح الأرستقراطيّة الزراعيّة. وبالفعل، كانت القوة الدافعة للتطوّر الثقافي تشقّ طريقها عبر المجتمعات الدينيّة التي هيمنت على التجمّعات السكانيّة الحضريّة، بل وعلى بلاط الملوك ومعابد الكهنة ذات النظام الهرمي؛ وكانت الثقافة الإيرانيّة ـ الساميّة المُنظّمة على نحو جماعيّ ملموسةً على نطاق واسع في المناطق الهندية ـ البحر أبيض متوسّطيّة. ومع مزيّة توحيد هذه النزوعات

في مجتمع ديني شامل وواحد، باتت هذه البواعث الثقافيّة ملموسةً في المجتمع الإسلاماتي الواسع في المراحل الوسيطة، ومنتشرةً على امتداد نصف الكرة الأرضيّة المعمور. من منظور طويل الأمد، يُمكن للمرء أن يعتبر بأنّ دولة الخلافة كانت فترة فاصلة من الانقطاع، ووسيلة للانتقال من الملكيّات الأرستقراطيّة الزراعيّة في الأزمنة الساسانيّة إلى نظام اجتماعي حضري ولامركزي في آنٍ معاً، والذي ظهر في المنطقة نتيجةً للقوى التي ظلّت فاعلةً لآلاف السنوات في نصف الكرة الأرضية المعمور. كان هذا النظام الاجتماعي متجانساً مع الروح الإبداعيّة المُميِّزة للمجتمع الإيراني ـ السامي، ومتناغماً مع إيقاع توسّعه. من منظور هذا التطوّر الثقافي طويل الأمد، لن تبدو المراحل الإسلاميّة الوسيطة انقطاعاً للمسارِ التاريخيّ، بل تتويجاً له.

أ. البيئة الإقليميّة

في هذا الفصل سيكون علينا أن نصف الأنماط الاجتماعية التي ظهرت عندما تمّ الاقتراب من الحدّ السياسي الأدنى. ترسم حكايات **ألف ليلة وليلة** صورة شاملة لذلك النظام الاجتماعي، بخاصة على مستوى الحياة الحضريّة والشخصيّة. لا شكّ في أنّ التشكيلات السياسيّة المركزيّة المختلفة، التي ظهرت في المراحل الوسيطة، قد عملت على تعديل هذه النزوعات ومحاولة دفعها باتجاهات مختلفة. ولكن، مع الاقتراب من الحدّ السياسي الأدنى، وبدء الاعتماد على الموارد المحليّة، لم يعد من السهل عكس العمليّة. لقد عبّرت الأنماط التي ظهرت وتطوّرت آنذاك عن وضعيّة بيئيّة دائمة. ولم تكن جهود الحكومات تنجح بفعاليّة في تعديل الأنماط المحليّة إلا بقدر ما تستجيب لهذه الوضعيّة وتأخذ احتياجاتها ومتطلّباتها بعين الاعتبار.

النزعة الكوزموبوليتانيّة في المنطقة القاحلة الوسطى وفي منطقتها المركزيّة

لقد تأسّست التقاليد الثقافيّة الإيرانيّة ـ الساميّة على العيش في منطقة بعينها، وهي منطقة الهلال الخصيب والمرتفعات الإيرانيّة: أي المنطقة التي تتوزّع في الخرائط السياسيّة اليوم بين سوريا والعراق وإيران وأفغانستان.

وحتّى بعد التوسّع الكبير للإسلام في المرحلة التالية لانهيار دولة الخلافة، ظلّت هذه المنطقة هي صاحبة التأثير الأكبر على تطوّر الحضارة الإسلاماتيّة ككل. ويُمكن النظر إلى هذه المنطقة على أنّها قلب الأراضي الداخليّة للإسلام ومنطقته المركزيّة.

إذا قمنا باستقصاء أهمّ الشخصيات التي مارست نفوذاً وتأثيراً كبيراً على تطوّر الثقافة الإسلاماتيّة بالمجمل (وليس على نطاق محلي محدود)، فسنجد بأنّ معظمها تنحدر من الهلال الخصيب والمرتفعات الإيرانيّة ومن حوض نهري سيحون وجيحون؛ ولن نجد إلا قلّة تنحدر من الجزيرة العربيّة، بعد الأجيال الأولى من حياة الإسلام، وعدداً أقلّ من مصر؛ كما سنجد نسبة ضئيلة تنحدر من الأناضول والبلقان، ونسبة أقل من الهند؛ وربما لن نعثر على أحدٍ من هذه الشخصيات في السهوب الشماليّة أو السواحل الجنوبيّة المشرفة على المحيط. أما الشخصيات البارزة من المغرب، فإنّ معظمها قد انتقل شرقاً، ولكن عدد هذه الشخصيات سيزداد لو نظرنا إلى تأثير الشخصيّة في المغرب وحده، دون أخذ التطوّرات الإسلاماتيّة كلّها بعين الاعتبار. ولن تكون النتيجة مختلفةً لو نظرنا إلى المؤسسات وأشكال التنظيم المختلفة. فنحن في غنى عن سرد تلك الأشكال التي تعود في أصولها إلى العراق، كمدارس الفقه والنحو والعروض. أما ضمن المؤسسات وأشكال التنظيم التي تعود إلى خراسان، فسنجد **المدارس** والطرق الصوفيّة، كما أن خراسان كانت هي من شهد قبول علم الكلام كجزء لا يتجزأ من الإسلام؛ وربما يجب أن نضيف إلى هذه الممارسات الرافعة الاجتماعيّة التي قامت على أكتافها الإمبراطوريّتان العباسيّة والسلجوقيّة، اللتان امتدّ نفوذهما وتأثيرهما خارج حدودهما.

علينا أن نشير هنا إلى أنّ الجزء الأكبر من المنطقة كان إيرانياً من جهة صبغته الإثنيّة (وهي مسألة ستبدو أكثر وضوحاً وتأكيداً إذا ما ضممنا حوض نهري سيحون وجيحون إلى المرتفعات الإيرانيّة). فمنطقة الهلال الخصيب كانت وحدها هي المنطقة التي تسود فيها الساميّة. درج كثير من العلماء على نقاِش ما إذا كان ازدهار الثقافة الإسلاماتيّة عائداً إلى العبقريّة «الفارسيّة» (أو حتّى «الآريّة»)؛ كما لو أنّ معظم المسلمين العاديين كانوا ساميين وتخلّوا عن القيادة الثقافيّة لصالح الأقليّة الفارسيّة. ولكن هذا التصوّر الخاطئ سيبدو

حتمياً ولا مناص منه إذا ما انطلق المرء، في قرارة عقله من تصوّر «الشرق الأوسط» الحديث الذي تكون «فارس» فيه بلداً وسط كثرةٍ من البلدان العربيّة. ولكن كما هي الحال دوماً، فإنّ على الدارس الجادّ أن يتعلّم كيف يُعيد بناء خياله من خلال المادّة التاريخيّة، ليختار بوعي وقصد مقولات وتقسيمات أكثر معقوليّة؛ حينها سيُدرك بأنّ معظم المدن الرئيسة من النيل إلى جيحون كانت تتحدّث بأحد الألسن الفارسيّة (حيث كانت الفارسيّة بالتأكيد هي العنصر المسيطر)[٣].

في البداية، كانت أنماط حياة الطبقات الأقل تثقيفاً ـ أي التقاليد الشعبيّة للمنطقة ـ هي المصدر المباشر للتقاليد العليا العالِمة للثقافة الإيرانيّة ـ الساميّة، التي كان من الصعب تمييزها عن تلك التقاليد الشعبيّة. ولكن، تدريجياً باتت التقاليد المدينيّة العالِمة ومؤسساتها أكثر تعقيداً واستقلالاً عن حياة القرى والأرياف. في سياق الحوار داخل التقليد، يقوم التعقيد الداخلي بإزاحة الكثير من التقاليد بعيداً عن أشكالها الأصليّة الأولى. علاوة على ذلك، مع توسّع المنطقة المدينيّة في المعمورة، باتت تقاليد الثقافة العليا تنتقل وتسافر من نقاط تشكّلها، وذلك مع تزايد خطوط التأثير بين المناطق. لقد تسرّبت العديد من العناصر من أصول بعيدة، بخاصّة من السواحل الشماليّة للبحر الأبيض المتوسّط، بحيث اندمجت في التقاليد العليا؛ إضافة إلى ذلك، انتشرت هذه التقاليد بين شعوب تنتمي إلى ظروف مختلفة،

---

(٣) إنّ المماهاة، غير المختبرة، بين المناطق المركزيّة للعالم الإسلامي والأراضي العربيّة مستمرّةٌ على الرغم من كلّ التجارب التي تنفيها وتدحضها. بل إنّ نويل كولسون أيضاً، في تاريخه الممتاز لقانون الشريعة:

Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Islamic Surveys; 2 (Edinburgh: Edinburgh University Press, [1964]).

يُشير (في ص١٣٥) إلى أنّ العرب قد استطاعوا بحكم «مزاجهم الفطري» التعامل مع الإسلام بوصفه «طريقةً في العيش» والحياة والقانون، في حين أنّ الإسلام قد ظلّ بالنسبة إلى غيرهم «ديناً»، ورفضوا بالتالي معظم ما جاء في الشريعة. ولكنّ كولسون (بغضّ النظر عن سذاجته بخصوص الأعراق وقصوره في فهم ما يُشكّل «الدين») بارعٌ في مجاله؛ فالأمثلة «غير العربيّة» التي استشهد بها بوصفها انحرافاً عن الشريعة تنحدر من الأراضي البعيدة عن المنطقة المركزيّة (أي إنّ الأمر لا يقتصر على كونهم ليسوا عرباً)؛ في حين أنّه يعرف جيّداً كمّ التعارض الذي كان قائماً بين الشريعة والأنماط البدويّة، وأنّ الكثير من البدو في العصر الحديث لا يزالون بعيدين غاية البعد عن مراعاة الشريعة؛ في حين أنّ شعوب بلاد فارس متمسّكة بالشريعة تمسّكاً لا يقلّ عن تمسّك العرب المستقرّين بها. إننا بحاجة إلى جهدٍ واعٍ ومتواصل لإزالة هذه الصور النمطيّة العرقيّة والمضلّلة من عقليّتنا.

كالمصريين واليمنيين والخوارزميين على سبيل المثال؛ بحيث ساهمت جميع هذه الشعوب في إضافة المزيد من التطويرات على هذه التقاليد. إذاً، فلم تعد الثقافة العليا الإيرانية السامّية مُحدّدة أو مُعرّفة بشكل مباشر من خلال أنماط الحياة الزراعيّة في الهلال الخصيب والمرتفعات الإيرانيّة.

على الرغم من ذلك كلّه، ظلّت أراضي الهلال الخصيب والمرتفعات الإيرانيّة هي المراكز الأكثر إنتاجاً لتطوّرات الثقافة العليا حتّى في الأزمنة الإسلاميّة المتأخّرة. وسنجد منذ البداية بأنّ معظم الرجال البارزين في التقليد الإسلاماتي قد وُلدوا أو عاشوا هناك. وقد استمرّت هذه المنطقة المخصوصة، بوصفها «أراضي الإسلام القديم»، في كونها ذات أهميّة معياريّة لبقيّة الحاضرة الإسلامية، مهما توسّعت حدودها على امتداد نصف الكرة الأرضيّة المأهول. لقد أظهرت هذه المنطقة حيويّة ثقافيّة خاصّة في كلّ التطوّرات اللاحقة التي طرأت على أشكال الثقافة الإسلاماتيّة، وهو ما يُبرّر المكانة الخاصّة التي حظيت بها هذه المنطقة وحافظت عليها.

يعود الدور المركزي والمستمرّ لهذه الأراضي جزئيّاً إلى موقعها الجغرافي المميّز في المنطقة المركزيّة التي يُمكن أن نطلق عليها «المنطقة القاحلة الوسطى». فالمنطقة القاحلة التي تمتدّ على طول البرّ الأفرو ـ أوراسي من سواحل الأطلسي جنوب المتوسّط إلى السهوب والصحاري الواقعة شمالي الصين، تشكّل حزاماً مركزيّاً يفصل بين المنطقتين المطيرتين في المعمورة: المنطقة الأوروبيّة في الشمال الغربي، والمنطقة الموسميّة في الجنوب الشرقي. إذاً، فقد كانت المنطقة القاحلة ككل هي المنطقة التي تتوسّط تاريخ المعمورة: ولكنّ الثُلُث الأوسط من هذه المنطقة القاحلة، أي المنطقة الممتدّة من النيل إلى جيحون (وما حاذاها جنوباً)، كانت هي مركز المجال التاريخيّ للمعمورة. عطفاً على ما أشرت إليه في الفصل المتعلّق بما قبل الإسلام، يُمكن تتبّع السمات المميّزة للتقليد الثقافي الإيراني ـ السامي، جزئيّاً على الأقل، إلى الخصوصيّات الجغرافيّة للمنطقة القاحلة الوسطى هذه، أي إلى جفافها وقحلها وسهولة الوصول إليها ومنها. كان لهذه الخصوصيّات دورها البارز في هذه المنطقة. وعلينا هنا أن نوضح آثارها بدقّة.

ثمّة حدود وقيود تضبط نوع وحجم التفسير الذي يُمكن أن نقدّمه

بخصوصها. فليس من السهل التمييز بين السمات السائدة في حوض البحر الأبيض المتوسّط الأوروبي والسمات السائدة بين النيل وجيحون على مستوى السمات الرئيسة مثل النزعة الكوزموبوليتانيّة والتوجّه نحو السوق. فقد كانت منطقة البحر الأبيض المتوسّط ومناطق النيل إلى جيحون مترابطة على نحوٍ وثيق أكثر من جميع الأراضي المركزيّة للحضارات الأخرى. وحتّى على مستوى الثقافة العليا، اشتركت هاتان المنطقتان في حمل تقاليد دينيّة توحيديّة وفي تراث فلسفي وعلمي مشترك. لم تكن هذه العلاقة نتيجة مباشرة فقط لغياب أي حواجز جغرافيّة كبرى بين المنطقتين. فعلى الرغم من الاختلافات الواضحة بين المنطقة القاحلة الداخليّة في الهلال الخصيب والمرتفعات الإيرانيّة من جهة وحزام شبه الجزر الأوروبيّة الجنوبيّة من جهة أحرى، فإنّ شعوب هذه المناطق متشابهة عرقيّاً؛ كما أننا نلحظ حتّى في الحاضر استمراريّةً في الصفات الشعبيّة تمتدّ متصلةً من أفغانستان إلى تركيا فاليونان فإسبانيا، بحيث إنّ المسافر المتنقّل بين المناطق سيشعر بتعارض حادّ لو قارن هذه السمات مع المناطق الهنديّة المجاورة أو مع أوروبا الشماليّة أو حتّى مع الأراضي السودانيّة. لن نجانب الصواب إذاً عندما نتحدّث عن منطقة ثقافيّة «إيرانيّة - حوض بحر أبيض متوسّطية»(٤). لقد لاحظنا على وجه الخصوص بأنّ المناطق الممتدّة من المرتفعات الإيرانيّة إلى غرب البحر الأبيض المتوسّط اشتركت في جميع الأوقات في مجموعة متجانسة من أنماط ثقافة المدينة، وارتبطت معاً بمجموعة متشابهة من المؤسسات والتوقّعات الاجتماعيّة؛ وقد استمرّ هذا التجانس والتشابه لوقت طويل بعد مجيء الإسلام.

---

(٤) إنّ أفضل التحليلات الثاقبة للتجانس الإيراني - الحوض بحر أبيض متوسّطي على مستوى الثقافة العليا في الأزمنة الإسلاميّة المبكّرة، هو التحليل الذي قام به غوستاف غرونباوم. انظر:

Gustave von Grunebaum, *Mediaeval Islam*, 2nd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1953).

وقد تدعّمت تحليلاته الثقافيّة بجملة من التحليلات التي تناولت الجانب الاقتصادي على يد كلود كاهن وشلومو جويتين ولومبارد: انظر عمل كاهن في الهامش رقم ٥ في الأسفل وانظر أيضاً:

S. D. Goitein, "The Unity of the Mediterranean World in the "Middle" Middle Ages," *Studia Islamica*, no. 12. (1960), pp. 29-42, and Maurice Lombard, "Arsenaux et bris de marine dans la Méditerranée (VIIe-XIe siècle)," *Le Navire* (1957).

اشتركت منطقة حوض البحر الأبيض المتوسّط والمنطقة القاحلة الوسطى في منزع تجاري وكوزموبوليتاني، نسبياً منذ أزمنة الإغريق والفينيقيين القدامى. وربماً ظهرت هذه الكوزموبوليتانيّة بهدف الاستيعاب المتبادل للأنماط الثقافيّة، ما دامت أهمّ المناطق المجاورة لحوض البحر الأبيض المتوسّط هي أراضي المنطقة القاحلة الوسطى. بإمكاننا التأريخ لحالة الانقطاع في التجانس الإيراني ـ البحر أبيض متوسّطي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، مع ظهور البلديات الشعبيّة في أوروبا الغربيّة وصعود الحكم العسكري التركي، والمغولي بخاصّة، في منطقة ما بين النيل وجيحون. ولكنّ هذا الانقطاع في الاستمراريّة قد ظهر في منطقة البحر الأبيض المتوسّط في الوقت الذي كانت فيه الأجزاء الشماليّة من أوروبا، خاصّة في غربها، تتحوّل إلى منطقة زراعيّة كبرى، بحيث أصبحت مصدراً للقوّة الاقتصاديّة، ولاحقاً مصدراً للجذب الثقافي للجنوبيين. في ذلك الوقت من الممكن القول بأنّ المدن الإسلاماتيّة (والشرق أوروبيّة) كانت أدنى من نظيراتها في غرب المتوسّط والأراضي الداخليّة المتاخمة لها، من ناحية تقديم الإبداعات الأساسيّة التي كسرت حالة التجانس السابقة؛ فمنذ ذلك الوقت، بدأ الغرب يتطوّر وينمو باتجاهات مختلفة عن بقيّة أجزاء هذا النطاق المتصل(٥).

ولكن، حتّى قبل حدوث أي انقطاع أو شرخ في الاستمراريّة الإيرانيّة ـ حوض بحر أبيض متوسّطية، كانت المنطقة القاحلة الوسطى، بخاصّة الأراضي الإيرانيّة ـ الساميّة، قد أظهرت مجموعة من السمات المميّزة. وقد عكست بعض هذه السمات في النهاية التعارض الجغرافي بين المنطقتين. عليّ هنا أن أؤكّد على أربعة عناصر: قحل الأراضي الزراعيّة وجفافها؛ التقارب في التجارة البعيدة؛ الوصول إلى الفتوحات من خلال البرّ؛ قِدَم الزراعة والإمبراطوريّة. ولعلّ جميع هذه النقاط باستثناء الأخيرة هي نتيجة

(٥) Claude Cahen, "L'Evolution sociale du monde musulman jusqu'au XII^e siècle face à celle du monde chrétien," *Cahiers de civilisation médiévale: X^e-XII^e siècles*, vol. 1 (1958), pp. 451-463, and vol. 2 (1959), pp. 37-51.

وهي دراسة مفيدة وكاشفة، لا من حيث ما يتعلّق بهذه المشكلة وحسب، بل بالكثير مما ورد في هذا الفصل، وبالأخص مسألة الفتوّة.

للطابع الجغرافي الخاصّ بالمنطقة القاحلة الوسطى والمناطق الأكثر تأثيراً داخلها. وقد ساهم ذلك كله فيما أعتقد في التوجّه نحو السوق داخل المجتمع، أو التوجّه نحو الكوزموبوليتانيّة على الأقل، بما يستتبعه ذلك من حريّة نسبيّة من تشكّل الخصوصيات الزراعيّة والمدنيّة.

لم يكن تأثير هذه العوامل الأربعة على الوضع بعيد المدى للمنطقة القاحلة الوسطى ملحوظاً في أي وقت من الأوقات، على الرغم من أنّ هذا التأثير كان هائلاً، على مرّ القرون والألفيّات، من خلال مفاعيله الحاضرة في عدد كبير جدّاً من القرارات الهامشيّة في التفاعلات التي جرت داخل التقليد في أثناء تطوّره. فعلى سبيل المثال، لا يُمكن قياس دور التجارة البعيدة في مدينة بعينها في وقتٍ من الأوقات من خلال أهميّة الأشخاص الذين يتاجرون بالسلع من أمكنة بعيدة. فعلى الرغم من المكانة الكبيرة لتجار المسافات البعيدة الذين يتاجرون بالكماليّات كالحرير والتوابل في الأسواق المغطّاة في عدد من الأماكن، إلا أن الثروات في الغالب كانت تعتمد على وسائل أقلّ رومانسيّة من ذلك. غير أنّ تنوّع الخيارات في أوقات الأزمات المحليّة، وتنوّع مصادر الدخل الممكنة للعائلات التي يعمل أحد أفرادها في التجارة البعيدة، وتأثير الخيالات الذي يرد من خلال العلاقات المباشرة مع المناطق البعيدة من نصف الكرة الأرضيّة المعمور، كان له بعض التأثيرات المتراكمة على أنماط التوقّعات في كلّ المجتمع التجاري، بل وعلى بقيّة المجتمع(٦). لم تكن التجارة بين مناطق المعمورة البعيدة معتمدة بالضرورة على الثروات الزراعيّة حتّى لو كانت المدينة تقع في قلب منطقة زراعيّة؛ بالطبع، اعتمدت التجارة في المنطقة القاحلة الوسطى على العديد من مناطق المعمورة المختلفة، بحيث لم يكن مصيرها مرهوناً بأيّ منطقة كبرى بعينها. إننا نفتقر إلى إحصاءات دقيقة بهذا الصدد. وحتّى لو كنّا نملك مثل هذه الإحصاءات، فإنّنا لا نستطيع بسهولة أن نحدّد ما هي هذه التأثيرات: فقد تعني انفتاحاً على تقنيات وأفكار جديدة، بما يستتبعه ذلك من ازدهار؛ وقد

(٦) جان أوبين، يُذكّرنا هذا العمل بأنّ فشل الازدهار في إحدى المناطق قد يعني صعود الازدهار في مناطق أخرى؛ لقد ظلّت التجارة قائمة في المنطقة بالعموم، بطريقة أو بأخرى. انظر:
Jean Aubin, "La Ruine de Sîrâf et les routes du Golfe Persique aux X^{e} et XII^{e} siècles," *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 2, no. 7 (juillet-septembre 1959), pp. 295-301.

تعني حالة من عدم الاستقرار لجميع أشكال الشرعيّة ونوعاً من الشلل الاقتصادي؛ وقد تعني أشياء أخرى، بحسب تركيبة الظروف الحاضرة في تلك اللحظة. ولكننا على كلّ الأحوال لا يُمكن أن نستبعد من اعتبارنا تأثير التقارب الفريد في التجارة البعيدة. وبقدر تطوّر هذه التجارة العالميّة بقدر ما يعني ذلك أنّ تأثيراتها كانت أكثر نفاذاً وتغلغلاً.

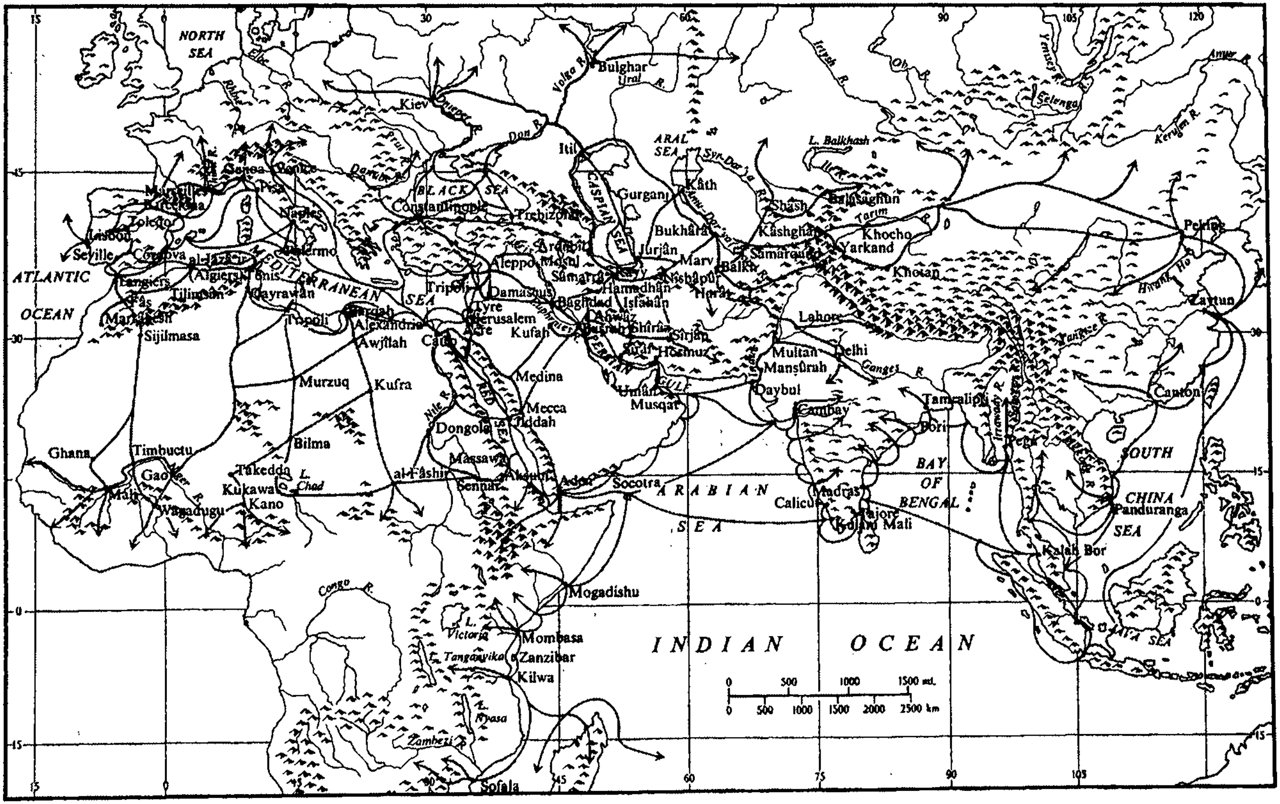
ينطبق الشيء نفسه على تأثير ضعف الزراعة وتزايد القحل، أو على تأثير انفتاح البرّ أمام الحملات العسكريّة. إنّ المواقف النموذجيّة للمسلمين ـ كانتمائهم إلى المجتمع الإسلامي الواسع بغضّ النظر عن انتماءاتهم إلى المدن التي يعيشون فيها ـ لا يُمكن عزوها إلى طبيعة اعتباطيّة خاصّة بالإسلام، أو حتّى إلى الظروف التي حدث أن كانت قائمة في الزمان والمكان الذي تشكّل فيهما الإسلام أوّل ما تشكّل؛ بل لا بدّ من فهمها في ضوء الظروف المستمرّة التي استمرّت في صبغ التقليد مع الوقت وإن كانت آثارها دقيقة ومراوغة على نحوٍ يصعب معه تتبّعها.

إنني أرى معقوليّةً في القول بأنّ القدرة الممتازة على الوصول إلى طرق التجارة بين المناطق في المنطقة القاحلة الوسطى ـ إضافة إلى جفافها وانفتاحها أمام الفتوحات البريّة وأمام التشكيلات الإمبراطوريّة ـ كانت لها آثار متزايدة مع مرور القرون، وأنّها أدّت من ثمّ في جميع أنحاء هذه المنطقة وليس على مستوى محلّي فقط إلى درجة غير مسبوقة من شرعيّة الثقافة المتوجّهة إلى السوق، وذلك في شكلٍ يُفضّل الحركة الكوزموبوليتانيّة على حساب التضامن المدني. ومن الممكن أن يكون هذا النوع من الشرعيّة الثقافيّة هو ما يُفسّر انتشار النزوعات الأخلاقويّة والشعبويّة التي انتشرت في التقاليد الجماعيّة الشعبيّة، التي لا ترتبط ارتباطاً محليّاً بالأرض. وأخيراً، كان لهذه الثقافة ضمن ظروف المراحل الوسيطة أن تؤكّد على درجة أكبر من الانفتاح في البنية الاجتماعيّة، وعلى درجة أعلى من الحريّة الفرديّة في مواجهة الأعراف القديمة وفي مواجهة السلطة الهرميّة التي تطبع نظام الأعيان والأمراء.

. إنّ معظم طرق التجارة العالميّة في المناطق الرئيسة الثلاث ـ الهلال الخصيب، غرب إيران، منطقة شمال شرق إيران ـ كانت تمرّ من خلال البحار (أو من خلال عبور الأنهار وسط الطرق التجاريّة)، وقد كانت هذه المنطقة

متموضعة في المركز بحيث كانت تشكّل تقاطع طرق نشيطاً في التجارة عبر نصف الكرة الأرضيّة المعمور. يُمكننا أن ننظر إلى حالة المغرب كحالة مُقابلة أو نقيضة، فقد زوّدت المغرب طرق التجارة عبر البحر الأبيض المتوسّط بمحطّات وسط الطريق وبمدن تقع على أطراف الطرق التجاريّة عبر الصحراء الكبرى، ولكنّ هذه الطرق التجاريّة كانت تعتمد على مناطق متخلّفة ومحدودة نسبيّاً (حتى وقت قريب). ولكن دعونا نتأمّل الحالة بدقّة أكبر. حتّى في المنطقة القاحلة الوسطى هذه، فإن الأراضي المختلفة قد تنوّعت تنوّعاً كبيراً إلى الدرجة التي جسّدت بها السمات الرئيسة التي أعطت لهذه المنطقة بالعموم خصائصها المميّزة؛ إذ لا تمتلك جميع المناطق في المنطقة القاحلة الوسطى موارد كافية للحفاظ على عدد كبير من السكان؛ وحتّى في المناطق التي تمتلك مثل هذه الموارد، فإنّ بعضها يعتمدّ بدرجة أكبر على قاعدة تجاريّة، في المدن الأكبر والأبرز، من المناطق الأخرى: وتلك هي مناطق الهلال الخصيب والمرتفعات الإيرانيّة، التي تشكّل قلب المنطقة القاحلة الوسطى ولبّها. وطوال الوقت الذي حافظت فيه الترتيبات العامّة في تاريخ المعمور على نفس الوضعيّة الكليّة، كان مصير هذه المناطق الاستثنائيّة مُحدّداً نسبيّاً على الأقل بهذه السمات والخصائص؛ وهو ما برز بصورته الأجلى في المراحل الإسلاميّة الوسيطة. (بعد القرن السادس عشر، عندما تغيّرت طرق التجارة العالميّة، بل وتغيّرت الظروف التاريخيّة العالميّة بالمجمل، بما في ذلك الحضور التاريخيّ للخصائص شبه الثابتة مثل الجفاف، والمسافات البعيدة، والموارد الطبيعيّة، وما شابه ذلك، تغيّر دور هذه المناطق أيضاً).

يُمكننا أن نصف الجزء الأكثر نشاطاً من المنطقة القاحلة الوسطى بأنه يتشكّل من ثلاث مناطق كبرى. وعلى الرغم من التنوّع داخل كلّ منطقة، إلا أنّ كلّ منطقة كانت تحوز على درجة من الوحدة الجغرافيّة الثقافيّة. أهمّ هذه المناطق (في القرون المبكّرة على الأقل) هي منطقة الهلال الخصيب، التي تمتدّ من رأس الخليج العربي على طول نهري دجلة والفرات وصولاً إلى سواحل البحر الأبيض المتوسّط. تضمّ منطقة الهلال الخصيب الطرق النمائيّة الأكثر جاذبيّة بين البحار الجنوبيّة والبحر الأبيض المتوسّط، إذا توفّرت الظروف السياسيّة الحامية: فعبر الفرات يُمكن الوصول بسهولة عبر حلب إلى الموانئ السوريّة الشماليّة مثل أنطاكية.



الطرق التجارية عبر المنطقة القاحلة الأفرو - أوراسية وعبر البحار الجنوبية

ولمّا كانت التجارة عبر الماء هي الوسيلة الأوفر والأرخص للسلع الكبيرة، فقد منح ذلك جميع المدن ما بين البصرة وأنطاكية إمكانات تجاريّة هائلة. أما الطريق المائي البديل، البحر الأحمر، فقد كان طريقاً خطراً ومقفراً، وكان العبور منه إلى النيل موحشاً وكئيباً، باستثناء الفترات التي كانت القنوات المائيّة فيها متصلة، ولكنّها في معظم الأزمنة الإسلاميّة كانت مسدودة بالطمي وصعبة العبور. كما شكّل الرافدان محطّة رئيسة للطرق التجاريّة المتجهة شرقاً إلى الصين والهند وتلك المتجهة إلى الشمال. إضافة إلى ذلك، كان الهلال الخصيب غنيّاً ومتنوّعاً: فقد شكّل العراق وخوزستان سهلاً رسوبيّاً مزدهراً يُنتج التمور والحبوب، حتّى بعد أن كفّت الزراعة في السواد عن كونها مربحة؛ أما على الطرف البعيد من هذا الطريق، فقد كانت الجبال الممتدّة على السواحلّ السوريّة سهلة الارتقاء، وكانت تنتج المحاصيل المتوسّطية المعتادة، الفواكه والزيتون والحبوب، وكانت تنتج بعض المعادن. يُحاذي بالهلال الخصيب برّاً، من دون حواجز جغرافيّة قاسية، الأناضول الذي يحظى بأمطار غزيرة، وجنوب القوقاز، والمرتفعات الإيرانيّة الغربيّة، وأرض النيل الوفيرة الإنتاج.

أما المنطقة المركزيّة الثانية فهي المرتفعات الإيرانيّة الغربيّة، التي تمتدّ من جبال القوقاز وبحر قزوين شمالاً إلى الخليج العربي جنوباً. كانت الموانئ الواقعة على الخليج أقلّ أهمّية بالمقارنة بما يوفّره الرافدان من القدرة على الوصول بسهولة إلى المناطق الشماليّة للعراق، مروراً ببغداد. عبر الجزء الشمالي من هذه المنطقة، عبوراً بالعراق ووصولاً إلى الخليج، يمتدّ أفضل الطرق من حوض نهر الفولغا والجزء الشرقي من المنطقة الأوروبيّة الوافرة بالماء ـ أي حول الجزء الشرقي من القوقاز (أو عبر بحر قزوين) ـ إلى الخليج العربي، ومنه إلى البحار الجنوبيّة بالعموم. أما شرقاً، فيمتدّ الطريق بين جبال ألبرز جنوبيّ بحر قزوين والصحارى الإيرانيّة الوسطى، ليشكّل الطريق البري الوحيد والطويل عبر وسط أوراسيا إلى الصين (وإلى الهند إذا سلك التجار الطريق البرّي إليها)، من جميع أنحاء النصف الغربي من الأراضي الداخليّة الأفرو ـ أوراسيّة؛ كما ظلّ هذا الطريق هو المعبر الأفضل من منطقة البحر الأبيض المتوسّط والأجزاء الجنوبيّة، حتّى بعد اكتشاف طريقٍ شماليّ (قبل الأزمنة الإسلاميّة) ينطلق عبر شرقي

أوروبا. على الحافة الغربيّة لهذه المنطقة تقع الجبال الوعرة، التي كان يقطنها رعاة الماشية (غالباً من المتحدّثين بالكرديّة)، الذين زاوجوا بين الرعي والزراعة المحليّة؛ أما الحافة الشرقيّة فتغيب في الصحراء؛ ولكنّ الهضبة فيما بينهما، التي تضمّ أذربيجان في الشمال، وعراق العجم في وسطها، وفارس في جنوبها، فقد كانت تزخر بموارد ريّ الحقول. وقد كان الجزء الشمالي منها بخاصّة يحظى بنسبة أكبر من الأمطار الموسميّة. (على طول الحافة الجنوبيّة لبحر قزوين، كانت المنطقة الزراعيّة عامرة بالعشب والأشجار المرويّة). وفي هذه المناطق ذات المناخ الأبرد من مناخ ما بين النهرين، استقبلت هذه المناطق سكاناً استفادوا من ثقافة السهل وموارده الاقتصاديّة، سواء كفاتحين أو كزبائن.

أما المرتفعات الإيرانيّة في الشمال الشرقي فقد كانت أقلّ أهميّة من ناحية الطرق التجاريّة، على الأقل في المراحل المبكّرة. وبالمقارنة فيما بين هذه المناطق، فإنّ هذه الأخيرة كانت أقلّ المناطق الثلاث أهميّة في التاريخ الإيراني ـ السامي. ولكنّها أيضاً كانت بمثابة عنق زجاجة حيوي لنصف الكرة الأرضيّة المعمور من أكثر من جهة؛ فعبرها كان يمرّ الطريق المهم بين البحر الأبيض المتوسّط والصين، كما أنها كانت معبر الطرق البريّة المؤدّية إلى البلدان الهنديّة (عبر البنجاب) باتجاه الصين أو باتجاه المتوسّط في الشمال (ولكنّ هذه الطرق كانت أقلّ أهميّة من الطرق البحريّة). وهنا تقع الحافة الشرقيّة للهضبة (التي يسكنها في الغالب المتحدّثون بالبشتونية من رجال القبائل الأفغان) التي تؤدّي إلى منطقة جبليّة عالية ووعرة (وغنيّة بالمعادن)، في حين تغيب حدودها الغربيّة في الصحارى الإيرانيّة الوسطى. أما مناطق خراسان وما حولها فقد كان بإمكانها الاعتماد على الريّ لتكون غنيّة الإنتاج.

أما بقيّة الأراضي في المنطقة القاحلة الوسطى فإنّها تظهر درجة أقل وأضعف من هذه التوليفة بين طرق التجارة البعيدة عبر المدن وبين الموارد الزراعيّة الأساسيّة وإن كانت متناثرة. فمصر العامرة بالسكان كانت دوماً مقسّمة بحدّة بين قطاع زراعي ثري كثيف ومنغلق على نفسه، وقطاع تجاري لا يستطيع أن ينافس الهلال الخصيب، إلا في أحيان قليلة، في توفير طريق تجاريّ بين البحار؛ وقد وفّرت طريقاً واحداً من بين طرق عدّة إلى إفريقيا

جنوب الصحراء. نظراً لثرائها وأهميّتها السياسيّة، فإنّه من العجيب كيف أنّ مصر لم تنجب إلا قلّة قليلة من الرجال الذين ولدوا ونشؤوا فيها وتمكّنوا من تحقيق مكانة بارزة خارج حدودها إلا من ناحية سياسيّة صرفة. حتّى وقت متأخّر نسبيّاً، كانت الأسماء اللامعة ثقافيّاً في سماء القاهرة في الغالب من الأجانب الوافدين إليها. أما اليمن والأجزاء الغربيّة من شبه الجزيرة العربيّة فقد كانت تحوز على طرق تجاريّة أقل أهميّة وعلى قاعدة إنتاجيّة أضيق (وهي قاعدة زراعيّة في الغالب في المرتفعات اليمنيّة). أما الجزء السوداني من حوض النيل فقد كان أقلّ أهميّة؛ إذ كان طريقه التجاريّ إلى الغرب مفتوحاً على الأراضي السودانيّة، ولكنّه كان يواجه في الجنوب أرضاً من المستنقعات عسيرة العبور، كما كان يحاذي جبال الحبشة في الجنوب الشرقي. أما منطقتا جنوب شرق الجزيرة العربيّة وجنوب شرق إيران، وهما ذاتا نسبة سكان منخفضة، فقد وفرتا محطّات على الطرق التجارية الممتدّة في البحار الجنوبيّة، ولكنّ أراضيهما الداخليّة لم تكن منتجة.

ثمّة منطقتان يُمكن تشبيههما بهذه المناطق الثلاث الرئيسة. منطقة حوض نهر السند ذات الأهميّة التجاريّة الكبيرة والعامرة بالسكان. كان نهر السند يُمثّل لهذه المنطقة ما يُمثّله النيل لمصر، ولكنّها لم تكن متطوّرة زراعيّاً بدرجة كبيرة، وبحكم أنها مقطوعة بصحراء طهار [صحراء الهند الكبرى] فإنّها لم توفّر منطقة عبور سهلة من البحر إلى المناطق الهنديّة كما فعلت كجرات الواقعة على الساحل في شرقها. عبر سهول البنجاب، كانت تمرّ جميع طرق التجارة البريّة المهمّة بين جميع البلدان الهنديّة وبقيّة بلدان اليابسة؛ وهي التجارة التي تشكّل جزءاً من التجارة التي تمرّ عبر شمال شرق إيران. كانت البنجاب مرتبطة بالضرورة بالمنطقة الهنديّة ذات الأمطار الموسميّة في أنماطها الثقافيّة، بدلاً من ارتباطها بالمنطقة القاحلة الوسطى. وهكذا، فإنّ إسهامها في الثقافة الإسلاماتيّة ظلّ ضعيفاً حتّى وقت متأخّر.

أخيراً، كانت منطقة حوض نهري سيحون وجيحون، مثل حوض نهر السند، أقلّ أهميّة للتجارة من المناطق الثلاث الرائدة؛ وقد أسهمت كلتا هاتين المنطقتين في أهميّة جارتهما، منطقة شمال شرق إيران، الواقعة بينهما. مثل حال البنجاب، كان حوض نهري سيحون وجيحون يحمل جزءاً واحداً من طرق التجارة الطويلة التي تمرّ عبر شمال شرق إيران (التي تمثّل

أهم طرق التجارة البريّة بين الصين ومنطقة حوض البحر الأبيض المتوسّط). كانت هذه المنطقة تضمّ أرضاً شبيهة بمصر، وإن كانت أصغر حجماً، في خوارزم على دلتا نهر جيحون؛ وكانت تحوز على أراضٍ غنيّة وإن كانت ضعيفة الريّ في حوض نهر جيحون الأعلى وفي وادي نهر زرافشان الذي يرفد نهر جيحون؛ كما كانت تضمّ وادي سيحون الأعلى، الذي كانت طريقُ التجارة تمرّ إلى الشمال منه. ولكنّ موقع هذه المنطقة لم يكن على القدر ذاته من الأهميّة، من عدّة نواحٍ، حتى بالمقارنة مع منطقة شمال شرق إيران. على الرغم من ذلك، لم يكنّ دورها في الثقافة الإسلاماتيّة أقلّ بكثير من دور المناطق الرئيسة الثلاث.

لقد ركّزنا حتّى الآن على الموارد التجاريّة لهذه المناطق: إذا كانت التجارة البعيدة قادرة على تقوية المصالح التجاريّة وتعزيزها، أو تعزيز التوجّه الكوزموبوليتاني، فإنّ ذلك ممكن الحدوث على النحو التالي: في مثل هذه المدن، يُمكن لنا أن نتوقّع وجود درجة أقلّ من الولاء الأعمى للأعراف المحليّة، ودرجة أعلى من حسابات التجار وحيلهم، ودرجة أعلى من الانفتاح على الابتكارات العمليّة والمفيدة. ولكنّ الطرق نفسها التي تحمل التجارة قد تحمل الجيوش. وبخلاف شبه الجزر في شمالي البحر الأبيض المتوسّط، فإنّ الطرق التجاريّة في هذه القطاعات الرئيسة كانت طرقاً برية، حتّى لو كانت تمرّ عبر الأنهار أو بمحاذاتها.

فمدينة صور ـ بخلاف أثينا وقرطاج ـ منذ الأزمنة القديمة، وجدت نفسها عُرضةً لهجمات الجيوش الجرارة المتتابعة من الأراضي الزراعيّة الداخليّة الواسعة، ومن مدن المنطقة التي طوّرت تقليداً يتواءم مع السلطة الإمبراطوريّة أو الإقليميّة على الأقل؛ وهو تقليد لم يكن من الممكن تعديله أو تغييره ما لم تضعف الظروف التي أوجدته إلى درجة تكفي لتسمح للأنماط البديلة بالنموّ والنضج. عزّز هذا التقليد النزعة الكوزموبوليتانيّة التي كان اقتصاد السوق يشجّع عليها، بحيث اعتاد الفرد على الشعور بأنّه في موطنه في كلّ مكان تصل إليه القوّة الإمبراطوريّة، واعتاد أن يتأقلم مع الظروف المتغيّرة؛ في الوقت نفسه، كان هذا التقليد يُفضّل التبادل الاجتماعي بين المدن والبلدان المختلفة التي يُمكن أن تندمج بالإمبراطوريّة أكثر من تفضيله لأي شكل من التضامن المدني المحلّي، الذي قد يُشجّع المدن، إذا تعاون

سكانها على الاستيلاء على السلطة في أزمنة ضعف السلطة الإقليميّة والإمبراطوريّة. إنّ نتيجة هذا التأكيد على الموارد الفرديّة وعلى التكيّف، إضافة إلى الاعتماد على مبدأ المساومة في السوق المفتوح، هي مزيجٌ من الحريّة الشعبيّة وتسامح السلطة العسكريّة التي رأيناها في المراحل الوسيطة.

إذاً فقد كانت مناطق الهلال الخصيب ومرتفعات غرب وشمال شرق إيران هي المناطق التي حظيت بأعلى درجة من مشاركة المدن في التجارة البعيدة، من بين جميع أراضي المنطقة القاحلة. ومن ثمّ فقد كانت المنطقة القاحلة الوسطى كلّها تنزع نحو احتذاء الأنماط التي أرستها هذه المناطق. كانت هذه المناطق مؤثّرة بشكل كبير من خلال نشاطها التجاري: على سبيل المثال، كان الرجال البارزون الذين يعيشون على طرق التجارة معروفين في المناطق الأخرى على نحوٍ أكبر من أقرانهم في المناطق الأبعد عن طرق التجارة. ولكنّ الرجال الذين عاشوا في هذه المناطق، على الأرجح، قد وجدوا التقاليد الإسلاماتيّة ملائمة لهم أيّما ملائمة. فعلى الرغم من أنّ الأعراف الشعبيّة لهذه المناطق لم يكن لها أن تتوافق مع التقاليد الإيرانيّة - الساميّة للثقافة العليا بصيغتها الإسلاماتيّة، وعلى الرغم من أنّ مناطق أخرى قد أسهمت بصورة إبداعيّة في هذه الثقافة، وعلى الرغم من أنّ الأنماط الثقافيّة الإسلاماتيّة قد أثبتت أنّها ملائمة في العديد من المناخات والأجواء المختلفة؛ يبدو أنّ الظروف في هذه الأراضي، حيث تمّ إنشاء الأنماط الإسلاماتيّة في المقام الأوّل، قد ظلّت لوقت طويل ملائمة بدرجة كبيرة للتطوّرات الجديدة.

هشاشة السلطة الزراعيّة في المنطقة القاحلة الوسطى

أيّاً كان الوزن الذي نعطيه لتوسّع قدرات العناصر التجاريّة في المدن واستقلال مواردها، فإنّ ذلك لا يكفي لتفسير الدور الثقافي الذي أدّته الطبقات التجاريّة في المنطقة بالعموم. إنني أعتقد بأنّ هذه القدرات والموارد قد اكتسبت أهميّتها لأنّ طبقات السادة الزراعيين في ذلك الوقت قد باتت ضعيفة وعاجزة عن فرض معاييرها الثقافيّة على المجتمع كله.

لم تعد الطبقات المتحكّمة بالأرض في ذلك الوقت هي القوّة الكبرى، بل ولم تعد قوّة حاسمة (كما أوضحنا سابقاً). وبالمقابل، لم تكن مدن

الحاضرة الإسلامية في الغالب قادرة على فرض معاييرها على السادة الزراعيين، ولا قادرة على تشكيل جيوب مستقلّة عن سلطة أصحاب الأراضي الزراعيّة. فقد كانت الأشكال الثقافيّة للأرستقراطيّة ذات الأساس الزراعي مزدهرة ونامية دوماً، وكانت تتحكّم بحصّة من الثروة تفوق أيّ شكل ثقافي آخر. إذاً، فقد كان ضعف السادة الزراعيين نسبيّاً ومحدوداً: كان على البلاط والأنماط الثقافيّة الزراعيّة أن تمنح اعترافاً شكليّاً بالشرعيّة العليا للأشكال الثقافيّة الأكثر تناغماً مع موقع السوق والطبقات التجاريّة في المدن، ولكنّ هذه الأشكال في الحقيقة لم تسد وتنتشر إلا بين هذه الطبقات [أي الطبقات التجاريّة والمرتبطة بالسوق]. لم تكن الثقافة الإسلاماتيّة فقط أكثر حضريّة من معظم الثقافات الزراعيّة المدينيّة، حيث يرتبط السادة الزراعيّون بالأرض، بل إنّ هذه الثقافة، بطبيعتها الحضريّة، كانت مصوغة وفق اعتبارات الشعبويّة الحضريّة التي احتكرت الشرعيّة الثقافيّة.

يُمكننا أن نتتبّع ثلاثة مكوّنات أدّت إلى هشاشة السلطة الزراعيّة وتقلقلها: توزّعها وتناثرها النسبي، خاصة إذا ما قارنّاها مع التركّز والتكثّف في المدن التجاريّة؛ تراجع الزراعة في الأراضي وضعف السيطرة على الفلاحين؛ وأخيراً، زيادة التنافس مع البدو الرعاة. وقد تزايد حضور كلّ واحد من هذه المكوّنات بمرور الوقت.

لا يُمكننا أن نحسب بالضبط نسبة السكان المتحضرين في المنطقة القاحلة الوسطى، وما إذا كانت هذه النسبة أعلى من قريناتها في الهند أو في أوروبا؛ ولكن مما يبدو لنا، فإنّه في محيط المدن على الأقل، كان عدد الأثرياء الذين تعتمد مداخيلهم على الأرض مقارنةً بعدد الأثرياء الذين باتت مداخيلهم تعتمد على التجارة، بما في ذلك التجارة البعيدة، أقلّ غلبةً وتفوّقاً مقارنةً مع المعدّل المتوسّط العام في المناطق القاحلة الدنيا (اللهم إلا في لحظات الصعود التجاريّ الكبرى). على أيّة حال، فقد تشظّت موارد السلطة الزراعيّة على نحو واسع، إذ باتت الأراضي الزراعيّة منفصلة عن بعضها البعض بمساحات من الأراضي الجرداء؛ فلتشكيل جيش كبير من المزارعين مثلاً، بات من اللازم جلبه من مناطق متباعدة. في المقابل، باتت برجوازيّة المدن والطبقات العليا التي ظهرت بين الرعاة (الذين أثبتوا ولاءهم للمدن وللطبقات العليا فيها، التي يتاجرون بسلعها) تتمتّع بموارد وقدرات فاعلة

بالمقارنة مع نظيراتها في المناطق الأخرى. باتت المدن أكثر اتصالاً ببعضها من خلال شبكة التجارة المتبادلة ومن خلال الأسفار المستمرّة بينها بالمقارنة مع المناطق الأخرى: لم يصل الأمر إلى حدّ التعاون العسكري، ولكنه ظهر من خلال توفير أشكالٍ من الدعم المعنوي المتبادل وتوفير أماكن للجوء. (غير أنّ سادة الرعاة وزعماءهم، بقدراتهم العالية على الحركة، كانوا هم الأقدر على حشد الجنود من الرعاة بسرعة فائقة). من المؤكّد بأنّ المدن باتت جذّابة ثقافيّة بدرجة كبيرة للعناصر ذات الامتيازات من أهل الرعي وأهل الزراعة؛ لم تجرّد المدنُ الأريافَ من مواردها الماديّة وحسب، بل من مواردها البشريّة أيضاً لحساب ثقافتها العليا، وهو الأمر الذي يظهر على نحو أجلى عند المقارنة بما كان يحدث في معظم أجزاء أوروبا، بل والهند، في الفترة الزمنيّة نفسها. مع تعاظم إلتجارة البعيدة، ومع انتشار الرعاة وتزايد قوّتهم، بات ضعف السلطة الزراعيّة أكثر وضوحاً.

في بعض الأمكنة في المنطقة القاحلة، تجلّت آثار توزّع الأراضي الزراعيّة وتناثرها في عجز المزارعين، الذين لم يعودوا قادرين على الانتقال بحريّة بسبب مشكلات المسافة بين الأراضي ونقص الأراضي القابلة للزراعة. في معظم مناطق الهند ذات الأمطار الموسميّة مثلاً، كان المزارعون معتادين على أن يشقّوا دروباً جديدة في الغابات والأحراج ليزرعوها إذا ما أصبحت مناطقهم القديمة أقلّ خصوبة؛ ولكنّ المزارعين الذي يعيشون في واحات محدودة لم يكونوا قادرين على فعل مثل ذلك. مع ذلك، أثبت المزارعون في معظم أجزاء المنطقة القاحلة الوسطى أنّهم قادرون على الحركة والتنقّل بدرجة ما؛ بحيث توفّرت طرق أخرى للانتقال من مكان إلى آخر. وقد أدّى ذلك إلى المكوّن الثاني من مكوّنات ضعف السلطة الزراعيّة.

كانت العديد من الأراضي الزراعيّة تتحوّل إلى أراضٍ غير صالحة للزراعة، في حين تصبح بعض الأراضي الأخرى صالحة للزراعة. ففي كلّ مكان تتم فيه عمليات الريّ، تؤدّي الملوحة إلى هذه النتيجة: فإذا تزايدت نسبة مياه الريّ في التربة من دون وجود آلية لتصريفها، فإنّها تؤدّي إلى تزايد ملوحة المياه الجوفيّة، وهو ما من شأنه أن يؤثّر سلباً على جذور المحاصيل. وهنا يُصبح على المزارعين الانتقال من الأرض إلى غيرها. في

الوقت نفسه، يُمكن لوسائل الريّ في أمكنة أخرى (التي يُمكن تصميمها وتنفيذها من قبل مجموعات صغيرة [لا من قبل الدولة المركزيّة]) أن تنتج المزروعات في أراضٍ صحراويّة. إضافة إلى ذلك، فإنّ سعي ملّاك الأراضي والحكّام لاستخراج نسبة أكبر من فائض الإنتاج من الفلاحين قد أدّى إلى نتائج مشابهة؛ فقد تراجعت إيرادات العديد من الأراضي، بحيث باتت الزراعة فيها مجدية فقط إذا كانت الإيجارات والضرائب قليلة؛ وهكذا بات ترك الأراضي ذات المردود المنخفض لاستصلاح أراضٍ هامشيّة جديدة هو الخيار المُحبّذ للتعويض عن الجهد الإضافي. علاوة على ذلك، كما سنرى لاحقاً، ففي الفترات اللاحقة للمجاعات والآفات والأوبئة، كانت تتكاثر الأراضي الفارغة حتّى في المناطق الزراعيّة الخصبة بعد أن يموت المزارعون السابقون. وفي بعض الحالات، كان المزارعون يتحوّلون إلى رعاة ليتخلّصوا من نير الاضطهاد الواقع عليهم.

في مثل هذه الظروف، كان من المستحيل فرض العبوديّة في معظم أجزاء الهلال الخصيب والمرتفعات الإيرانيّة، على الرغم من رغبة السادة الزراعيين في ذلك؛ فالفلاحون في نهاية المطاف، بغضّ النظر عن حبّهم لمَواطنهم، قادرون على الانتقال إلى مكان آخر، يكونون موضع ترحيب فيه. كانت مخاطر ذلك ثيمةً متكرّرة في كلّ محاولات إدارة الأراضي وتدبير الحكم آنذاك. لا يعني ذلك أنّ الفلاحين لم يؤسسوا عائلات ممتدّة لعدّة أجيال في القرى، أو أنّ المزارعين لم يكونوا معرّضين للاضطهاد القاسي، بخاصّة حين يعيشون بالقرب من المدن؛ ففي بعض الأحيان، كانت حياتهم حتى كمزارعين مستأجرين تتطلّب أعباء إضافيّة، فإذا تقلّص الإنتاج في الأرض إلى النصف، فإنّ على المزارع أن يضاعف مساحة الأرض التي يعمل عليها، وقد تكون الأرض الإضافيّة مفيدة للماشية ومصدراً للوقود. ولكن في حالة تعرّض هذه الأراضي للخطر أو التهديد، أو في حالات الكوارث المختلفة، أو في غير ذلك من الظروف المؤثّرة، كان الفلاحون قادرين على إيجاد طرق مختلفة لتأكيد استقلالهم.

إذاً، لم يكن سادة الأراضي مشتّتين وحسب بالمقارنة مع تركّز السكان في المدن التجاريّة؛ بل كانت هذه الطبقة غير مستقرّة، وغير قادرة على الاعتماد في كثير من المناطق على فلاحين مستقرّين أو حتّى على زراعة

مستقرّة. وهكذا فإنّ نزوع المدن للهيمنة الثقافيّة على الأرياف قد تعزّز بواقع عدم استقرار المشهد الريفي نفسه.

الرعاة كمحافظين على توازن السلطة

لعلّ أبرز مكوّنات ضعف السلطة الزراعيّة التي أفسحت الطريق لبروز سمات الثقافة الإيرانيّة ـ الساميّة المرتبطة بالعناصر التجاريّة، هو ظهور الرعاة المستقلّين على نحوٍ واسع يُنافس السادة الزراعيين على السلطة. فمنذ وقت مبكّر، يبدو أنّ الرعاة البدو قد أدوا دوراً كبيراً غير معتاد بين النيل وجيحون؛ ثمّ مع تطوّر حياة البدو واعتمادهم على الخيل ثمّ على الإبل، أصبحت هذه المنطقة هي المنطقة الثقافيّة المركزيّة المدينيّة الوحيدة التي أدى فيها الرعاة دوراً سياسيّاً ثابتاً وكبيراً.

شكّل البدو تهديداً مستمرّاً للزراعة، بخاصّة في المناطق التي تعتمد على كميّات ضئيلة من الأمطار. في المنطقة القاحلة، حيث أجبرت المساحات الكبيرة الرعاة المغامرين على الوصول إلى نوع من الاستقلال الاجتماعي الذاتي، بات الفلاحون والرعاة مجموعتين اجتماعيتين مختلفتين. مع حدوث ذلك، أصبح تنافس الفلاحين والرعاة على الأراضي الممطرة تنافساً غير مضمون النتائج، ففي بعض السنوات قد تنهض المحاصيل لتدرّ مردوداً كبيراً، وفي سنوات أخرى قد تفشل المحاصيل، في حين يغتني الرعاة. قد يختلّ التوازن أيضاً، إذ إنّ الرعاة البدو أقدرُ على التخلّص من الإيجارات والضرائب التي لا يملك الفلاحون قدرةً على مقاومتها. ما إن أثبت الرعاة سيادتهم وتفوّقهم ـ أو ربّما عندما بدأ المزارعون يتحوّلون إلى الرعي ـ أصبح من الصعب استعادة الأراضي الزراعيّة في وجه مقاومة الرعاة المدمّرة، وعانت القرى المحيطة من غارات الرعاة بدورها لتبتعد هي الأخرى عن الزراعة. وهكذا، فقد خضع جزء كبير من الهلال الخصيب للبدونة [التحوّل إلى البداوة]، في كلّ مكان لم تكن فيه حكومة قويّة ذات أساس زراعي قادرة على التدخّل.

من جانب آخر، وحتّى من دون تدخّل حكومي، كانت حالة البدونة تعود إلى سابق عهدها إذا تغيّرت الظروف الاجتماعيّة. فالبدو أنفسهم، حتّى من دون ضغط من قبل الحاكم لدفعهم للاستقرار، كانوا في بعض الأحيان يجدون بأنّ زراعة أراضيهم قد تكون مجدية لهم، ما لم يكونوا مجبرين على

دفع جزء من إيراداتها إلى الخارج. ولكنّ أبناء هؤلاء الفلاحين كانوا قادرين على العودة إلى الرعي بسهولة؛ وهكذا فقد بات من المعروف بأنّ جسماً من «البدو المستقرّين» الفلاحين في الجزيرة قد ينسحبون بعد مرور بضعة أجيال على استقرارهم ليعودوا إلى قبائلهم البعيدة في داخل الجزيرة العربيّة. هكذا مثّل الرعاة حالة متقدّمة من الحركة في الأرض، إضافة إلى مساهمتهم في إضعاف الموارد الزراعيّة.

ولكنّ آثار حضور البداوة لم تقتصر على تمسّك الرعاة البدو بالحريّة فقط، أو على أنّهم حين تحوّلوا إلى مزارعين قد جلبوا معهم عاداتهم من الحريّة وانعدام الانضباط. فإلى درجة ما، كانت هذه العادات محلّ تشجيع على مستوى المزارعين وعلى مستوى الطبقات الحاكمة حين تكون العناصر البدويّة في مواطنها الأصليّة. حين تمّ تنظيم المزارعين بحكم أصول أسلافهم من الرعاة على أساس قَبَلي، كان ذلك بمثابة قيد كابح للسادة الزراعيين؛ وحين تمّ تنظيم الجيش للسبب نفسه على أساس قبلي، كان ذلك بمثابة قيد كابح للبيروقراطيّة المركزيّة. ولكنّ حريّة البدو كانت مُقيّدة إلى حدٍّ كبير، ذلك أنها بالأساس كانت حريّةً للقبيلة أكثر مما هي حريّة للفرد؛ ومن ثمّ فلم يكن لها أن تولّد مؤسسات واسعة تتجاوز حدود هذه القيود والكوابح السلبيّة. وفي كثير من الأحيان، كان يتمّ استيعاب البدو في الحياة المستقرّة بسرعة بمجرّد خروج البدو من دائرتهم الضيّقة ومحاولتهم التعامل مع أنماط أكثر تنوّعاً من الحياة الزراعيّة، التي تتطلّب امتلاكهم لآفاق أوسع من آفاق معظم البدو. (أما الربط الذي قام به بعض الملاحظين بين العادات البدويّة من «الترحال الدائم» وبين أشكال الحركة والانتقال لدى التجار والعلماء والصوفيّة، فهو مجرّد ربط خيالي لا يُميّز بين الترحال الدوراني مهما بعدت مسافاته لعشائر الرعاة، وبين التنقل والارتحال الأصيل للأفراد الأحرار في المجتمع التجاري).

إضافة إلى عاداتهم وطرائقهم الحرّة، كان الرعاة معروفين باستعدادهم وجاهزيتهم العالية للقتال. ولكنّ منافسة الرعاة لطبقات الحكم الزراعي لم تستند إلى قدراتهم القتاليّة فقط. فقد شكّل الرعاة قوّة عسكريّة مراوغة وصعبة المنال، ولكنّهم لم يكونوا قادرين على مواجهة قوّة عسكريّة زراعيّة منظّمة من الجنود الفلاحين على أرض زراعيّة.

شكّلت قوّة الرعاة بديلاً متاحاً دوماً بمجرّد ظهور أيّ شكل من أشكال الضعف في السلطة الزراعيّة أو في الحكومة المركزيّة التي تعبّر عنها. كان للاقتصاد الرعوي (بخاصّة عند البدو المعتمدين على الخيل) عناصره التي تمنحه امتيازات خاصّة، والتي توازي تلك العناصر في الاقتصاد الزراعي، الذي كان في بعض الأحيان قادراً على التحكّم بعمل الرعاة ووقتهم، الذين يُحصّل الضرائب من قطعانهم، والذين يُمكنه أن يحشدهم لأهدافه العسكريّة، مثلما يستعمل السادة الزراعيّون الفلاحين كجنود مشاة. علاوة على ذلك، كان للاقتصاد الرعوي صلاته بالمدن، تماماً مثلما كان للاقتصاد الزراعي. ومن الممكن، بالطبع أن تزدهر المدن، بدرجة من الدرجات، على أساس رعوي مثلما تزدهر عادةً على أساس زراعي. إلى درجة ما، كان الإنتاج الزراعي ضروريّاً لكلٍّ من الرعاة وسكان المدن؛ ولكنّ في الوقت نفسه، كانت الجلود والبُسُط والبطانيّات واللحوم والحليب والأجبان التي يُقدّمها الرعاة مصدراً مهمّاً للازدهار مثل المنتجات الزراعيّة الإضافيّة. إنني أظنّ بأنّ ارتباط الزراعة، من دون الرعي، بالازدهار الحضري يعود لأسباب إداريّة أكثر مما يعود إلى أسباب اقتصاديّة: فالرعي لم يكن له أن يُشكّل قاعدة ضريبيّة ذات فعاليّة عاليّة للقوى المعتمدة على المدينة، ومن ثمّ فإنّه لم يكن يصلح كقاعدة لتراكم الثروة وللثقافة العليا التي تعتمد على تمركز الثروة.

بمجرّد أن يقوم مثل هذا الاقتصاد الرعوي الواسع حتّى يصبح توسّعه على حساب الاقتصاد الزراعي الصرف أمراً مرجّحاً. لقد تطوّر هذا النظام بصورته الأكثر تعقيداً وتركيباً في الصحارى والسهوب الواسعة، حيث تقلّ الواحات ويكون الإنتاج الزراعي هامشيّاً ومحدوداً. أما في المناطق ذات الكثافة الزراعيّة والتي لا تُتيح مدى واسعاً لحركة الرعاة، حيث يُمكن للجبال أو للأودية الزراعيّة أن تعوق تراكم قدر واسع من السلطة في يد شيوخ القبائل وحيث تكون الزراعة أكثر جدوى من الرعي في تلك المساحات الواسعة، لم تكن القوى الرعويّة قادرةً على القيام على نحو مستقلّ. ولكنّ الرعاة البدو كانوا قادرين على الانتشار من السهوب إلى أراضٍ أقلّ أهميّة بالنسبة إليهم، بخاصّة حين تكون هناك مناطق هامشيّة معقولة، يكون فيها الرعي البدويّ المترحّل أكثر جدوى من الرعي المعتمد على القرى. في تلك المناطق الثانويّة، كانت البداوة قائمةً على مجموعات إثنيّة ـ العرب والترك ـ التي تطوّرت بعد ذلك في

المناطق الرئيسة. بهذه الطريقة، كان الاقتصاد الرعوي قادراً بحكم بُنيته على منافسة الاقتصاد الزراعي حتّى في المناطق المُفضّلة للزراعة.

على الرغم من أنّ الاقتصاد الزراعي، ومن يتحكّمون به، قد ظلّ هو المهيمن، غير أنَّ من يتحكّمون بالاقتصاد الرعوي امتلكوا في بعض الأحيان قدراً كافياً من القوّة ليحسموا القضايا العالقة في الصراع على السلطة. في مثل هذه الصراعات، كان زعماء الرعاة، الخصوم الطبيعيّون للسادة الزراعيين، مستعدّين للتحالف مع العناصر الحضريّة التجاريّة؛ نلمح تكراراً للتحالف المفيد بين الطرفين في التحالف بين تجار قريش في مكّة وشيوخ القبائل، وإن كانت هذه التحالفات بالعادة تعني حيازة زعماء القبائل لليد العليا على التجار. في بعض الأحيان، كان الأمر ينتهي بأن يحظى زعماء الرعاة بسلطة مباشرة على الاقتصاد الزراعي، مثلما حدث في إيران في عهد السلاجقة. ولكن، في هذه الحالات، لم يكن ذلك يعني بالضرورة تقوية الزراعة التي سيطر عليها الرعاة الآن، بل كان يؤدّي في الغالب إلى زيادة تعقيد عمليّة المحافظة على التقاليد الزراعيّة العليا. من وجهة نظر السادة الزراعيين، كان لا بدّ من مواجهة غارات الرعاة إضافة إلى ثورات الفلاحين. وفي أزمنة الاضطراب والارتباك هذه، كان لا بدّ للأرستقراطيّة من ضمّ عناصر رعويّة من خارج المجتمع، إضافة إلى عناصر من داخل المجتمع الزراعي، عناصر تكون جاهلةً بجذورها الزراعيّة.

على أيّة حال، وأيّاً كانت توليفة المصالح السياسيّة التي ظهرت، فإنّ حضور الرعاة هو ما أحدث الفارق الجوهري، على نحو مباشر أو غير مباشر؛ فقد حافظ الرعاة على توازن السلطة في أكثر من مشهد. يُمكن للبُنى الزراعيّة أن تمتصّ موجات عديدة من الرعاة من دون أن يُحدث ذلك تأثيراً بنيويّاً فارقاً، إلا إذا كانت السلطة الزراعيّة ضعيفة سلفاً في جاذبيّتها الثقافيّة بالطرق التي تتبّعناها سابقاً. ولكنّ حضور الرعاة البدو في سياق الضعف الزراعي النسبي والقوّة التجاريّة قد يسهم في تحويل ميزان القوى الثقافيّة باتجاه أكثر حضريّة (ومن دون هذا السياق، سيكون من المرجّح أن يتمّ كبح قوّة الرعاة أو أن يتحوّلوا إلى مجرّد قوّة مدمّرة كما كانت الحال في الأراضي السودانيّة)[٧].

---

(٧) يُقدّم كتاب فريدريك بارث، **البدو في جنوب فارس** تحليلاً ممتازاً للرعاة البدو النموذجيين، =

لقد تفحّصنا سابقاً بشيء من التفصيل القوّة النسبيّة للموقف الثقافي التجاري في المنطقة القاحلة الوسطى، الذي اعتمد وتغذّى على التجارة البعيدة وعلى النزعة الكوزموبوليتانيّة الإمبراطوريّة؛ وتفحّصنا كذلك الضعف النسبي للموقف الثقافي الزراعي، الذي بات مهدّداً بحركة الفلاحين ومنافسة الرعاة. ربما يبدو واضحاً الآن لماذا طوّرت الأراضي المركزيّة من الحاضرة الإسلامية حلّاً مميّزاً وخاصّاً لإشكاليّة تنظيم المجتمع الواسع في ظلّ الظروف الزراعاتيّة. ولكنني أودّ هنا أن أشير إلى تأثير مرور الزمن على هذه الظروف؛ إذ لم تصل هذه الظروف إلى تأثيرها الكامل إلا في المراحل الوسيطة، بعد تعاقب سلاسل الأحداث وتعاقب الأزمنة. جزئيّاً، يُمكن القول بأنّ فعاليّة هذه الظروف كانت نتيجة مستمرّة لعمليّة إقليميّة امتدّت عقوداً أو قروناً.

كانت الحالة الرعويّة البدويّة حاضرة دوماً في الحاضرة الإسلامية في جميع المراحل، ولكنّها لم تؤد دوراً رئيساً إلا في المراحل الوسيطة، بخاصّة بعد هجمات الترك الغز، والسلاجقة المرتبطين بهم، في جنوب حوض نهر جيحون وغربه (وما عاصر ذلك من هجمات البدو المرتحلين على الإبل من قبائل بني هلال ومن ارتبط بهم في المغرب). كان هذا التوقيت مرتبطاً بالتطوّر البعيد المدى للرعاة البدو، بخاصّة البدو المعتمدين على الخيول في السهوب الأوراسيّة، الذين سنتفحّصهم بدقّة أكبر في الكتاب الرابع. بالمثل، يُمكن التأريخ، بدرجة أو بأخرى، للظروف والحيثيات الأخرى التي أثّرت على توازن السلطة الزراعيّة والتجاريّة وبين القوة التي كنّا نناقشها: التدهور المتطاول للموارد الزراعيّة وتراجعها في المنطقة القاحلة (كما سنرى بمزيد من التفصيل في الكتاب الرابع أيضاً)، وعبر التطوّر المتراكم للتجارة بين المناطق الأفرو - أوراسيّة. ولكن من الصعب دوماً ربط تأثير هذه الظروف بصورة مباشرة بالأحداث المؤرّخة التي تجسّد هذه التأثيرات، مثل غارات

= على الرغم من أنّ بعض خلاصاته، كتلك المتعلّقة بالديموغرافيا، يجب أن تُصحّح وتُعدّل لتناسب الأزمنة ما قبل الحديثة. يُقدّم الكتاب، عَرَضاً، معلومات كاشفة حول تدرّج عدد السكان في المناطق، وحول الحركة الفرديّة والإثنيّة، وآليات الخلافة على المناصب بالتنافس على المكانة الاجتماعيّة، وجميعها مواضيع أساسيّة سنناقشها في هذا الفصل. انظر:
Fredrik Barth, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy* (London: G. Allen and Unwin, 1961).

قبائل الغز. فالذي أثّر في نسيج الثقافة الإسلاماتيّة كان عمليّة متراكمة، ظلّت تؤثّر في هذا النسيج طوال الوقت الذي ظلّت فيه الظروف التي وصفناها آنفاً عاملةً وفاعلة.

يتحدّد الحدّ الأدنى من المتطلّبات السياسيّة والاجتماعي للمجتمع من خلال البيئة المحيطة به: أي من خلال الموارد الطبيعيّة والاجتماعيّة المتاحة له لتحقيق مصالحه الاجتماعيّة المختلفة في ضوء مستوى التقنية والتنظيم في المجتمع. مع مرور القرون، تمّ تدعيم هذه المؤسسات الاجتماعيّة ثقافيّاً، بحيث أثبتت معظمها أنّها قادرة على البقاء في ظلّ هذه الحالة البيئيّة التي وصفناها، وأنّها قادرة على تلبية احتياجاتها. إذاً، فالمؤسسات الناتجة في الثقافة الإيرانيّة ـ الساميّة كانت قادرة على الصمود في وجه التحوّلات المؤقّتة في القاعدة البيئيّة للمجتمع، والحفاظ على استمراريّة الأنماط الاجتماعيّة على الرغم من التغيّر النسبي في العناصر الزراعيّة والرعويّة والتجاريّة، قوةً وضعفاً. حتّى عندما تحوّلت طرق التجارة البعيدة من موقع إلى آخر، أو حتّى عندما ضعفت هذه التجارة، فإنّ النزوعات الثقافيّة الكليّة للمنطقة قد استمرّت في تأثيرها، وترسّخت عبر المؤسسات الاجتماعيّة إلى حدٍّ ما، وعبر أشكال التوقّعات السائدة في المجتمع. إذاً فالعمليّة التي نصفها عمليّةٌ تراكميّة ظلّت فاعلة ما دامت الشروط المسبقة والمواتية لها سائدة في معظم أجزاء المنطقة معظمَ الوقت. وقد وصلت إلى ذروة تأثيرها في المراحل الوسيطة.

على وجه الخصوص، كان التقليد الإسلامي نفسه نتيجة لانحياز المجتمع الكوزموبوليتاني والتجاري من النيل إلى جيحون؛ بحيث ساهمت هذه الانحيازات والتوجّهات، جنباً إلى جنب مع الشريعة والطرق الصوفيّة، في تعزيز نوعٍ من البنية الاجتماعيّة الحرّة والمفتوحة في مواجهة المحاولات المؤقّتة هنا وهناك لتأسيس بنية أكثر هرميّة وصرامةً. ولكن، كان من الممكن أيضاً أن يصبح الإسلام في خدمة أنواع أخرى من النزوعات متى ما كانت هذه النزوعات قويّة بما فيه الكفاية.

فعلى الرغم من قوّة الاستمراريّة المؤسساتيّة، فإنّ من شأن أيّ تغيّر مستمرّ يطرأ على وضعيّة البيئة المحيطة، سواء من جانبها الاجتماعي أو

جانبها المتعلّق بالطبيعة، أن يعكس مسار العمليّة. وعندها، يُمكن لنمطٍ جديد أن يتأسّس بقوّة على نفس النوع من المصالح الإنسانيّة التي انبنى عليها النمط السابق. فلو حصل عكس في الاتجاه أو تعديل جوهري في أيّ من المكوّنات الثلاثة التي أدّت إلى هشاشة السلطة الزراعيّة، فإنّ ذلك يُمكن أن يستهلّ عمليّة ثقافيّة تؤدّي إلى نتيجة معاكسة لحالة «انسداد الأفق» بين القوى الزراعيّة والتجاريّة. يُمكن لذلك بدوره أن يُؤدّي إلى عكس مسار عمليّة التجزئة والعسكرة في المجال السياسي، التي صبغت المراحل الإسلاميّة الوسيطة. بعد ظهور البارود في المعارك، يُمكننا أن نلحظ بأنّ تحوّلاً من هذا النوع قد طرأ: فقد حلّت الأسلحة المتطورة المعتمدة على البارود محلّ الزراعة في السواد كداعم رئيس للسلطة المركزيّة؛ وعلاوة على ذلك، تقلّص تهديد القوى البدويّة كمنافسة للسلطة الزراعيّة القائمة. في القرن السادس عشر إذاً، بدأت بعض السمات الأساسيّة في النمط الاجتماعي الإيراني - السامي، الذي تطوّر على مدى زمني طويل، بالاتجاه في مسارٍ مُغاير ومُعاكس.

التحوّلات السكانيّة والتغيّر الاثني

ساهمت العديد من الظروف في تهيئة ما بات يُشكّل السمات الخاصّة والمميّزة لمنطقة النيل إلى جيحون في المراحل الإسلاميّة الوسيطة. قبل أن نشرع في دراسة التنظيم الداخلي للشرائح المختلفة في المجتمع، علينا أن نفهم بعض النقاط المتعلّقة بالحركة الديموغرافيّة في المنطقة، التي ستساعدنا في تحديد العلاقات بين شرائح السكان المختلفة.

ضمن ظروف مُعيّنة، يُمكن للبدونة أن تحدث على شكل تحوّل من تركيبة إثنيّة مخصوصة إلى أخرى، أو بالأدق، من نقطة توازن معيّنة بين العناصر اللغويّة والتراثات الثقافيّة في المجموعة إلى نقطة توازن أخرى (إذ لم يكن السكان يوماً متجانسين تماماً في لغاتهم وتراثهم الثقافي الشعبي). تؤدّي التغيّرات الإثنيّة إلى تأثيرات ثقافيّة مختلفة. وكلّما ترافقت البدونة مع التغيّر الاثني كانت أكثر استمراريّة ودواماً. ولكن، حين تحدث هذه التغيرات بسرعة، فإنّها تنتج حالة من الالتباس الثقافي في المناطق التي يصبح فيها المجتمع ثنائيّ اللغة وبالتالي «ثنائيّ الثقافة»؛ قد يُؤدّي ذلك أحياناً إلى تحفيز

المبادرات غير التقليديّة (مثلما حصل في الأناضول عقب الفتوحات التركيّة)، وقد يُؤدّي إلى تثبيط التطوّر الثقافي وإعاقته. كما أنّ التغيّرات الإثنيّة قد تسهم في غلبة أجسام إثنيّة صغيرة وانتشارها، مع مستوى ضعيف من التواصل مع بقيّة السكان ومستوى أضعف من التضامن المدني معهم؛ وقد يُؤدّي ذلك إلى نشوء لغات تواصل مشتركة Lingua Francas، والتي تستعمل أجزاء متفرّقة من العناصر اللغويّة. وبالعموم، فإنّ اتجاه التغيّر الاثني وسرعته قد يقوض استمراريّة التراث على مستوى العمليات الاقتصاديّة ومستوى الثقافة العليا، وقد يحدث انقطاعات وشروخاً فيها. تزداد أهميّة مثل هذه التغيّرات الإثنيّة وحساسيّتها في ضوء حقيقة أنّ استمراريّة التقليد كانت تُمثّل المصدر الاجتماعي الرئيس الذي يُشكّل قاعدة الازدهار لأيّ استثمار عالي المستوى. لفهم ذلك، فإنّ علينا أن نستدعي بعض المبادئ الديموغرافيّة ذات التأثيرات العميقة، التي ستتجلّى أهميّتها في فهم الحركة الاجتماعيّة في الأرياف والمدن.

لا يُمكننا هنا أن نفترض بأنّ نمط حركة السكان يتوافق مع النظريّة المالتوسيّة(*)، كما انتشر في الكثير من الكتابات في الآونة الأخيرة، حيث يؤدّي غياب القيود على عدد السكان إلى العودة إلى حالة «الكفاف»؛ فقد كان ثمّة مساحات شاغرة يُمكن للبشر دوماً الانتقال إليها. كما لا يُمكننا أن نقبل بالتصوّر العرقي بدرجة أو بأخرى، عن أنماط حركة السكان وتعدادهم، التي تبدو كامنة، على نحو غامض، في الملاحظات التي نجدها حول هذه المسألة: حيث ثمّة أصول «فحوليّة» تُنجب ذريّات أكبر وأصول «منحلّة» ليس لها سوى القليل من النسل، وحيث ثمّة شعوب «مفعمة بالنشاط» تُضطر إلى الهجرة بسبب الفقر أو الحروب، وشعوب مُحتلّة تقضي حياتها في معاناة الخضوع للفاتحين المحتلّين(٨). يجب أن نفترض بأنّه في أيّ منطقة من

(*) نسبة إلى الاقتصادي الإنكليزي توماس مالتوس، ونظريّته تقوم على أنّ عدد السكان يتزايد على نحو أسّي، في حين أنّ توفّر الثروة الغذائيّة يتزايد على نحو خطّي، مما يعني بأنّ الانفجار السكاني سيؤدّي إلى انتشار الفقر وعودة البشر إلى مستوى الكفاف ما لم يتمّ ضبط هذا الانفجار من خلال عمليّات مختلفة للحدّ من تزايد عدد السكان (المترجم).

(٨) إنّ المفهوم القائل بأنّ الأصول «المفعمة بالنشاط» ستنجب ذريّة كبيرة في حين أنّ الشعوب «المنحلّة» ستنجب ذريّة أقلّ، قد يكون مفهوماً طبيعياً (فمن المتوقّع أن يُنجب الذكر المفعم بالقوّة عدداً كبيراً من الأولاد). على أيّة حال، فإنّ التركيز على معدّلات الولادة كعلامة على الصحّة ـ بدلاً من =

المناطق كان ثمّة درجة من الاستمرارية، أكبر من الانقطاع، في البُنية البيولوجيّة، باستثناء بعض الحالات على المستويات الاجتماعيّة العليا، ما لم يثبت لنا العكس. ولكن، كان هناك أيضاً عمليّات مستمرّة من التحوّلات السكانيّة التي كانت تحصل، سواء في حضور مجموعات إثنيّة كبيرة جديدة أو في غيابها. ويجب أن نبقى مُنتبهين وواعين لهذه العمليّة باستمرار؛ فأنا أعتقد بأنّ ثمّة تغيّرات هائلة كانت تحدث طوال الوقت، وهي تغيّرات من شأنها أن تُؤدّي إلى انقلابات وانحرافات كبيرة مع الوقت.

يبدو بأنّ الاختلافات في نموّ عدد السكان تعتمد في «الطبيعة» على مدى وقوع الوفيات قبل الولادة وبين الرُضّع (أما الفروقات في الخصوبة فلا تؤدي إلا دوراً هامشيّاً)، وعلى الوفيات المبكّرة بين البالغين، وعلى الوفيات غير العاديّة في الكوارث (في جميع المناطق في الأزمنة الزراعيّة، كانت الكوارث تتسبّب في تقليص عدد السكان على نحوٍ فادح في المناطق المحليّة من وقت إلى آخر)؛ وبدرجة ثانويّة يتأثّر التفاوت في عدد السكان بمعايير الضبط «الاجتماعي»: عدد النساء الممنوعات من العلاقات الجنسيّة، ومدى حدوث حالات الإجهاض والقتل قبل الولادة وقتل الأطفال بعد ولادتهم. عندما تسمح القيود «الطبيعيّة» للسكان بزيادة أعدادهم بما يزيد على مستوى التوقّعات الاجتماعيّة نتيجة لمستويات جيّدة من الصحّة أو الثروة، يكون من المفهوم حينها أن تستدعي المجتمعات المستقرّة وسائل «اجتماعيّة» لضبط ذلك: تأخير الزواج أو تقييد الولادات. ولكن، في المنطقة القاحلة بالعموم، لم تكن مثل هذه الوسائل محلّ ترحيب؛ فقد كانت السياسة الأخلاقيّة، في التقاليد التوحيديّة على الأقل، تسعى إلى زيادة عدد الولادات. يُمكننا أن نفترض إذاً بأنّ القيود «الطبيعيّة» على عدد السكان كانت كافية إمّا لأنّ الاستغلال الاجتماعي المعمّق والطويل الأمد قد أدّى

= التركيز على مُعدّلات الوفيات، التي كانت في الغالب الأعم هي المتغيّر الأكثر أهميّة ـ أمرٌ شائع. بل إنّ هنري بيرين يتحدّث بهذه الطريقة ليشرح تزايد عدد السكان في شمال غرب أوروبا في القرن الحادي عشر. إذا توخّينا الدقّة، فإننا سنرى بأنّ الظروف التي تؤثّر في معدل الوفيات المرتفع تؤثّر أيضاً في معدّلات الولادة؛ فالجوع والمرض، وغيرها من الظروف الدقيقة، تؤثّر في مرحلة ما بين الحمل والولادة. كما أن مرحلة ما بين الحمل والفطام معرّضة لمجموعة كبيرة من المخاطر التي قد تسببِ وفاة الأطفال. إذاً، فلو حاولنا تطبيق المعايير المعتادة لتأخذنا إلى نصف الطريق في هذه المراحل على الأقل، فإنّها ستبدو غير ذات صلة كبيرة.

بمعظم السكان إلى مستويات صحيّة منخفضة، ومن ثمّ إلى معدل وفيات مرتفع، أو لأنّ تقلّبات المنطقة كانت تستدعي مستوى مرتفعاً من الكوارث. (غنيّ عن القول بأنّ ندرة وسائل العيش، بما في ذلك الجفاف، ليست هي المحكّ هنا: فأيّاً كان مستوى وفرة الموارد الطبيعيّة، ومهما كانت نادرة أو شحيحة، فإنّ ثمّة عدداً مناسباً لها من السكان، إما أن يتجاوزه السكان ويزيدون عليه أو يكون عددهم أقلّ منه)[٩].

على الرغم من النقص في الدراسات الجديّة للديموغرافيا ما قبل الحديثة في الحاضرة الإسلامية (وهو نقص يشمل المناطق الأخرى في الغالب)، فإنني أعتقد أنّ بإمكاني تمييز نوعين من التحوّلات السكانيّة في المنطقة القاحلة في الأزمنة ما قبل الحديثة. فأيّاً كان الدور الذي أدته الكوارث في منع زيادة عدد السكان زيادةً مفرطة، فإنّ تباين معدّلات الوفيات بسبب الكوارث قد أدته على الأرجح دوراً رئيساً في إعادة توزيع السكان في المنطقة. ثمّة ثلاث آفات كبرى ساهمت في ارتفاع معدّلات الوفيات الطبيعيّة عبر الكوارث: الحروب والأوبئة والمجاعات. ولكن هذه الآفات أثّرت على المناطق بطرق مختلفة. ففي أيّ مجتمع مديني ذي أساس زراعي، يُمكن تقسيم السكان إلى ثلاث شرائح أو قطاعات: شريحة سكان المدن، وشريحة سكان الأرياف المحيطة بالمدن، وشريحة سكان الأرياف البعيدة؛ وقد كانت الآفات الثلاث تؤثّر بدرجات متفاوتة في هذه الشرائح. وقد أدّى ذلك إلى اختلاف في نسب توزيع السكان بين هذه الشرائح على شكل منحدر مكاني يميل إلى تعويض النقص الذي يطرأ على إحدى الشرائح ليستعيد التوازن.

---

(٩) Marcel R. Reinhard et André Armengaud, *Histoire générale de la population mondiale,* préface de A. Sauvy (Paris: Editions Mont-chrestien, 1961).

تكشف لنا نقاط ضعف هذا العمل عن حقيقة أننا لا نمتلك جهازاً نظريّاً مفيداً لدراسة الديموغرافيا في الأزمنة ما قبل الحديثة؛ فعلى الرغم من دقّة العمل وحرصه الشديد فيما يتناوله، إلا أنّ المواد التاريخيّة ما قبل الحديثة سطحيّة وهزيلة. وبخلاف ما يشي به العنوان، فإنّ الأجزاء التي تتناول واقع السكان في المناطق الأخرى غير الغرب الحديث يشوبها استعمال ساذج للإحصاءات، كما أنها هزيلة ولا تُقدّم حتّى سياقاً بسيطاً يوفّر منظوراً مختلفاً عن العمل التاريخي الذي يتناول الحالة السكانيّة في الغرب الحديث (ولو أنّهما اقتصرا على دراسة الغرب الحديث لكان العنوان أكثر اتساقاً مع المضمون).

على الجانب الآخر، لم يكن الفرق في نسب التعرّض للكوارث هو ما يُميّز بين الطبقات الاجتماعيّة، بل نسب التعرّض للوفيات العاديّة. فكلّما كانت الطبقة تحظى بامتيازات أكثر، حصلت على تغذية أفضل، وكلّما قلّت نسبة الوفيات بين النساء والرُضّع فيها، ومن ثمّ (ما دامت التوقعات الاجتماعيّة تدعو إلى زيادة عدد المواليد)، تزايدت أعداد من يبقون على قيد الحياة من ذريّتها. لقد أنتج ذلك نوعاً من المنحدر الطبقي. وبالتالي، فقد كان من الطبيعي أن يكون نسل العائلات الحاكمة الرئيسة أو القبائل الفاتحة، وكذلك نسل الرجال المتعلّمين ورجال الدين، كبيراً على نحوٍ غير متناسب، لا بين العناصر ذات الامتيازات فقط بل بين السكان بالعموم. وهكذا، كانت الفتوحات والاستيطان العسكري يؤديان إلى تغيّر إثني يتجاوز في نسبته عدد المهاجرين الفعليين. على أنّ هذا التغيّر يظلّ أقلّ مما يجب أن نفترضه لو صدقنا الدعاوى المتأخّرة للمنتسبين (من جهة الأب) إلى المستوطنين العرب الأوائل (بخاصّة الحسن والحسين) أو المنتسبين إلى النبلاء الساسانيين والأبطال الأتراك.

بناء على ذلك، كان ثمّة تياران من التحوّل السكاني: مكانيّاً، من الأرياف البعيدة إلى المدن؛ وطبقيّاً، من الطبقات العليا للمجتمع إلى الطبقات الدنيا. كان لكلا هذين التيارين آثار إثنيّة، تكمّل بعضها بعضاً تارةً وتعارض بعضها بعضاً تارةً أخرى.

علينا هنا أن نوضح طبيعة التحوّل السكاني على مستوى المكان، أي المنحدر المكاني، ذلك لأنه هو الأعقد في تأثيراته على الأرجح. كان سكان المدن يعانون على نحوٍ فادح من ثلاث آفات تقضي على عدد كبير من سكان المدن بصورة متكرّرة. فالحروب كانت تستهدف المدن بقسوة؛ وبقدر ما كانت أسوار المدن تحمي الشعب من قطّاع الطرق، بل ومن بعض الحملات العسكريّة، التي تخرّب الأرياف وتجبر الفلاحين على الاختباء، كانت هذه الأسوار في حالات الفتوحات والاحتلال تتحوّل إلى سجن يمنع السكان من الهرب من الحرائق والمذابح التي تلي الفتوحات. بالمثل، فقد كانت الأوبئة أشدّ استشراءً بين حشود السكان في المدن. وحدها المجاعات كانت آفةً مُخفّفة في المدن، حيث كانت المؤن تُخزّن، وحيث إنّ المدن كانت هي صاحبة الحقّ الأوّل في المحاصيل الجديدة. على المدى البعيد

(لهذه الأسباب ولغيرها)، لم تكن المدن قادرة على الحفاظ على أعداد سكانها من خلال معدّل الولادات بين سكان المدن فقط.

كانت آفتا الحروب والأوبئة أقلّ خطورة في الأرياف المحيطة بالمدن؛ فقد كانت آثار الأوبئة المُعدية معتدلة ومخفّفة هناك. ولكن على الرغم من أنّ آثار الحروب القاتلة لم تكن قويّةً هناك، فإنّ القوات الغازية كانت تدمّر المحاصيل وتصادر الحيوانات، ومن ثمّ فإنّها كانت تقلّل مخزون الفلاحين الذي يُساعدهم على مواجهة المجاعات. هكذا، فقد كان تأثير المجاعات في الأرياف بالغاً وفوريّاً بمجرّد فشل المحصول في سنة من السنوات؛ ذلك أنّ جميع فائض الإنتاج الذي يُنتجه الفلاحون كان يذهب إلى المدن على شكل عائدات وضرائب، وكان لسكان المدن الحقّ الأوّل به. ولم يكن من الممكن الحفاظ على احتياطي كبير من الحبوب لمنع المجاعات إلا من خلال حكومة بيروقراطيّة متطوّرة. وهكذا، فإنّ القرويين لم يكونوا قادرين على مضاعفة أعدادهم إلى الدرجة التي تُتيح لهم الاستفادة من جميع عائدات الأرض، والزراعة بالعموم، إلا في المناطق المحاذية للمدن، وعلى نطاق موسّع لا مركّز. مع ذلك، فقد كان الفلاحون عادةً يتوالدون بنسبة جيّدة (صحيح أنّنا لا نعرف ذلك قطعاً، ولكنّ الفلاحين كانوا يحظون بنظام غذائي أكثر توازناً مما يحظى به فقراء المدن). كان هناك، على نحو مستمرّ، نزوع يُؤدّي إلى تقليص عدد سكان المدن، بحيث يتم تعويض الأعداد الناقصة من الأرياف.

أما الأرياف البعيدة، فقد كانت هي الأقلّ عرضة للآفات الثلاث؛ ففي المناطق الجبليّة العصيّة على جامعي الضرائب والإيجارات، وفي السهوب والصحارى التي يتنقّل فيها الرعاة باستمرار، من دون إمكانيّة للتحكّم بهم، كانت الحروب تدور على نطاق مصغّر، ولكنّ تلك المذابح الواسعة التي كانت تحدث في المناطق الأكثر كثافة بالسكان كانت نادرةً هناك. ويُمكنني الاستنتاج بطبيعة الحال بأنّ الأوبئة كانت أقلّ استشراءً هناك. لا شكّ في أنّ العناصر السكانيّة ذات الامتيازات التي وُجِدت هناك كانت تفتقر إلى اللذائذ المختلفة وألوان الترف التي تحوزها حياة المدينة المترفة، ولكنّ ذلك كان يعني في الآن ذاته أنّ عدد من يستفيدون من فائض الإنتاج (الأقل قطعاً) كان قليلاً؛ إضافة إلى ذلك، فإنّ ثمّة حالة من الترابط الوثيق بين البشر العاديين

هناك، وحالة من الشعور بالمسؤوليّة الشخصيّة عن بعضهم البعض في حالات المجاعة. بطريقة أو بأخرى، فإنّ الوفيات الجماعيّة كانت أقلّ حدوثاً، إلا في حالات شحّ الموارد المحليّة إلى درجة كبيرة. على الرغم من أنّ نقص الرجال أو الماشية كان يُقلّص الإنتاج في بعض الأحيان إلى ما دون الحدّ الذي تسمح به البيئة، فإنني أعتقد بأنّ الحالة المالتوسيّة أكثر انطباقاً هناك على المدى البعيد، وهي ما يُحفّز الهجرة في نهاية المطاف(١٠).

بالمقارنة مع المناطق الأخرى، يُمكن القول بأنّ هناك مساحة أكبر لمُنتجين إضافيين في الأرياف المحيطة بالمدن، حيث يُمكن للمجاعات أن تضرب بجذورها قبل أن يتمّ استغلال الأرض تماماً. ولمّا كانت الأراضي القريبة من المدن يُمكن أن تدرّ محصولاً كبيراً بقدر يسير من العمل، فإنّها في الأوقات التي تخفّ فيها وطأة الضرائب وتحصيل العائدات تكون مناطق جاذبة. من جهة أخرى، كان سكان الجبال أكثر قوّة وأكثر قدرة على التنقّل، من دون أن يكونوا مرتبطين بالدفاع عن استثمار معيّن في مساكنهم والحقول المجاورة لها، وهو ما عزّز نزوعهم للهجرة بمجرّد امتلاكهم قوّة تضمن لهم التفوّق في أيّ صراع يباشرونه. (بالطبع، كانت الطريقة الأكثر شيوعاً لدخول السكان البعيدين إلى مجتمع المدن هي عبر كونهم جنوداً). في المناطق التي كان فيها السكان الزراعيّون كثيرين وكثيفين ومنظّمين جيّداً، والتي كانت فيها الأراضي المتحرّرة من سيطرة المدينة نادرةً، كانت الاختراقات الآتية من المناطق البعيدة قليلة وسهلة الردع. في المنطقة القاحلة، حيث كانت هذه المناطق «البعيدة» متاخمة للمناطق الزراعيّة الكثيفة، كانت حركة السكان من هذه المناطق أكثر أهميّة. نتيجة لذلك، بينما كان الفلاحون الأكثر مغامرةً أو الأكثر يأساً يأتون إلى المدن من الأرياف المتاخمة لها للتعويض عن النقص المستمرّ في أعداد سكانها، كان سكان المناطق البعيدة يحلّون محلّهم في الأرياف المتاخمة للمدن.

---

(١٠) نسمع في بعض الأحيان من يقول بأنّ الأراضي الجبليّة كانت «فقيرة جداً لتخدمْ سكانها» مما يضطرهم إلى الهجرة. وهذا ليس المحكّ في الحقيقة. فسواء أكان السكان فقراء أم أغنياء، فإن لم يتمّ الحدّ من عدد السكان بالقتل أو بغيره، فإنّ عددهم سيصبح زائداً، لا محالة، ويفوق قدرة الموارد في منطقتهم على تلبية احتياجاتهم.

لم يكن للمنحدر السكاني المكاني سوى تأثير محدود في تغيير التركيبة الثقافيّة والإثنيّة للسكان بالعموم؛ فقد كان القادمون الجدد إلى الأرياف المحيطة بالمدينة قلائل بما يكفي لإدماجهم في الأنماط الثقافيّة والحِرف واستيعابهم ضمن أنماط اللغة السائدة في المدن. وكذلك كانت الحال فيما يتعلّق بالقادمين الجدد من الأرياف المحيطة إلى المدن. إلى درجةٍ ما، كان ثمّة نزوع في المنطقة القاحلة نحو أن تصبح هذه العناصر المُمثّلة في المناطق البعيدة هي السائدة على المستوى الوراثي والجيني. يتعزّز هذا النزوع بقدر ما ينزع القادمون الجدد إلى تولّي مناصب في السلطة وإلى حيازة الثروات بحكم الزخم المتولّد عن شكل قدومهم العنيف في كثير من الأحيان، إلى المدن [أي حين يأتون كغزاة]؛ ذلك أنّهم في هذه الحالة يستفيدون من حركة تيار السكان من الطبقات العليا ذات التغذية الأفضل إلى الطبقات الدنيا (خاصة حين يكون للذكور الأغنياء أن يتخذوا أكثر من شريكة وأن يتحكّموا بالولاء الثقافي لنسلهم). ولكن لم يكن لهذه التأثيرات الوراثيّة، في حدّ ذاتها، نتائج ثقافيّة مترتّبة عليها (علينا أن نلاحظ هنا بأنّ هذا التأثير الوراثي يعمل بطرق ثقافيّة مختلفة من مجموعة إلى أخرى، ولكن بما أننا لا نعرف حتّى الآن ما هي هذه التنويعات الممكنة، فإنّنا لا يُمكن أن نُقدّم إفادةً حولها في التحليل التاريخي).

ولكن، في بعض الأوقات يصبح المنحدر المكاني حادّاً، حيث يقلّ عدد السكان المستقرّين بدرجة كبيرة، وتكون المجموعات الجديدة كثيفة العدد بما يجعل استيعابها أمراً صعباً. في تلك الحالات يُصبح التغيّر الاثني مرئيّاً بوضوح. فخلال المراحل الإسلاميّة الوسيطة، تحوّل فلاحو حوض نهري سيحون وجيحون وأذربيجان ومرتفعات الأناضول إلى متحدّثين بالتركيّة بدلاً من الفارسيّة أو الإغريقيّة، كما كانوا في السابق؛ فقد شكّل الرعاة المستقرّون هناك غالبيّة راجحة، في مناطق مركزيّة على الأقل، وبات على المتحدّثين بالفارسيّة والإغريقيّة أن يندمجوا ويُستوعبوا ضمن المتحدّثين بالتركيّة (وغالباً ما تمّ ذلك عبر مسار ثنائيّة اللغة) بدلاً من أن يحدث العكس. عندما تسود حالة «ثنائيّة اللغة»، يصبح انتصار إحدى اللغتين مسألة مرهونة لا بتفضيل الجزء الأكبر من السكان لإحدى اللغتين على حساب الأخرى، بل بالجزء المسيطر على النقاط المركزيّة كالسوق وحكومات

المدن. وهنا يؤدي نزوع الطبقات العليا لزيادة عدد مواليدهم دوراً مؤثّراً مرة أخرى. إذاً، من الممكن للغة الأقليّة أن تسود، إذا ما كانت الأقليّة كثيفة العدد ومتمركزة في موضع مناسب لذلك.

يحمل هذا التغيّر في اللغة معه تحوّلات في الفلوكلور والتقاليد الثقافيّة بالعموم، ذلك أنّ التوقعات التي يدعمها التقليد الشعبي السائد تصبح أكثر جاذبيّة، وتحوز على مكانة اجتماعيّة عليا. قد يُؤدّي ذلك إلى تحوّلات في المهارات الحرفيّة أو إلى فقدانها. وفي حالة الرعاة بالأخص، قد يؤدّي ذلك إلى بروز الروابط القبليّة وصعودها حتّى بين الفلاحين، ومن ثمّ إلى ظهور درجة من الاستقلال النسبي، وإرادة للعودة إلى الرعي في ظلّ الظروف الزراعيّة السيّئة. (إذا وصلت التركيبة الإثنيّة الجديدة إلى المدن، فإنّها يُمكن أن تنتج قطيعةً أكثر حدّة في الاستمراريّة الثقافيّة، عبر تشكيكها ومساءلتها للولاءات الثقافيّة العليا القديمة).

في المنطقة القاحلة، كان المنحدر السكاني المكاني حادّاً في الغالب. فبحكم وجود مساحات كبيرة من الأراضي غير المدينيّة في المعاقل الجبليّة وفي سهوب الرعاة، كانت حركة السكان من هذه المناطق إلى الأراضي المدينيّة ملحوظةً ومرئيّة دوماً. ولمّا كان السكان في الأراضي المدينيّة يعيشون في الغالب في مستوى أدنى من مستوى الاستفادة من جميع الموارد الزراعيّة، فقد كان ثمّة مساحة شاغرة تسمح بقدوم مجموعات جديدة للاستقرار. وحتّى عندما كانت الأراضي الكبيرة ترفض الانتماءات الإثنيّة الجديدة، كان من السهل أن تشكّل القرى جيوباً إثنيّة. وهكذا فقد باتت المنطقة من النيل إلى جيحون مليئة بمجموعات متناثرة ومتوزّعة من خلفيات إثنيّة مختلفة، تأتي من مواطنها الجبليّة أو من السهوب، ليتمّ استيعابها تدريجيّاً.

في مقابل ذلك، توسّعت لغات التواصل المشترك في مناطق كبيرة من الأرياف المحيطة بالمدن. وقد عكس ذلك النزوع الثابت بين السكان نحو التفاعل والاختلاط: وهكذا، فإننا نجد بأنّ لغتين فقط قد سادتا في المنطقة الممتدّة من مصر إلى منابع نهر جيحون، العربيّة والفارسيّة، وما يتفرّع عنهما من لهجات ثانويّة. وبينما كانت التركيّة تحلّ محلّ الفارسيّة في الشمال،

كانت العربيّة تحلّ محلّ الألسنة البربريّة في المغرب. ما لم يكن المنحدر السكاني حادّاً بصورة غير عاديّة، فإنّ اللغة التي كانت تسود في النهاية هي اللغة الراسخة في المدن، ذلك أنّ على كلّ فلاح نشيط أن يتعلّم لغة المدينة كلغة ثانية، إضافة إلى لغته أو لهجته المحليّة؛ وهكذا تصبح لغة المدينة هي اللغة المشتركة بين القرويين الآتين من خلفيات مختلفة حين يستقرّون بجوار بعضهم البعض. ولكن، على الرغم من هذا الانتشار للوحدة اللغويّة، ظلّت العديد من الجيوب اللغويّة قائمة لبعض الوقت، ريثما تخضع لجاذبيّة الوسط الأكثر كوزموبوليتانيّة (لتحلّ جيوب لغويّة أخرى محلّها).

ب. نظام الأعيان والأمراء

فيما يلي، سنتفحّص عن كثب كيف تطوّر نظام الأعيان والأمراء للسلطة الاجتماعيّة وكيف كان يعمل بداية من القرى ثمّ المدن. وآمل أن يُضفي هذا الوصف لآليّة عمل المجتمع مزيداً من المصداقيّة والمعقوليّة على تحليلاتي للدور الذي أدته المواقف الناشئة عن أنماط تربية في المدينة وتطلّعاتها الكوزموبوليتانيّة في تشكّل هذا النظام، والتي يُمكن تتبّع خيوطها في الوضعيّة المخصوصة للأراضي المركزيّة في المنطقة القاحلة الوسطى. سنبدأ من الأرض، ذلك لأنّ العلاقات الزراعيّة القائمة على الأرض هي بالطبع الأساس الذي يقوم عليه كلّ مجتمع زراعي. لقد كانت ظروف حياة القرى هي ما سمح بظهور التركيبة الخاصّة في الحاضرة الإسلامية بين الفلاحين الأحرار وملّاك الأراضي العسكريين، وهي ما حدّد بدرجة كبيرة النتائج المترتّبة على مثل هذه التركيبة.

القرى

كان الجزء الأعظم من السكان في كلّ مكان بين النيل وجيحون في العصر الزراعي يعيشون في قرى، بمن فيهم سكان المناطق الجبليّة النائية. كانت بعض هذه القرى كبيرة، تضمّ بضعة ألوف من السكان، يعمل جلّهم في الأراضي المحيطة بالقرية أو يعتاشون على أداء الخدمات للمزارعين. وكانت بعض القرى صغيرة، تجمع حفنة من العائلات في منطقة تحوز على قدرٍ كافٍ من الماء لإنشاء رقعة زراعيّة صغيرة. لم يكن المزارع الفرد

وعائلته، إذا ما عزلناهم عن جيرانهم من المزارعين، بقادرين على تشكيل وحدة قائمة بنفسها، ذلك أنّ العائلة الصغيرة لم تكن قادرة على الدفاع عن محاصيلها في وجه أيّ فرقة من اللصوص. إضافة إلى ذلك، فقد كانت العلاقات المستمرّة مع المجموعة الكبرى ضروريّة لأغراض تقسيم العمل، أي بحكم الحاجة إلى وجود حرفيين في كلّ منطقة. فأعمال البناء، وإصلاح الأدوات، وطحن الدقيق (ولم تكن هذه المهمّة تُدار في البيوت عادةً ما بين النيل وجيحون)، بل والأعمال المتعلّقة بتوفير وسائل الراحة كالحمامات وأعمال «الحلاقة» بما تشمله من جراحة، كانت كلّها تتطلّب وجود مختصّين. كانت القرى عادةً تضمّ مختصّاً دينيّاً أيضاً، إما أن يكون فقيهاً (يُعلّم مذهبه الفقهي في القرية) أو صوفيّاً متنسكاً أو كليهما. في كلّ قرية، كان ثمّة عائلات أكثر ازدهاراً، بحيث كانت تمارسْ نوعاً من القيادة السياسيّة. في القرى المحظوظة (المتحرّرة من ملّاك الأراضي)، قد تكون هذه العائلات مالكة لمجموعة من الأراضي المحليّة أو تكون هي الجهة المُقرِضة للأموال لمن يحتاجها.

قد يتعاون القرويّون فيما بينهم للاضطلاع بأعمال مثل تنظيف قنوات الريّ، أو مساعدة المحتاجين في جني المحاصيل. كانت معظم القرى تُدير شؤونها الداخليّة من خلال رئيس أو زعيم للقرية، وكان يتمّ اختياره من قبل العائلة أو العائلات القائدة ويوافق عليه ذوو النفوذ والثروة من الرجال، وعادةً ما كان يبقى في منصبه طوال حياته. في أحيان كثيرة، كان يتلقّى أجرته عبر حصص من محاصيل المزارعين تؤخذ في وقت الحصاد. (في بعض القرى، كان المختصّون كالحلاقين والنجارين يتقاضون أتعابهم مسبقاً بنفس هذه الطريقة).

كانت القرى تجتمع في سوق واحد، غالباً ما يُقام في البلدة الصغيرة المجاورة لهذه القرى. (لم يكن ذلك نمطاً ثابتاً، ولكنه افتراضٌ معقول في وضعيّة اقتصاد السوق المتطوّر السائدة آنذاك. في المغرب على سبيل المثال، كانت الأسواق تنتقل من بقعة إلى أخرى بدلاً من أن تقام دائماً في نفس المنطقة). كانت البلدات تؤدّي ثلاث وظائف للقرى. ففيها تُؤدّى الأعمال الحرفيّة، لما يُوفّره ذلك من مركزيّة ماليّة بدلاً من توزّعها على كلّ قرية. وكانت البلدة مركزاً لمبادلة ما يزيد على الحاجة من المزروعات

بالسلع الغريبة الآتية من المناطق الأخرى. كان القرويّون في الغالب يستعملون أنواعاً مختلفة من الموادّ المؤثّرة في الذهن، والأدوية والمخدّرات المؤثّرة في المزاج، إضافة إلى الحلويات والحليّ، والأدوية وأدوات الزينة والسحر، عدا عن الأقمشة لصناعة الملابس والبطانيّات، التي يتعذّر نسجها في البيوت (غير أنّ بعض هذه السلع كانت تصل أيضاً إلى القرى من خلال الباعة المتجوّلين). أخيراً، كانت البلدات هي المكان الذي يبيع فيه الفلاحون فائض إنتاجهم للحصول على المال النقدي، عندما كانت العائدات تُجمع بهذه الطريقة. بدورها، كان تركيز هذه البلدات منصبّاً على التجارة مع البلدات الكبرى من حولها، التي يُمكن أن نصفها بأنّها مُدن، وفيها كان محلّ إقامة الحاكم أو الأمير. كان حرفيّو المدن هم من ينتجون بضائع الترف والكماليّات، التي قلّما كانت تصل إلى القرى. ولكنّ المُدن والبلدات لم تكن تشكّل إلا أقليّة من نسبة السكان الإجمالية، التي كانت بالضرورة ريفيّة وقرويّة، بحكم أنّ الاقتصاد كان يعتمد بالأساس على الإنتاج الزراعي.

حتّى في القرى، هناك ثمّة رجال أغنى بدرجة كبيرة من الآخرين. في بعض القرى ـ خاصّة إذا ما كانت تُدار من قِبل مالك واحدٍ للأراضي ـ كان من الممكن الحفاظ على درجة معقولة من المساواة بين القرويين من خلال إعادة التوزيع الدوريّة للأراضي (بحيث يتم تعديل وتسوية أي تفاوت في الثروة ناجم عن التوزيع السابق للأراضي بفرص جديدة في التوزيع الجديد)، ولم يكن التمسّك بأراضٍ كهذه ممكناً إلا بنوعٍ من التغاضي من قِبل القرية أو من قبل ملّاك الأرض. ولكن، في معظم الأحيان، كان للأفراد المبادرين فرصتهم المتاحة للاستثمار ليتمكّنوا هم أيضاً من حيازة الأراضي. كان البعض يحوز على أراضٍ تتجاوز قدرته على زراعتها، ومن ثمّ فقد كان يؤجّرها للأقلّ حظاً من المزارعين؛ وبالمقابل، كان العديد من الفلاحين يستأجرون أراضي الآخرين أو جزءاً منها.

قد تصبح الاختلافات في هذه الظروف قاسية؛ فالأشخاص الذين يمتلكون حصّة كبرى، لا من الأرض فقط، بل من الأموال أيضاً، كانوا يؤجّرون الأراضي بفوائد كبيرة حين يكون الفلاحون بحاجة ماسّة إلى قروض (لشراء البذور أو لسداد الإيجارات والمستحقّات الضريبيّة). وحين يُضطر المزارع للجوء إلى مثل هذه القروض، يصبح تسديدها أمراً صعباً بحكم

تراكم الفوائد عليها. ومع مرور الأجيال، يجد هؤلاء الفلاحون أنفسهم، ما لم تتزايد ثروتهم، في موقع المدينين الدائمين للمُقرِضين. وهكذا، كانت الحال تنتهي بالعديد من الفلاحين من دون أرض على الإطلاق، ومن دون إمكانيّة لاستئجار أرض أخرى، فيعملون بالمياومة عند من يملكون الأرض. ولكن، بخاصّة في المناطق التي كان تدخّل ملاك الأراضي من الخارج فيها محدوداً، لم يكن معظم القرويين، حتّى لو لم يكونوا أغنياء، يعتمدون على العمل بالمياومة، ولا على استئجار الأراضي، بل كانوا يمتلكون ولو جزءاً ضئيلاً من الأرض يكفي لإعالتهم وعائلاتهم.

كانت هذه القرى ذات بنية مفتوحة نسبيّاً، بحيث كانت تحافظ على وضعها من خلال اعتمادها المباشر على ممتلكاتها من العقارات أو من خلال دورها في السوق. وفي هذه القرى، كانت الشؤون تدار من قِبل الأعيان، وأحياناً من مُلّاك الأراضي ـ العسكريين في كثير من الأحيان ـ الذين يمثّلون المُحكّمين النهائيين في حالة الخلافات، هذا إذا لم تُحلّ الخلافات من خلال المفاوضات أو من خلال الصراع المباشر بين أجسام الفلاحين المرتبطين برعاية الأعيان المتنازعين. سنجد مثل هذه الصورة المصغّرة عن نظام الأعيان والأمراء قائمةً على نحوٍ مكبّر في المدن.

مصادر إيرادات الأغنياء

إنّ نظام الأعيان والأمراء للسلطة الاجتماعيّة، وما يندرج تحته من آليات تخصيص/اقتطاع appropriating الإيرادات الزراعيّة، متضمّن من حيث المبدأ في تحليلات ماكس فيبر الكبرى عن أشكال السلطة[١١]. قد يبدو بأنّ عليّ أن أستعمل المقولات التي طوّرها فيبر، أي تحليل السلطة التي نتعامل معها هنا بتقريبها من النموذج المثالي للسلطة «القائمة على التقليد tradition-based» (إذا ما أردنا استعمال المصطلح على نحو أقلّ تشويشاً من مصطلح فيبر المبسّط عن السلطة «التقليديّة traditional»؛ ذلك أنّ السلطة القائمة على

(١١) Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, edited by Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947).

وهو ترجمة جزئيّة من كتابه **الاقتصاد والمجتمع** (*Wirtschaft und Gesellschaft*)، الذي لم يكتمل عند وفاة المؤلّف في ١٩٢٠.

التقليد أو على الأعراف قد تكون تقليديّة فعلاً في لحظات معيّنة، على سبيل المثال، عندما تصبح قاعدة السلطة هي التقليد وليس القانون البيروقراطي)؛ وحينها سيكون عليّ تحليل آليات تخصيص الموارد الزراعيّة من خلال مصطلحات السلطة «الوراثيّة/ الباتريمونالية patrimonial» والسلطة «السلطانيّة». مع الأسف، فإنني لا أستطيع أن أستعمل مصطلحاته؛ أوّلاً، لأنّ مقولاته لا تتوافق جيّداً مع ما جرى بالفعل في الحاضرة الإسلامية؛ وثانياً، وهو الأكثر أهميّة هنا، لأنّ الترسيمة الأساسيّة التي تحكم تعامل فيبر مع الظروف ما قبل الحديثة خاطئة منهجيّاً (لقد أشرت إلى المشكلة، بعيدة الأثر والجذور، المتعلّقة بهذا الصدد في مقدّمة الكتاب الأوّل تحت عنوان «حول الحتميّة في التقاليد» في القسم المتعلّق بالمنهجيّة التاريخيّة. وهنا، أشير إلى المشكلة بصورتها المتعيّنة).

في جميع الأنظمة الاجتماعيّة ما قبل الحديثة، أدّت الأعراف التقليديّة والارتجال دوراً كبيراً كمكمّلات للأنظمة الاجتماعية على مستوى قرارات الحياة اليوميّة، وهو دور أكبر من الدور الذي أدّته في الأنظمة الاجتماعيّة الحديثة؛ وهذه التركيبة تظهر جليّة في المراحل الإسلاميّة الوسيطة في الحاضرة الإسلامية، بصورة أكبر مما تظهر في الفترات الأكثر بيروقراطيّة التي سبقت المراحل الوسيطة أو التي لحقتها. ولكن (وكما آمل أن أُظهر بوضوح في الكتاب السادس) فإنّ من الخطأ أن ننظر إلى هذا الاعتماد على الأعراف التقليديّة على أنّه سمة مُميّزة خاصّة للترتيبات الزراعيّة الاجتماعيّة (وحتّى للترتيبات الأكثر تعقيداً منها) تقف في مقابل سمات المجتمع التقني الحديث. فعلى جميع المستويات الاجتماعية المُعقّدة، لم تكن الشرعيّة تقوم على أساس زراعي بقدر ما كانت تقوم على أساس عمليّة حسابيّة عقلانيّة وقانونيّة بالمقارنة مع المستويات الأقلّ تعقيداً. لا شكّ في أنّ الشرعيّة في المجتمع التقني الحديث أقلّ اعتماداً على التقليد من الشرعيّة في المجتمعات الزراعاتيّة؛ ولكنّ الأنظمة الاجتماعيّة الزراعاتيّة ما بعد العصر المحوري كانت بدورها أقلّ اعتماداً على التقليد بالمقارنة مع الأنظمة الاجتماعيّة الزراعاتيّة المبكّرة؛ التي كانت بدورها أقلّ اعتماداً على التقليد من المجتمعات ما قبل الزراعيّة وما قبل الكتابيّة. (إذاً، ففي كلّ ازدهار ثقافيّ كبير، ثمّة ازدياد في الاعتماد على العقلانيّة الحسابيّة في مقابل الاعتماد على

الأعراف التقليديّة، وقد يكون هذا الازدياد مؤقّتاً، وقد يكون مستمرّاً، وهو الأرجح). وهكذا، فعندما يكون المجتمع التقني الحديث هو مدار المقارنة، يمكننا أن نصف أيّ مجتمع سابق بأنّه قائم على التقليد نسبيّاً؛ ولكن بالمقارنة مع المجتمعات ما قبل الحديثة المبكّرة، يُمكننا القول بأنّ مجتمعات ما بعد العصر المحوري، وبخاصّة المجتمع الإسلاماتي، كانت تعتمد على نوع من السلطة العقلانيّة القانونيّة. وهذا صحيح حتّى فيما يتعلّق بالحاضرة الإسلامية في المراحل الوسيطة، التي تراجع فيها التعقيد المؤسساتي إلى درجةٍ قريبة من حدوده الدنيا (التي يعني الوصولُ إليها حالة قصوى من الاعتماد على التقليديّة، ضمن الظروف التي يفرضها المستوى الاجتماعي الزراعاتي). إنّ السمة الي تميّز المستوى الزراعاتي من النظام الاجتماعي ليست كونه قائماً علّى التقليد (بالمقارنة مع المجتمع التقني الحديث)، ولا كونه قائماً على أساس عقلاني قانوني (بالمقارنة مع المجتمعات ما قبل المدينيّة)، بل كونه معتمداً، على نحو مباشر وغير مباشر، على الاستغلال المديني للإنتاج الزراعي اليدوي.

يستعمل فيبر مفهوم «التقليديّة» كنقطة انطلاق ويؤسّس له كـ «نموذج مثالي» ينطبق على جميع المجتمعات ما قبل الحديثة، حيث يُمكن أن نلحظ آثار الأعراف القديمة والتصرّفات الارتجاليّة الشخصيّة. في الحاضرة الإسلامية، كان نمط تحديد الضرائب وفرضها على العائدات الزراعيّة يتمّ عادةً على المستوى المحلّي من خلال الأعراف التي يُنظر إليها على أنّها قديمة (أو من خلال أعراف يتمّ إدراجها في هذا المعيار بدرجة ما). إذاً، فعلى مستوى التفاصيل المحليّة، يُمكننا أن ننظر إلى هذه الأنماط على أنّها متوافقة مع المعيار الذي وضعه فيبر. (لهذا السبب، جزئيّاً، يميل الكتّاب المحدثون، الذين يلحظون بقايا الطرائق والأساليب ما قبل الحديثة في الحياة المحليّة بالأساس، إلى إدراج أشكال المجتمع الزراعي كافّة ضمن هذا النوع من المجتمعات القائم على التقليد). من نواحٍ أخرى أيضاً، أدت الأعراف والارتجال دوراً كبيراً في نظام الأعيان والأمراء. ولكنّ هذه العناصر ليست هي الحاسمة في تمييز هذا النظام عن غيره من الأنظمة المنافسة والمعاصرة له في العالم في ذلك الوقت، في حين أنّ عناصر مثل دور السوق والحريّة الشخصيّة تبدو أكثر حسماً وأهميّة في هذا التمييز. وأعتقد بأنّ هذه الفروقات

ستظهر بوضوح حين نبدأ بتفحّص الطرائق التي كانت تصل بها العائدات من المزارعين إلى بقيّة الطبقات.

كان تدخّل ملاك الأراضي (الغائبين غالباً) في حياة القرى شائعاً جدّاً في الواقع. في بعض الأحيان، كان مُلاك الأراضي هم زعماء الرعاة؛ ولكنّهم في الغالب كانوا من رجال المدن. لم تكن المدن بالأساس مراكز خدميّة للقرى. فقد كانت البلدات والمدن بالأخصّ تحصل على جزء من قوتها ورزقها عبر الخدمات التجاريّة والحرفيّة التي تُقدّمها لسكان القرى، الذين تعتمد عليهم للحصول على الغذاء، وتحظى بجزء آخر من التجارة البعيدة. ولكنّ المدن كانت تعتاش بالدرجة الكبرى على العائدات التي تفرضها على الأرياف. وكان سكان المدن معتمدين إلى حدٍّ بعيد على العائلات ذات الامتيازات التي تحظى بعائدات الزراعة، إما من خلال علاقة مباشرة كأتباع ومساعدين لهذه العائلات، وإما من خلال علاقة غير مباشرة كمزوّدين بالمؤن والخدمات. كانت هذه العائلات تحظى بالحصّة الأكبر من ثروة المجتمع، سواء وصلت إليها عبر الضرائب التي تُوزّع على عُمّال البلاط من قبل من يتبوؤون مناصب السلطة، أو كانت تصل إليهم عبر الإيجارات التي تُدفع مباشرة لمّلاك الأراضي المقيمين في المدن (أو التي تُدفع للأوقاف).

كانت الفجوة في الثروة والمكانة بين القرويّ البسيط وذوي الامتيازات في المدن كبيرة وحادّة؛ فلم تكن حتّى العائلات الكبرى في القرى تحظى باعتبارٍ أو مكانةٍ في المدن ما لم تمتلك علاقاتها الخاصّة هناك. كانت هذه الفجوة ذات تأثير حاسم: فالطريقة التي يتمّ بها استخراج الإيرادات الزراعيّة من القرى وإعادة توزيعها في المدن كانت تحدّد البنية الاجتماعيّة المحليّة في كلّ منطقة وفي كلّ حقبة زمنيّة. ولأجل ذلك، يجب أن ننظر إلى عمليّة فرض الضرائب على أنّها عمليّة خاصّة، يجب تجريدها ذهنيّاً من جملة الحقائق الاقتصاديّة الأخرى لأهداف تحليليّة؛ ولا يجب الخلط بينها وبين الترتيبات الشخصيّة أو الاجتماعيّة لاستخدام الممتلكات في القرى وإن كانت في بعض الأحيان متشابكة معها(١٢).

(١٢) في هذا الفصل، وفي عدّة فصول لاحقة، استفدت من عمل آن لامبتون **ملّاك الأراضي** =

نظر قانون الشريعة إلى عمليّة جمع الإيرادات على أنها مندرجة تحت بندين رئيسين. فالقانون يعترف بملكيّة الأراضي من قبل الأفراد من دون أن ترتبط الملكيّة بالاستعمال الفعلي للأرض، وينظر إلى الترتيبات بين المالك والمستأجر على أنها مسألة تعاقد تتمّ فيما يُفترض بين شخصين متكافئين، ولا تخضع للضبط والتنظيم إلا بطرائق ثانويّة. في الوقت نفسه، يرى القانون بأنّ على من يملكون أراضيَ منتجة واجبات لا بدّ أن يُؤدّوها لبيت مال المسلمين - أي للأمّة التي يُمثّلها الأمير - وهي واجبات يجب استعمالها للأغراض الإداريّة، مثل إعانة الفقراء، والدفاع عن حياض المجتمع، ودعم علماء الدين، وإقامة الأبنية العامّة، ودعم الشرطة. سادت هذه الرؤية بخصوص العائدات الماليّة. وقد كانت هذه الرؤية تستجيب للطرائق التي قد يرتبط بها التجار بهذه العمليّة. في الواقع، لم تكن الأموال المستوفاة من الضرائب مُقيّدةً بالمستويات التي تُحدّدها الشريعة، ولم تكن العلاقة بين الطبقات متوافقة مع معايير الشريعة بالطبع. فقد كانت الشريعة تعترف بالعلاقات المختلفة بين الأفراد وتنظر إليها من زاوية كونها عقوداً ما أمكن؛ ولكنّها لم تواجه (كما فعلت المزدية بمفهومها عن الطبقات الاجتماعيّة) العمليّة الشاملة من تحويل فائض الإنتاج الريفي إلى المُدن والبلدات، أي إنّها لم تتعامل مع العلاقات الزراعيّة في حدّ ذاتها.

لم يتقدّم الفكر الديني السائد على هذا الموقف كثيراً؛ فقد كان هذا الفكر يشجّع أصحاب الامتيازات على أعمال البرّ والإحسان، ويُشدّد على المساواة بين جميع البشر أمام الله؛ ولكنّه لم يكن قادراً على تخيّل إمكانيّة تحدّي الوضعيّة الزراعيّة القائمة بقدر ما كان يتصوّر شرعنتها. على أنّ بعض

= **والفلاحون في فارس**؛ ولكنني لم أقبل بوجهتيْ نظر اثنتين قدّمتهما؛ إذ إنني لم أجد من المفيد بأن أقبل افتراضها حول وجود ظروف «أصليّة» لتنظيم القرى (التي تفترض بأنّها قد تأسست في إيران، في زمن اجتياح القبائل الإيرانيّة للمنطقة)؛ ذلك أنّ الوقائع التاريخيّة تُعلّمنا أنّه لا وجود لتقليد ثقافي يبدأ من الصفر، من دون أن يتضمّن آثاراً نجمت عن طبيعة اختلافاته وتبدّل توازناته مع التقليد السابق له. انظر: Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration* (New York: Oxford University Press, 1953).

كما أنني لم أقتنع بوجهة نظرها القائلة بأنّ تدهور الحياة الاقتصاديّة للمزارعين - إلى الدرجة التي وصلت إليها بالفعل - كان ناجماً بالأساس عن سوء الإدارة؛ فلا شكّ بأنّ سوء الإدارة كان قائماً دوماً، ولكنّ المهم هو البحث في الظروف التي جعلت سوء الإدارة أمراً مُتاحاً في وقتٍ ما بدرجة أكبر منه في وقت آخر.

المتصوّفة الأتقياء كانوا يرفضون تلقّي أيّ شيء من الأموال التي تصل من الأمراء وكانوا يعتبرونها كسباً غير مشروع.

اعترف التقليد الإداري للحكم المطلق والطبقات الحاكمة أيضاً بعمليّة تحصيل هذه الإيرادات بصورة صريحة ومباشرة؛ فقد اعتبرت الطبقات ذات الامتيازات بأنّ تلقّيها للإيرادات من الفلاحين (الرعيّة) أمرٌ مشروع ومسلَّم به (ومفهوم الرعيّة يُشير على نحو مخصوص إلى المزارعين وإن كان يشمل جميع سكان القرى في مظلّته، باستثناء رجال الدين)؛ بل إنّ أصحاب الامتيازات كانوا يرون عادةً بأنّ الفلاحين ملزمون كطبقة بالحفاظ على إنتاج أراضيهم ودفع الإيرادات عنها (بخاصّة الإيرادات التي تذهب للخزينة). وكانوا يميلون إلى النظر في الخزينة على أنّها تحت التصرّف الشخصي للأمير (بوصفه الممثّل المتبقّي من الحكم الملكيّ المطلق)، وباعتبار أنّ هدف الخزينة هو الحفاظ على جاهزيّة جيش الأمير ورجال إدارته. بالمقابل، فإنّ ذوي الامتيازات لم يُميّزوا بوضوح بين العائدات المفروضة على أساس التعاقد الشخصي بين المزارع وأحد أفراد الطبقة ذات الامتيازات بوصفه مالكاً للأرض (الإيجارات) وبين العائدات المفروضة من خلال السلطة الماليّة الأميرية (الضرائب). ومن ثمّ فقد كان من الصعب على الفقهاء القانونيين وعلى عمّال الإدارة المركزيّة أن يُقرّوا بالتمييز بين الإقطاع لملكيّة الأراضي فعلاً وإقطاع عائداتها التي تعود إلى الخزينة؛ فمتلقّو هذه العائدات كانوا يتعاملون مع كلا النوعين بالطريقة نفسها.

كانت عمليّة زيادة العائدات المفروضة على المزارعين تتمّ في هذه الدوائر بالاستناد إلى بعض المبرّرات العقلانيّة المقبولة بدرجة أو بأخرى. فأحد مبرّرات تحصيل العائدات كان اقتصادياً على النحو التالي: حصّة من المحصول تذهب لمن يزوّد بالبذور، وحصّة تذهب لمن يُزوّد بالثيران، وأخرى لمن يُزوّد بالماء (الذي يتمّ تنظيمه عبر الريّ)، وأخرى لمن يُقدّم الأرض (على افتراض أنّ ملكيّة الأرض مساهمةٌ مثل بقيّة المساهمات)، وأخيراً حصّة لمن يعمل ويشتغل في الأرض. وبما أنّ جميع هذه الأمور، باستثناء العمل، تتطلّب أموالاً لتزويدها، فإنّ صاحب رأس المال كان يمتلك أسباباً وجيهة لتحصيل الجزء الأكبر من المحصول. على الجانب الآخر، فإنّ الفلاح القادر على ادّخار جزء ضئيل من العائدات كان يمتلك أرضيّة للأمل.

ولكن هذه الصيغة كانت نظريّة أكثر مما هي قانونيّة أو مُمَارَسة.

بعيداً عن هذه الصيغة، وجد الرجال مبرّرات أكثر عموميّة. فقد كان من المفهوم بأنّ على الطبقات ذات الامتيازات أن تخدم المجتمع ككل، بمن في ذلك الفلاحون، بوصفهم الجنود الذين يتوجّب عليهم حماية القرى من اللصوص والغزاة، وعبر كونهم الإداريين الذين يُنظّمون شؤون العدالة والقضاء؛ وبوصفهم أيضاً رعاةَ الدين (كانت هذه الوظائف هي الحدّ الأدنى الذي قنع حتّى الحكم الملكيّ المطلق بأدائها). ولكن كان من الواضح والمنصوص عليه أحياناً أنّ الفلاحين لا يحتاجون إلا إلى ما يُقيم أودهم ويضمن كفافهم، وأنّ هؤلاء الفلاحين الأجلاف الجهلة لا يعدون كونهم جنساً من البهائم خُلق للعمل لخدمة منافع هذه الطبقة.

كان هذا الموقف موقفاً تقليدياً انتقل مع الأجيال منذ آلاف السنين؛ ولكنّه يتضمّن تبريراً يستند إلى حقّ القويّ أكثر مما يستند إلى الالتزامات التي تفرضها الأعراف، وهو موقف لا يحمل إلا قليلاً من القيود التي تفرضها الأعراف على الأقوياء. في دوائر الطبقات ذات الامتيازات، كان الميل السائد هو البحث عما يُمكن للمزارع أن يتخلّى عنه، وتحصيل هذا الفائض للطبقة العسكريّة ككل أو لبعض أعضائها، من دون اعتبار لوجود معدّل ثابت للضريبة أو لإيجار الأراضي. وأنا أعتقد بأنّ هذا الموقف كان يسود بقدر ما يكون التحوّل إلى نظام الإقطاع سريعاً. في مواجهة ذلك، كان الفلاحون يسعون إلى فرض شيء من القيود على تلك العمليّة بقدر استطاعتهم على أساس الأعراف المحليّة.

لم يكن التطبيق العمليّ يتمّ وفقاً للموقف القائل بأنّ العائدات يجب أن تكون مماثلة للخدمات المؤدّاة للمزارعين، ولا وفقاً للموقف القائل بأنّ القوي يجب أن يأخذ كلّ شيء. فقد ساهم احترام الشريعة من قبل الإداريين الذين يحتفظون بالسجلات في ضمان الحفاظ على الشكل التعاقدي والحفاظ على الضرائب بالحدّ المشروع، وإن كان الأقوياء يتعدّون الحدود المسموحة في كثير من الأحيان. ولكن، كان ثمّة أسباب أخرى تجعل من رفع المستحقّات المفروضة على العائدات وزيادتها أمراً يتمّ ضمن مراعاة الالتزامات الفرديّة والدقّة القانونيّة، وهو أمرٌ لم تكن تحبّذه الطبقات

العسكريّة بطبيعة الحال. ففي الواقع، على الرغم من النظريّة الأرستقراطيّة عن العمل اليدوي، وعلى الرغم من الفجوة الهائلة القائمة بالفعل بين دافعي الإيرادات والمنتفعين منها، لم يكن ثمّة حدٌّ فاصل دقيق يفصل بين الطبقات. فحتّى داخل القرى، كان هناك بعض الرجال الذين يُمكن عدُّهم نسبيّاً من ذوي الامتيازات، والذين يمتلكون علاقات نافذة؛ ومن ثمّ فإنّ عمليّة زيادة المستحقّات على الإيرادات في المدن لم تكن مفصولة عن عمليّة إعادة توزيع الثروة في القرى نفسها. وفي كلٍّ من القرى والبلدات والمدن، كان هناك أناس مختلفون يمتلكون مصالح مختلفة بشأن الطريقة التي ستتم بها زيادة المستحقّات على الإيرادات، وكان ثمّة أشخاص مختلفون سيكسبون بحسب الطريقة التي تُفرض بها المستحقّات. ولم يكن من الممكن تجاهل هؤلاء الناس.

ولكن، بما أنّ القانون كان يعترف فقط بالتعاقد الحرّ وليس بالمكانة الاجتماعيّة الضمنيّة للمتعاقدين، وبما أنّه كان يُدرج ضمير الحاكم في صفّ القانون، فقد كان بإمكان جميع هذه المصالح أن تعبّر عن نفسها. في الحكايات التي تمّ تناقلها، يُدافع الأمير عن حقوق امرأة مزارعة في وجه بعض السادة الذين حاولوا اغتصاب حقوقها، وقد كان ذلك أمراً يحدث في الواقع. إذاً، كانت المستحقّات تُفرض على الإيرادات لا عبر الوسائل التي تقرّرها قواعد الشريعة، وإنّما عبر المراسيم والعقود الرسميّة، وعبر ما يزعم الفلاحون بأنّه العرف الذي ينطبق على كلّ من يعمل في الأرض؛ مع رقابة حذرة لما يُمكن أن ينهض من خلافات قانونيّة إذا ما أخذ أحد الطرفين أكثر من حصّته المقرّرة. إنّ هذه المراعاة للتوازن بين المصالح المختلفة تحت مظلّة الالتزامات الحرّة بين الأطراف هي السمة والخصيصة التي ميّزت نظام الأعيان والأمراء.

تقدير قيمة الإيرادات

عندما انهارت السيطرة البيروقراطية المركزيّة، تنوّعت أشكال فرض العوائد والإيرادات تنوّعاً شمل كافّة الأشكال التي يُمكن تخيّلها في ظلّ الظروف الزراعاتيّة، بحسب الظروف والمُلابسات السياسيّة والاقتصاديّة المحليّة. فإذا تغيّرت هذه الظروف تغيّرت معها أشكال فرض العائدات.

يُمكننا هنا أن نذكر خمسة متغيّرات رئيسة تتنوّع أشكال فرض الإيرادات بناءً عليها، وكلّ واحد من هذه المتغيّرات مستقلّ بدرجة أو بأخرى عن الأخريات. يُمكن للإيرادات التي ترد من القرى إلى الطبقات ذات الامتيازات في المدن أن تصل إلى يد أفراد من الطبقات ذات الامتيازات ـ التجار الأغنياء من أصحاب الأراضي أو إلى العلماء، أو بالأخص إلى الجنود ـ أو إلى خزينة الحاكم (إما عن طريق جامعي الضرائب الذين يتقاضون رواتب ثابتة، وإما عن طريق الضريبة المفروضة كعمولة على المزارع)، ومن ثمّ يُعاد توزيع هذه الإيرادات من هناك على شكل رواتب أو منح (مرّة أخرى، غالباً للجنود وأحياناً للعلماء ـ وأحياناً للجلّادين والسيّافين ـ أو للشعراء). وقد كان التفاوت في المحصّلة النهائيّة مستقلاً بالأساس عن المتغيّر **الثاني**: فإما أن تُستحقّ الإيرادات على شكل إيجارات (أو أشكال أخرى من الرسوم) على أساس التعاقد الشخصي، وإما على شكل ضرائب مفروضة تعود إلى خزينة الحاكم؛ على الرغم من أنّ الحاكم القويّ كان يُفضّل أن يبقى الجنود معتمدين على نحوٍ مباشر على الخزينة. قد يكون على الأفراد الذين يتلقّون الإيرادات من المزارعين، سواء على شكل ضرائب أو إيجارات، أن يدفعوا حصّة منها إلى خزينة الدولة، وقد لا يكون عليهم ذلك، فالأمر يعتمد على نوع الامتيازات التي تمّ منحهم إياها؛ وإن كان الحاكم القويّ، مرة أخرى، سيُفضّل أن تصل حصّة الخزينة كلّها إلى الخزينة من دون استثناءات. **ثالثاً** ـ وسواء أكانت الإيرادات مفروضة على أساس التعاقد الشخصي أم على أساس خزينة السلطة ـ فقد تُفرض العائدات على المحاصيل وفقاً لتقييم مسبق يُقرّر مبلغاً ثابتاً مستحقّاً على المحصول، وقد تفرض على شكل نسبة معيّنة من المحصول الناتج (المشاركة الزراعيّة أو المُزارَعة). (قد ترتفع العائدات المفروضة أحياناً بسبب مستحقّات إضافيّة صغيرة على أنواع مختلفة لا حصر لها). **رابعاً**، قد تُدفع هذه المستحقّات نقداً أو عيناً، أو أحياناً على صورة عمل لفترة زمنيّة محدّدة؛ فقد كان مطلوباً من بعض الفلاحين، من قبل الخزينة أو من قبل المُؤجّرين المتعاقدين معهم، أن يساهموا بأيام محدّدة من العمل لأغراض يتم تحديدها مسبقاً.

أما النقطة **الخامسة** الرئيسة فهي أنّ الرجل الذي يتلقّى العائدات قد تكون له حقوق مختلفة ومتعدّدة على موارد عائداته (وذلك متعلّق بالطبع فقط

بالحالات التي تصل فيها العائدات بصورة مباشرة إلى الأفراد، بخاصّة حين تدفع المستحقّات عبر سلطة الخزينة الأميريّة. غير أنّ الأعراف المحليّة، وعقود الإيجار طويلة الأمد قد تؤثّر على من ستصل إليهم الإيرادات وفقاً لترتيبات فرديّة أيضاً، بخاصّة حين يكون مالك الأرض من زعماء القبائل). قد يقتصر دور متلقّي الإيرادات على تلقّي المال؛ وقد تكون له سلطة كاملة على استعمال الأرض، بحيث يُمكن له تدوير حصص الأرض بين المزارعين من سنة إلى أخرى، بحيث يتصرّف كما لو أنّه المالك. (في بعض الأحيان، يقوم مالك الأرض أو ممثّلوه ـ كما هي العادة ـ بإدارة الأرض، بحيث يستثمر جزءاً من إيراداته كرأس مال لتطوير أعمال الريّ مثلاً. وقد يقوم كبار ملّاك الأراضي المحليين بمثل ذلك في قراهم). قد تكون هذه الحقوق متوارثة بالمعنى القانوني وقد لا تكون. وحتّى لو لم تكن، فإنّ الأبناء قد ينجحون في ادّعاء الحقّ بها وقد لا. أخيراً، قد تكون له [أي متلقّي الإيرادات] حقوق إداريّة مختلفة على المنطقة التي يجني عوائده منها؛ وقد يتوسّع نطاق هذه الحقوق لتشمل قطاعاً واسعاً من الأراضي المحيطة بها، بخاصّة إذا ما كانت حقوقه في الإيرادات من هذا القطاع من الأراضي مستحقّاً عبر السلطة الماليّة الأميريّة، بحيث تشمل حقوقه جزءاً من الأموال التي تتحصّل الخزينة عليها من ملاك الأراضي الصغار. نظريّاً، لا يجب أن تختلط الحقوق الإداريّة مع الحقوق في الإيرادات، ولكن وقوع هذين الحقّين في يد واحدة كان أمراً شائعاً، وربما أمراً يصعب تفاديه.

ثمّة نقاش مستفيض حول مسألة «ملكيّة ownership» الأراضي في الحاضرة الإسلامية، استناداً إلى المفاهيم الأوروبية عن إيرادات الأراضي، التي قامت في مجتمع كانت المكانة الشخصيّة للأفراد فيه أقلّ سيولة، إذ كانت حقوقهم القانونيّةً محدّدةً بدقّة ضمن تنظيم قانوني يقوم على مكانة الفرد ورتبته الاجتماعيّة: فعند أيّ نقطة يُمكننا أن نعتبر بأنّ أحد السادة هو «مالك owner» أرضٍ معيّنة أم يجب أن نعتبر بأنّ الحاكم هو المالك الوحيد للأرض ذلك أنّه قادر على نقل حقوق من شاء من السادة في إيرادات الأرض إلى آخر؟ تكمن الصعوبة في أنّ الإيرادات غالباً ما تذهب إلى أفراد معيّنين، ولكنّها تُفرض كضرائب من قبل سلطة الخزينة، ثمّ يصبح لمتلقّي الإيرادات جملة من الحقوق على الأرض التي يتلقّى إيراداته منها. لا يُمكن أن نتعامل

مع هذه الحالة بدقّة من خلال مصطلحات مثل «الملكيّة»، سواء بالمعنى الغربي أو بالمعنى الشريعي للكلمة. ولكن، ليس ثمّة حاجة لطرح المسألة على الإطلاق؛ ذلك أنّ الملكيّة بالمعنى العادي، كانت مسألة متعلّقة بكلّ قرية على حدة، إذ كان واضحاً من هو الشخص الذي له حقّ بيع أو تأجير استعمال الأرض؛ ولكنّ مصطلح «الملكيّة» ليس مناسباً لوصف جملة العلاقات التي تحكم عمليّة فرض الإيرادات بين المزارعين والحكّام.

كان أفضل أنواع متلقّي الإيرادات هم من يقتصرون على أخذ الحصّة المفروضة تقليديّاً على أراضيهم (وكانت هذه الحصّص تُحدّد بدقّة وصراحة مع قدوم أيّ فريق جديد)، ويُعفون الفلاحين من دفع الإيرادات أو جزء منها في أزمنة الشدّة. ولكن، حتّى الحِصص المفروضة تقليديّاً كانت تستولي على معظم ما لدى المزارعين وتترك لهم أقلّ القليل. وبطبيعة الحال، كان الجزء الأكبر من متلقّي الإيرادات من عديمي الضمير. في مجتمع لم تكن المكانة الاجتماعيّة للأفراد فيه أمراً ثابتاً، وحيث كان لكلّ فردٍ فيه أن يأمل بالصعود في السلّم الاجتماعي بقدر حيلته ودهائه، كانت الحدود التي تفرضها الأعراف المحليّة على زيادة العائدات مهدّدةً دوماً بأن يتمّ تجاوزها. فقد كان متلقّو الإيرادات من سادة الأرض الإقطاعيين أو من جامعي الضرائب يعمدون إلى كافّة أشكال الخدع والتجاوزات لاستخراج أكبر قدر ممكن من العائدات من الفلاحين. وقد كان مُلاك الأراضي الغائبين عن أراضيهم ـ سواء أكانوا يتلقّون الإيرادات من خلال العقود مع المزارعين أم بوساطة الخزينة ـ يشعرون بأنّهم غير ملزمين بالأعراف المحليّة. وحتّى عندما كان يتمّ الالتزام بالأعراف بصورة عامّة، كثيراً ما كان يتمّ انتهاكها في التفاصيل: فقد يُجبر مالك الأرض الفلاحَ المعوز، خلافاً للعُرف، على بيع حصّته من المحصول بسعر بخس للمالك، إذ يُهدّده بعدم مدّه بالبذور أو بغير ذلك من الأمور التي يحتاجها المزارع. وكثيراً ما كانت هذه المساومات القاسية تحصل في العلاقات المعتمدة على التعاقد الحرّ.

في بعض الأحيان، كان للحاكم الورع أن يُصدر مرسوماً يُبطل الرسوم الباهظة المفروضة للخزينة التي تخالف الشريعة مخالفةً صريحة. ولكن، سرعان ما كان يتمّ إعادة فرضها، هذا إذا تمّ العمل بالمرسوم أصلاً، بموجب مرسوم محلّي مخالف أو عبر تصرّفات من هم في موقع فرض هذه

الرسوم. خلافاً لأوامر الشريعة، كان الكثير من الحكّام يبذلون قصارى جهدهم لحصر الزراعة في الأراضي الواقعة ضمن نطاقهم فقط. وهؤلاء الحكّام كانوا هم الأكثر قسوةً في ابتكار ذرائع للاستيلاء على أكبر قدر ممكن من الإيرادات، من دون اعتبار أو اكتراث لقدرة الفلاح على العيش مما تبقى له من موارد. بطبيعة الحال، كانت هذه السلوكات المتطرّفة تتهاوى تلقائيّاً؛ ولكنّ العناصر الحاكمة كانت تعتبر بأنّ مثل هذه الإجراءات حقّ مشروع لمن يملك القوّة الكافية، وإن كانت ترى بأنّ هذه الإجراءات غير حكيمة أو غير قانونيّة.

ولكنّ العُرف المحلّي، إلى درجةٍ ما، بسماحه ببعض الترتيبات ومنعه لبعض الترتيبات الأخرى، كان قادراً على الحفاظ على درجة معقولة من التوازن بين دعاوى من يفرضون الرسوم على الإيرادات واحتياجات الفلاحين الذين يُنتجون هذه الإيرادات. في الوقت نفسه، كانت السياسة الماليّة لعمّال الأمراء، الذين يضعون في اعتبارهم مجموعة من الاعتبارات طويلة الأمد، مُصمّمة لضمان الاستمراريّة في التطوّر الكلّي. ولأجل ذلك، لم تكن عمليّة زيادة الإيرادات تتمّ بكلّ أشكالها من دون تمييز؛ إذ يُمكن أن نتتبّع مجموعة من الأنماط الواسعة التي تتكرّر في عمليّة زيادة الرسوم المفروضة على الإيرادات من قرنٍ إلى آخر: وهي أنماط تعود، في سياق المراحل الوسيطة إلى تزايد العسكرة في هذه العمليّة.

في القرى المتاخمة للمدن أو الواقعة على طرق السفر، كانت ظاهرة سكان المدن الذين يملكون الأراضي ويتحكّمون بإيراداتها وهم غائبون عنها واضحةً على نحو خاص. وكان يتمّ التعامل مع عائدات هذه القرى عادةً على أنّها خاضعة لتصرّف الحكومة، أي خاضعة بالنهاية لتصرّف الأمير وقوّاته. وكانت خاضعة للمصادرة التعسّفيّة للمؤن من قبل الأمير، أو من قبل السلطان الأكبر، الذي يتحكّم بالحاميات العسكريّة في العديد من المدن، كلّما مرّ هو وجنوده بالقرب من هذه القرى. ونتيجة لذلك، كانت هذه القرى هي الأكثر عرضة لأن يتمّ تخصيصها وإقطاعها بصورة دائمة للقادة العسكريين وللضباط، بحيث يحصل الجنود على مستحقّاتهم من خلال الموارد التي توفّرها القرى بموجب حقّ الخزينة فيها. في سياق هذه التطوّرات، تآكلت حقوق متلقّي الإيجارات الحضريين، الذين يتلقّى صاحب الإقطاع الضرائب

منهم ومن مالكي الأراضي من الفلاحين. تدريجياً، أصبح متلقّو الإيرادات الأهمّ هم من يحظون بالإقطاعيّات. ونتيجة لذلك، ضعفت استقلاليّة الطبقات المدنيّة العليا وطبقات الفلاحين المحليّين.

لقد ظهر نظام الإقطاع أوّل ما ظهر (كما رأينا سابقاً) في ظلّ حكم الخلفاء كأداة بيروقراطيّة خاصّة، إذ سُمح للولاة بأن يستفيدوا من إيرادات أراضي الدولة الواقعة ضمن نطاق ولاياتهم ومقاطعاتهم، أو حين أُكره الفلاحون الواقعون تحت نير الضريبة على بيع حصصهم مسبقاً قبل الحصاد بمبلغ معلوم متفق عليه، والذي حاول [أي هؤلاء الولاة] أن يستردّوه ويزيدوا عليه في عمليّة جمع الضرائب التي تقوم بها فرق الولاة المتمرسّة. في كلتا الحالتين، فإنّ ما كان يبدو مدفوعات مباشرة للخزينة أو لأحد فروعها بات أكثر وأكثر تحت تصرّف الأفراد في المناصب القويّة عبر تحويل حقوق الخزينة لاستخدامهم الشخصي. وهكذا، تحوّل النظام على نحو متزايد باتجاه عسكريّ بعد انهيار دولة الخلافة، فقد تسبّب فشل البيروقراطيّة في جعل جمع الإيرادات مركزيّاً أمراً أقلّ نجاعةً. مع انقضاء المراحل الوسيطة، تجاوز الأمر الحدود التي حاول نظام الملك إرساءها: فقد أصبح الإقطاع وسيلة سائدة لمكافئة الجنود بمنحهم ممتلكات، وإن كان يُمكن نزع ملكيّتهم عنها، إلا أنّها قد تنتقل إلى أبنائهم. ومثل هذه المكافئات قد لا تكون مرتبطة بأي سياسة مركزيّة. إذا كانت البيروقراطيّة لا تزال تعمل بشكل جيّد، فإنّها كانت تتكفل بجمع الضرائب حتّى لو كانت إيرادات منطقة ما قد تمّ منحها كإقطاع مسبقاً. ولكن، في كثير من الأحيان، كان يحق للمسؤول الذي يحظى بالإقطاع جمع الضرائب بنفسه ويُمكنه بسهولة أن يأخذ كلّ ما يجده متاحاً، بذريعة أنّه كان يجب أن يتلقّى مُخصّصات أكبر وأنّ عليه أن يتعامل مع ما وجده. إضافة إلى هذه المخصّصات، كان الأمير مستمرّاً في فرض الضرائب على الأراضي غير المخصّصة إقطاعيّاً، والتي تصل إلى الخزينة مباشرة.

إذا كانت الحكومة مستقرّة وقويّة، وإذا كان الاقتصاد منتجاً، فقد يتمّ تحصيل الضرائب على شكل نسبة محدّدة على موارد الأرض (أحياناً تكون على أنواع معيّنة مناسبة للخدمات اللوجستيّة المحليّة، وغالباً بشكل نقدي). في ظلّ نظام الإقطاع، كان ذلك يعني أنّ البيروقراطيّة تتحكّم بالإقطاع بصورة

أكثر مباشرة. في الوقت نفسه، قد يتغيّر الإقطاع بصورة دائمة، إمّا بمبادرة من البيروقراطيّة وإما بسبب استياء المسؤولين المُقطع إليهم، ولا يكون الإقطاع في مثل هذه الحالات وراثيّاً على الإطلاق.

أما حين تكون السلطة منظّمة على نحو ضعيف، فإنّ الضرائب تكون على شكل حصّة من الإنتاج الفعلي (سواء على النوع أو على قيمتها في السوق). أنتج هذا النظام قدراً ما من العدالة، ولكنّه جعل الموارد الماليّة [للخزينة] غير قابلة للتنبّؤ، كما قلّل بشكل حاد من حيّز المرونة لدى الفلاحين ومن قدرة أصحاب الأراضي المحليين على التخطيط البعيد؛ ذلك أنّ هذا النظام يُقلّل من قيمة أي استثمار إضافي يقوم به الفلاحون، إذ إنّ معظم المحصول سيؤخذ منهم على كلّ حال. ولكنّ نظام الحصص كان هو الأكثر شيوعاً في نظام الإقطاع، وبطبيعة الحال كان هو النظام الأكثر شيوعاً في المراحل الوسيطة المتأخّرة. كانت الحصص المُقرّرة تزيد، بالطبع، على العُشر الذي تحدده الشريعة في أراضي المسلمين. ومع ضعف سيطرة البيروقراطيّة، أصبح من الممكن، بل ربّما من الحتمي (من وجهة نظر المسؤولين الذين لم تعجبهم المخصصات المُقرّرة لهم)، أن تصبح هذه المخصّصات مستمرّة مدى الحياة؛ بل وأن تنتقل لاحقاً إلى ورثتهم، لا بوصفها ممتلكات تنتقل بالوراثة قانوناً، وإنما من جهة أنّ الناس كانوا يتوقّعون أن يخلف هذا المسؤول ابنه أو أحد أقاربه ليستقرّ في منصبه ويحظى بعطاياه. ولكن هذه المخصّصات كانت قابلة للإلغاء بحسب حظّ المسؤول وقوّة أنصاره في البلاط، وأحياناً بحسب مصير سلالة الأمير.

كان مثل هذا النظام القائم على الحصص الموزّعة قابلاً للانتشار والسيادة، جنباً إلى جنب مع إقطاع الأراضي للجنود الذين لن يعرفوا إلى متى سيحتفظون بها، مما يمنعهم من القيام بأيّ تصرف يُمكن أن يتسبّب بنزعها منهم بسرعة، كما سيمنع فائض الإنتاج من التراكم في القرى المُنتِجة. في سنوات الإنتاج الجيّد، كان ذلك يعني حالة من الثراء في المدن؛ في السنوات السيّئة، كان ذلك يعني المجاعة في القرى. كما أن هذا النظام كان يعني تضاؤل الاختلاف والتنوّع في ظروف المعيشة في القرى، وضعف قدرة أعيان القرى عن اتخاذ أيّة تدابير أو إجراءات ذاتيّة من دون مراعاة لأصحاب القوّة ممن هم خارج القرى. وقد أدّت هذه الحقيقة إلى

التأكيد على القوة العسكريّة في نظام الأعيان والأمراء ـ وتقويض أيّ قوّة معارضة لها ـ حتّى في المدن.

ملاذات الفقراء

إذاً فقد كانت الطبقات ذات الامتيازات على نحوٍ متزايد تحظى بالإيرادات على حساب ازدهار القرى وعلى حساب الاستقلال المدني. بالنسبة إلى الفلاحين، كانت المشكلة تكمن في كيف يُمكن النجاة من الكارثة الناجمة عن فرض المزيد من الرسوم والضرائب التعسّفيّة. عندما كان النظام الزراعي يتوسّع، أدّى افتتاح أراضٍ جديدة وتنظيم مشاريع الريّ فيها إلى زيادة كثيفة في إنتاج الأراضي الخصبة. ومثلما كانت عليه الحال في الألفيّة السابقة (وكما استمرّ الوضع في المناطق التي تحظى بنسب وافرة من المياه في أوروبا والبلاد الهنديّة والصين)، كان الفلاحون يهربون من مأزق الاستغلال البشع هذا بالانتقال إلى أراضٍ جديدة، تحميها أحياناً حكومات قويّة. في المنطقة القاحلة الوسطى، لم تعد رقعة الزراعة تتوسّع، بل إنّها بدأت بالانكماش والتقلّص. وهكذا فقد باتت ملاذات الفقراء أقلّ كفاية لهم على المدى البعيد. على المستوى المباشر والفوري، كان لدى الفلاحين وسائل معقولة للدفاع عن أنفسهم.

فأوّلاً، عمد الفلاحون إلى وسائل المقاومة المباشرة؛ فقد كان لدى الفلاحين وسائل قديمة لإخفاء بعض منتوجاتهم عن محصّلي الضرائب، بل وكانوا يتفاخرون بقدرتهم على التمسّك بقصصهم عن فقرهم وسوء حظّهم تحت التعذيب. من وقت إلى آخر، حين كان الاضطهاد يزيد على حدّه، أو حين كانت تظهر بين الفلاحين نبوءات تبعث على اليأس أو على الأمل الجارف، كان الفلاحون يشعلون ثورات وإن كانت دمويّة، فإنّها كانت بمثابة تحذير لمالكي الأراضي الآخرين. كان هناك أيضاً وسائل غير مباشرة للتملّص من جامعي الضرائب. فالقرى الواقعة في المناطق البعيدة، الأقلّ ثراءً بطبيعتها، والبعيدة عن متناول الحاميات العسكريّة في المدن الكبرى وعن الطرق التي تسلكها الجيوش، كانت تتمكّن من الاحتفاظ بإنتاجها في مناطقها، بغضّ النظر عن مدى التفاوت في توزيع هذا الإنتاج في القرى. كما أن بعض القرى، المحظوظة بموقعها، كانت قادرة على بناء بعض

التحصينات، التي وإن كان الجيش قادراً على اقتحامها، فإنّه لم يكن يعتبر الأمر مجدياً نظراً للعوائد الهزيلة التي سيجنيها من القرية. أما في القرى الخاضعة للضرائب الباهظة، في المرحلة التي انهارت فيها سيطرة البيروقراطيّة، فقد كان العديد من الفلاحين الصغار يستودعون أراضيهم عند ملّاك الأراضي المحليين الأثرياء، ويحافظون على سيطرة عمليّة على الأرض في مقابل مبلغ محدود يدفعونه كإيجار؛ ذلك أنّ ملاك الأراضي الكبار كانوا قادرين أحياناً على مقاومة فرض هذه الرسوم الملحّة بصورة أفضل.

إضافة إلى ذلك، وكما رأينا سابقاً، كان الملاذ الأخير المتاح بسهولة للفلاح هو الهرب. فعلى الرغم من أنّ الاقتصاد الزراعي لم يعد يتوسّع، فإنّ الأراضي الهامشيّة في المنطقة القاحلة كانت تتحوّل إلى الزراعة وتتحوّل عنها بسهولة نسبيّة. وحتّى عندما يزداد عدد السكان، فإنّ هذه الأراضي كانت توفّر فسحة ومساحة للمناورة. قد يجد المزارعون الذين لا أرض لهم أو المستأجرون منهم، بل وحتّى من يملكون أرضهم الخاصّة، يجدون أنفسهم في موقع يدفعهم للتخلّي عن موطنهم في القرية للبحث عن أراضٍ قد توفّر لهم شروطاً أفضل. مع التطوّر الكبير في الحياة الرعويّة المستقلة، التي كانت تمدّ السكان الفلاحين بأعداد كبيرة بفعل المنحدر السكاني المكاني، بات العديد من الفلاحين على صلة وثيقة بحياة الرعي. في بعض الأحيان كما لاحظنا، كان الفلاحون يعودون إلى هذه الحياة، أو يُقيمون علاقات عمل مع الرعاة. ولكن الأكثر شيوعاً، بسبب نقص السكان الناجم عن الآفات الكبرى، هو أنّ الفلاحين كانوا يُعانون من نقص في أعدادهم حتّى في الأراضي الجيّدة؛ ومن ثمّ فقد كان مُلّاك الأراضي الآخرون أو الأمراء مستعدّين للاستفادة من تحرّكات الفلاحين وانتقالهم إلى أراضيهم، بل وكانوا يتنافسون أحياناً على تقديم العروض لهم. في مثل هذه الظروف، لم تكن محاولات منع حركة الفلاحين تنجح إلا إذا ما تمّ تهديد الأمراء المنافسين بالقوّة.

وضعت هذه القدرة على الانتقال والحركة حدّاً يُقلّص قدرة من هم في موقع السلطة على زيادة الرسوم المفروضة على الأرياف. فقد فشلت محاولة تقييد الفلاحين بأراضيهم أو محاولة إرجاعهم إليها إن هربوا منها (باستثناء حالة مصر)، وغالباً ما كان مردّ ذلك الفشل هو سوء التنظيم الحكومي الذي تسبّب أصلاً بجعل الضرائب باهظة على الفلاحين. في بعض الأحيان، إن

توخينا الدقّة، كانت هذه الحركة والانتقال إجباريّتين؛ فقد كان بعض الحكّام الأقوياء يجبرون أعداداً كبيرة من الفلاحين (بل وأحياناً سكان المدن) على الانتقال من منطقة إلى منطقة أخرى يُريدون تطويرها، وغالباً ما تمّ ذلك بذريعة العقاب على التمرّد.

في بعض الأحيان، كان الفلاحون يجبرون على إخلاء أرضهم التي لم تعد كافية لتدرّ لهم الحدّ الأدنى الذي يكفي قوتهم. في هربهم من مالكي الأراضي أو من دائنيهم أو من الجنود، يُمكن للفلاحين سابقاً أن يستردّوا من الأغنياء ما لم يعودوا قادرين على تحصيله من الأرض. فقد يتحوّل الفلاح إلى جندي؛ ذلك أنّ الحاجة إلى الجنود كانت قائمة معظم الوقت، فالجنود لم يكونوا قادرين على سدّ الحاجة إلى المزيد من الجنود من خلال أبنائهم؛ وهكذا قد يصبح الفلاحَ سابقاً شريكاً في الغنائم المنهوبة، بل وقد يصبح أميراً في نهاية المطاف إذا ما كان ينحدر من الترك أو ينتمي إلى واحدة من الشعوب التي تشكّل الأفواج العسكريّة المنظّمة. وإذا لم يرغب في أن يصبح جنديّاً، أو إذا لم تكن ثمّة حاجة لتجنيد المزيد من الجنود، فإنّ بإمكانه إيجاد العديد من المسارات التي تسعفه في حياة التنقّل. فالشباب الصغار الأذكياء قد يمتهنون أشكالاً مختلفة من التجارة التي لا تخضع لتنظيم دقيق ولا تتطلّب وجود علاقات متينة كشرط للدخول إليها (فقد يعمل الفلاح في أعمال مثل الشعوذة والاحتيال أو مثل نقل المياه). وقد ينخرط الفلاح سابقاً في إحدى فرق اللصوص أو يصبح متسوّلاً يعتاش على الصدقات التي ينفقها من يبتغون رحمة الله بقروش قليلة.

إنّ أحد الملاذات الأكيدة هرباً من رسوم الأقوياء، أو من الكوارث الطبيعيّة هو حياة الرعي، وإن لم تكن هذه الحياة متاحة عادةً إلا لمن وُلدوا فيها. كان لدى كلّ قرية عدد معقول من الماشية التي تضمّ جملة من الحيوانات ـ الثيران أو الحمير أو الجمال أو البغال أو حتّى الأحصنة ـ المفيدة في عمليّات الحراثة، والتي تستعمل أيضاً للتنقّل أو لإدرار الحليب أو الحصول على الصوف والشعر. كان لدى بعض القرى قطعان كبيرة من الغنم والمعز، التي يرعاها رعاة القرية في المناطق البعيدة. ولكنّ القرى الفلاحيّة، بحكم تعريفها، كانت مرتبطة بالأرض المحروثة، ولم تكن قطعان ماشيتها تعود إلى القرى إلا على فترات متباعدة. في المقابل، كان مجتمع

البدو الرعويّ منظّماً على أساس قطعانه (من الغنم أو الإبل). وعلى الرغم من أن العديد من الرعاة البدو، بخاصّة في المناطق الجبليّة، كانوا يحرثون أرضهم، فإنّهم كانوا قادرين على التخلّي عن هذه الحراثة والأعمال الزراعيّة إن لزم الأمر. وهكذا، فلم يكن من الممكن إخضاع الرعاة بسهولة إلا لرسوم رمزيّة.

كان من الممكن معاقبة الرعاة المنظّمين على أساس قبلي، والقادرين على الحركة والتنقّل بشكل معقول ضمن مساحة واسعة من المراعي المتاحة لهم عبر الحملات العسكريّة لمنعهم من التعرّض للبلدات والقرى، ولكن كان من الصعب التحكّم بهم في مراعيهم؛ إذ لم تكن زراعة الأرض لدى الرعاة أمراً أساسيّاً يجعلهم عرضة للخطر إذا ما تعرّضت أرضهم للتهديد. (إذاً، فقد كان مفعول أيّ تدبير عقابي منحصراً في زمن ممارسة المُعاقِب لسلطته المباشرة. وفيما بين هذه الإجراءات العقابيّة، كانت القبائل في موقع يُؤهّلها لإخضاع القرى المجاورة، العاجزة عن الحركة والانتقال، وإجبار سكانها على دفع الأموال لهم؛ وبذلك، فقد كانت القبائل تنال حصّة من الغنائم التي تسلبها المدن من القرى). مع تزايد معدّلات الرعي في المنطقة، في مقابل انخفاض معدّلات الزراعة، ازدادت أيضاً نسبة السكان المتحرّرين من دفع الإيرادات، من بين السكان الذين يملكون القليل مما يُنتجونه من عملهم. كانت حريّة الرعاة بالعموم حريّةَ مجموعة: فأفراد هذه المجموعات كانوا مُلزمين بنظام حياةٍ وروتين صارم يصوغ أفكارهم وأفعالهم من المهد إلى اللحد. مع الأسف، فقد كان زعماء القبائل في بعض المناطق يتصرّفون على نحو مشابه لمُلّاك الأراضي.

كان الفلاحون رجالاً أحراراً، وكانوا في بعض الأحيان قادرين على فرض حريّتهم بالقوّة. ولكنّ هذه الحريّة لم تكن تضمن للفلاح ميّزات حقيقيّة ما لم يكن يتمتّع بمواهب خاصّة. لم يكن الفلاحون مغفّلين ولا حمقى فيما يخصّ مصيرهم؛ فقد كانوا يحترمون الأعراف بحكمة، ولم يكونوا أسرى لها؛ فحين نتفحّص عن كثب استجابات الفلاحين للأزمات والفرص الجديدة، نجد بأنّ الفلاحين - مثل غيرهم من شرائح السكّان - كانوا يتصّرفون بذكاء وفطنة ضمن نطاق المعلومات المتاح لهم؛ فعلى سبيل المثال، كان الفلاحون سريعي التفاعل مع التغيرات التي تطرأ على السوق

فيما يخصّ السلع الزراعيّة التي يرتبط مصيرهم بها. ولكن، قلّما تمكّن الفلاحون من التحوّل عن الممارسات التي كانوا يعرفون نتائجها مسبقاً. ففي هذه الوضعيّة الاجتماعيّة المفتوحة وغير المنضبطة، كان الأشخاص الذين بإمكانهم الحصول على موقع أفضل للتحكّم والمراقبة ـ سواء من خلال مهنتهم العسكريّة، أو عبر أيّ مسار آخر يرفع من شأنهم، أو حتّى عن طريق امتيازات الولادة ـ يحظون بقوّة أكبر على المساومة والمفاوضة التي كانوا أحراراً في استعمالها؛ وكانوا في الغالب يستعملونها بطريقة تؤثّر سلباً على جهود من هم أقلّ حظّاً منهم. مراراً وتكراراً، كانت مبادرات الفلاحين لزراعة المحاصيل التي تتطّلب استثماراً أكبر في الوقت ومخاطرةً أكبر، والتي تنتج مردوداً أكبر، تفشل بسبب الاستعجال الأحمق لفارضي الرسوم المُطالبين بمردود فوري وسريع. فقد كانت المجموعات العسكريّة الحاكمة، غير المتيقّنة من استمرارها في منصبها، غير عابئة بقتل الإوزّة التي تجلب البيض الذهبي، ما دامت ستخسر الإوزة في القريب على كلّ الأحوال.

سنلاحظ لاحقاً واحدة من نتائج قصر النظر الاجتماعي هذا: الخسارة المزمنة والمتراكمة للموارد الطبيعيّة. إحدى النتائج الأخرى هي الخسارة المأسويّة للموارد البشريّة التي تعيش في الفقر وانعدام الأمان. كانت التعاسة تزداد في المناطق ذات النمو الاقتصادي الأكبر، والتي طوّرت لأجل ذلك وسائل أكثر تنظيميّة للاستغلال. لم يكن الفلاحون بين النيل وجيحون أفقر من نظرائهم وحسب، فلنقل مثلاً في شمال أوروبا، حيث لم يكن الانخراط التجاري قد توسّع بهذه الدرجة؛ فداخل منطقة النيل إلى جيحون، يُمكننا أن نلحظ تنوّعاً مشابهاً من منطقة إلى أخرى. في بعض الحالات، في المناطق الأغنى زراعيّاً ـ الأكثر تجارةً والأكثر إدراراً للربح ـ كان الفلاحون أقلّ حصولاً على التغذية المناسبة، وكانت أجسادهم أوهن وأضعف من الفلاحين في المناطق «الأفقر»، ذات المحاصيل الأقل في أسواقها: فعلى سبيل المثال، نرى ذلك في المقارنة بين قوّة الفلاحين في المناطق النائية في الأناضول وضعف الفلاحين في سهول الهلال الخصيب الأكثر ثراءً؛ وهي مقارنة تعكس الفارق الاقتصادي أكثر مما تعكس الفارق العرقي[(١٣)].

---

(١٣) تُقدّم دراسة هاملتون جب وهارولد بوين حول المجتمع العثماني **المجتمع الإسلامي** =

المدن: تطوّر تنظيمها

ننتقل الآن من النظر إلى الأرض الزراعيّة إلى النظر في النظام الاجتماعي في المدن والبلدات، ففيها ظهرت خصائص وضعية الأراضي المركزيّة في المنطقة القاحلة الوسطى أبلغ ظهور. فالمنافع التجاريّة لطبقة التجار التي عملت على بناء شيء من الاستقلال الثقافي، وعملت في الوقت نفسه على زيادة النزوع نحو الحركة الكوزموبوليتانيّة بدلاً من التضامن المدني المحلّي، قد ساهمت في جعل المدن مركزاً للزخم الديني الجماعي الشعبي؛ ففي ظلّ ظروف المراحل الوسيطة، كانت المدن هي من بلورت وضعيّة المراحل الوسيطة في شكلٍ من البنية الاجتماعيّة المفتوحة والحريات الفرديّة، وأيضاً في شكلٍ من عسكرة السلطة السياسيّة.

على الرغم من التفاوت الكبير في الإيرادات بين المدن والقرى، كانت المدن تشكّل بطريقة وبأخرى امتداداً للأنماط الاجتماعية السائدة في القرى: فقد كانت العائلات ذات الزعامة في القرى ترتبط وتتحالف مع عائلات المدن، كما أن أشكال العلاقات اليوميّة بين العائلات أو بين الحرفيّين التي نمت في القرى قد ظهرت على نحوٍ أكثر وضوحاً وإحكاماً في المدن والبلدات. (بالطبع، كان بعض سكان المدن/ البلدات مزارعين يعملون في الحقول المتاخمة لأسوار المدينة). إنّ كثيراً من أشكال التنافس القبلي التي نراها في المدن، بل والكثير من المفاهيم القائمة عن الملكيّة أو عن القضاء، تجد جذورها في حياة القرى. لقد لاحظنا سابقاً بأنّ عناصر نظام الأعيان والأمراء قد ظهرت في القرى الأكثر ازدهاراً. على الرغم من ذلك، فمع الفوارق الكبيرة في الوظائف الاقتصاديّة والاجتماعيّة بين المجموعات المختلفة، قدّمت حياة المدن مستوى أعلى من التعقيد الاجتماعي، وظهرت فيها العديد من المؤسسات والإشكالات التي لم تكن معروفة في حياة القرى. لا يُمكننا في حقيقة الأمر أن نتحدّث عن نظام الأعيان والأمراء في تجلّيه الأكمل إلّا في المدن؛ ففيها ظهر هذا النظام كنمط اجتماعي مسيطر.

= **والغرب** [مُترجَم إلى العربيّة] العديد من هذه النقاط بشكل أفضل من جميع الدراسات التي أُنجزت حتّى الآن عن المراحل المبكّرة. انظر:

H. A. R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, 3 vols. (London; New York: Oxford University Press, 1950-1957), vol. 1: *Islamic Society in the Eighteenth Century*.

فبغضّ النظر عن بعض اللحظات العابرة التي بدا فيها بأنّ من الممكن قيام نمط مُغاير، فإنّ توزيع السلطة بين الأعيان والأمراء العسكريين ظلّ هو الخلفيّة الثابتة التي تدور في ظلّها تفاصيل حياة المدن، على الرغم من مجموعة من المحاولات المختلفة التي ظهرت لتشكيل الدولة في مواجهة هذه الخلفيّة[١٤].

كانت الموارد الاجتماعيّة التي تقدّمها المدينة أكثر مرونة من تلك التي يقدّمها الريف؛ ولم يكن الحكّام العسكريّون في ظلّ نظام الإقطاع يسعون أصلاً للحصول على مداخيلهم من المدن. قد يتوقّع المرء من ذلك ظهورَ مؤسسات بلديّة قويّة قادرة على حماية حقوق سكان المدن؛ ولكن، كان من المستحيل على المدن، في معظم الحالات، أن تؤسّس برجوازيّات مستقلّة وراسخة في مواجهة القوة العسكريّة المعتمدة على الأرض الزراعيّة والحاضرة بقوّة؛ على الرغم من حقيقة أنّ الطبقات الزراعيّة لم تكن قادرة على مضاهاة المدن أو معادلة وزنها. لقد أسهمت عمليّة تحضير المجتمع في إضعاف قدرة المدن على الاستقلال بنفسها: فالعناصر الحاكمة في الأرض الزراعيّة كانت مرتبطة بالمدن ارتباطاً وثيقاً بحيث تمّ ضمّ الريف واستيعابه ضمن العمليات السياسيّة للمجتمع الحضري، وبذلك فقد أصبحت المدينة والريف تتشاركان مصيراً سياسياً واحداً. على أيّة حال، فقد كان من الصعب على الأشخاص الذين لم يكونوا يحظون بأيّ مكانة اجتماعيّة ثابتة، حتّى على مدى حياة الفرد، أن يرتبطوا بكيانات تعاونيّة فاعلة. ولهذا، لا نجد أيّة كيانات تقابل البلدية أو الكومونة الأوروبيّة، بما تتسم به من تراتب داخلي منظّم على أساس المكانة الاجتماعيّة، كما لا نجد مقابلاً لنظام الطبقات الهندوسي. ولكن المدن قد أسّست، بطرائقها الخاصّة، وسائل للحفاظ على المعايير الاجتماعيّة ولتحقيق الأهداف الاجتماعيّة المتمثّلة بإيجاد وسيط بين الفرد والبيئة الاجتماعيّة اللاشخصيّة الواسعة.

---

(١٤) كتب كلود كاهن مادّة مهمّة عن استقلال المدينة، «الحركات الشعبيّة والاستقلال الحضري في العصور الوسطى في آسيا المسلمة». وعمله هذا أساسيّ في هذا المجال. انظر:
Claude Cahen, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge," *Arabica*, vol. 5 (1958), pp. 225-250, and vol. 6 (1959), pp. 25-56 and 233-265.
كما أن أعمال بول ويتيك وفاسيلي بارتولد تضيء العديد من النقاط والأسئلة الاجتماعيّة، وذلك ماثلٌ حتّى في دراساتهما السياسيّة. إنّ جميع أعمالهما جديرة بالدراسة.

ترافق نموّ حياة المدن مع تطوّر دولة الخلافة. في الأزمنة الزراعيّة، كان هناك عدّة أنواع ممكنة من حياة المدن. فالمدن الأولى ما بين النيل وجيحون كانت تتمركز حول المعبد وسلك الكهنة المنظّمين حوله، الذين كانوا يتحكّمون بالشؤون الماليّة والتعليم وجميع أشكال التنظيم الكبرى؛ وكان على كلّ ملك أن يعمل من خلال الاقتران بهم، هذا إن لم يكن هو نفسه الكاهن الأعلى. كان ذلك شكلاً متطرّفاً، وقد أدّى إلى أنماط أكثر تعقيداً قبل أن تحلّ المدن الهيلينيّة محلّه. أما بين المتحدّثين بالإغريقيّة، فقد كان الجسم المكوّن من التجّار والمواطنين من مُلّاك الأراضي (أو في حالة الديمقراطيّة، كان الجسم يشمل بعض الحرفيين، الذين يُمكن استيعاب أنماط استخدامهم للوقت time-use بدرجة ما ضمن نمط التجار) يتمركز حول المسارح، وحول المؤسسات المدنيّة المشتركة الأخرى الموجّهة نحو الرجال العاديين [من غير سلك الكهنوت]، أكثر من تمركزه حول المعابد. كان المسرح يُمثّل رمزاً لروح المدنيّة، مثلما تمثّل ملاعب كرة القدم الأمريكيّة روح الجامعات. ومثلما كانت عليه الحال في المدن الكهنوتيّة، كان سكان المدينة يعتمدون، على نحو مباشر أو غير مباشر، على الإيرادات التي تصل من الأرياف. ما بين النيل وجيحون، كان ملاك الأراضي فقط من بين سكان الأرياف هم من لهم الحقّ بالمشاركة المدنيّة في المدن الهيلينيّة، جنباً إلى جنب مع سكان المدن. ولكن، في الوقت نفسه، فإنّ المدن الهيلينيّة في المنطقة، بخلاف المدن الأقل تطوّراً في اقتصادها في جبال اليونان وجزرها، وبخلاف المدن الكهنوتيّة المبكّرة في العراق، كانت تحظى بهامش ضئيل من الاستقلال التعاوني؛ فقد كانت مُدمجة وملتحمة بالممالك الإقليميّة. غير أنّ تلك المدن حافظت على نوع من الحكم الذاتي بحيث كان السكان يختارون مسؤوليهم وينظّمون الأعمال العموميّة الخاصّة بمدينتهم.

في ظلّ عهد الإمبراطوريّة الرومانيّة المتأخّرة، بدأ هذا النوع من المدن بالاختفاء والتقلّص؛ فقد أصبحت المدينة مركزاً إداريّاً للأجهزة البيروقراطيّة والإمبراطوريّة والكهنوتيّة؛ أي إنّها أصبحت موقعاً لكرسيّ الحاكم والأسقف. وقد كان للأسقف صلاحيّات محليّة واسعة في إدارة القضاء وترتيب الاحتياجات المدنيّة؛ أما الحاكم فقد كان يحظى بسلطة حاسمة،

ذلك أنّ المدن لم تعد تحظى بحكم ذاتي فضلاً عن الاستقلال؛ فقد أصبحت تُدار من خلال التعيينات التي يُقرّرها المركز. بعد ضعف الإمبراطوريّة الرومانيّة، ظلّت المدن ـ على امتداد المنطقة الإيرانيّة ـ الحوض بحر أبيض متوسّطيّة ـ تُدار من خلال البيروقراطيّة؛ إنّما بشكل فضفاض ومائع. وثمّة انطباع مُقنع بأنّ الحكومات قد أتاحت (عمليّاً) مدى واسعاً للمبادرات الفرديّة في كلٍّ من مناطق حكم الخلفاء والبيزنطيين (على الأقل في المدن النائية، كما في إيطاليا). ولكننا قد نتمكّن من إبراز بعض السمات المُميِّزة للعالم الإسلامي بهذا الصدد، حيث كان إرخاء قبضة الحكومة وسيطرتها أمراً واضحاً لا تُخطئه العين.

إذاً، بإمكاننا التمييز بين ثلاثة أنواع رئيسة من المدن: المدن الكهنوتيّة، مدن المواطنين التجاريّة، المدن البيروقراطيّة. وقد ظهرت جميع هذه الأنواع أكثر من مرّة بين النيل وجيحون بحسب تنوّع الظروف. في الأزمنة المروانيّة، وُجد على الأقل نوعان من المدن. فهناك المدن التي ظلّت معتمدة على بيروقراطيّة خارجيّة؛ في المقاطعات الرومانيّة سابقاً، كان الأساقفة هم الممثّلين الرئيسين للبيروقراطيّة. وكان هناك أيضاً المدن التي نمت وتطوّرت حول معسكرات الجيوش المسلمة. وكانت هذه المدن تتمحور حول المسجد في وسطها، الذي كان يُمثّل الشريعة؛ كان سكان تلك المدن مخلصين (بقدر ما سادت الروح المدنيّة) لمبدأ الهجرة: فكما هاجر المسلمون الأوائل من مكّة إلى المدينة، هاجر المسلمون من حياة الترحال البدويّة، ذات الأساس الأخلاقي الهشّ والفاسد، إلى تشكيل مجتمع مدني واحد مُنظّم إلهيّاً/ دينيّاً وإلى المشاركة في مشروع نشر النظام الإلهيّ بين البشريّة. كانت أهميّة المدينة مرتبطة بالمهمّة التي ترسمها لها مجموعة المؤمنين. ولكنّ هذه المدن لم تكن مستقلّة، ولم تطالب بتطوّر أيّ شكلٍ من الحكم الذاتي لها، ذلك أنّها كانت جزءاً من الحياة التي يشترك فيها جميع المؤمنين المتآخين. كانت المدن منظّمة داخليّاً وفقاً للأصول القَبَليّة للسكان (أو لتحالفاتهم وانتماءاتهم، في حالة المسلمين الموالي)، وهو أمرٌ تمّ على أساس ملائمة هذا الشكل وأريحيّته، وليس بوصفه مبدأ مؤسّساً. كانت المدن تتنافس فيما بينها على السمعة والصيت بحسب تحقيقها للمُثل التي يشترك الجميع بالإيمان بها: دورها في الجهاد،

وفي تعليم الفقه ورواية الأحاديث. وأعظم ما تتفاخر به المدن كان صحّة اتجاه محراب مسجدها الرئيس إلى القبلة في مكّة.

بحكم السياسة الحضريّة لدولة الخلافة، بما هي ملكيّة مطلقة، كانت المدن الإداريّة هي الأكثر تلاؤماً مع احتياجاتها. أما أهل التقوى فقد اتخذوا من مفهوم المدن كـ «**دار الهجرة**»، نقطة انطلاق لهم، بحيث نظروا إلى المدن على أنّها المكان الذي جاء إليه المسلمون ليطبّقوا الحياة الإسلاميّة. اندمجت هاتان الرؤيتان عن المدينة بصعوبة كرؤيتين لدولة الخلافة أيضاً. مع تفكّك المجتمع العربي ذي الولاء القبلي، أصبحت المدن كمركز إداري هي الشكل السائد؛ ولكنّ بيروقراطية الخلافة قد انهارت أيضاً. في بدايات المراحل الوسيطة، تطوّر نوع إسلاماتيّ مميّز من المدن، يختلف عن أيّ شكل سابق.

في معظم أنحاء أوروبا، حيث خسرت تنظيمات المدن الإداريّة البيروقراطيّة دعم الحكومات الإقليميّة، حلّت محلّ هذه المدن في نهاية المطاف أشكال من الحكومات البلديّة ذات الحكم الذاتي، والتي كانت، على نحو متكّرر، تعتمد على كومونة منتخبة من قبل المواطنين الأكثر قوّة. في أراضي المسلمين، لم تظهر مثل هذه الكيانات التعاونيّة؛ فقد كانت هذه الكيانات تفترض وجود حقوق مختلفة بناء على المكانة الطبقيّة وأصولها المناطقيّة، أي إنّ الرجل كانت له حقوق وواجبات كعضو في الكومونة/اللجنة أو البلديّة، ليست للشخص الآتي من الخارج؛ وهذه الحقوق بدورها كانت تعتمد على نحو متكرّر على العضويّة في نقابة أو في تنظيم مدني معيّن. مع الإسلام، بتطلّعاته الكوزموبوليتانيّة، لم تعد هذه الحقوق والواجبات الضيقة الأفق تحظى باعتراف قضائي؛ فلم يعد الفرد مواطناً في مدينة معيّنة، بحقوق ومسؤوليات محليّة تتحدّد بحكم مواطنته المحليّة؛ فالمسلم الحرّ هو مواطن في دار الإسلام كلّها، ومسؤوليّاته تتحدّد بموجب مسؤوليّته أمام الله فقط. قانونيّاً، لم يكن هناك خط فاصل حقيقي بين المنطقة التي تقع فيها المدينة والمناطق الأخرى، أو بين المدينة والأرياف المحيطة بها؛ وكانت الحركة بين المناطق حركة حرّة. ولكن، بدلاً من ذلك، برز شكل تنظيم المجتمع على أساس الرعاية التي يُقدّمها السادة والنبلاء، والذي كان حاضراً دوماً، إلى جانب التجمّعات الطوعيّة للطبقات الأقلّ امتيازاً،

وخرج عن دوره الثانويّ ليصبح هو ما يُوفّر الأساس الكامل للتنظيم الحضري(١٥).

البنى الاجتماعيّة للرجال الأحرار

من منظور أي سلطة زراعيّة، ومن منظور بلاط الأمراء على وجه الخصوص، كانت المدينة هي المكان الذي يتمّ فيه إنفاق الإيرادات الواردة من الأراضي. ومن ثمّ، فإنّ إقامة أمير كبير في المدينة، برفقة حاشيته، كان أمراً كافياً عمليّاً لضمان وجود المدينة، في حين يُمكن النظر إلى أحياء التجّار على أنّها عارضة، وكذلك أحياء سكن من ترد مداخيلهم من خارج المدينة. كثيراً ما كانت المُدن تُؤسّس وتُقام على مثل هذه الروح؛ فقد كان شائعاً أن يقوم الحاكم القويّ بتأسيس مدينة جديدة، كما أسّس المنصور بغداد وكما أسّس المعز الفاطميّ القاهرة (كان ذلك أقلّ شيوعاً في المراحل المبكّرة من المراحل الوسيطة منه في المراحل المتأخّرة، ولكنّه كان على كلّ حال أمراً متكرّر الحدوث بين الفترة والأخرى في جميع المراحل). قد تتأسّس مثل هذه المدن بناء على رغبات اعتباطيّة، مع أخذ الفوائد العسكريّة أو طبيعة المناخ بعين الاعتبار أكثر من التدبّر في الاحتياجات الاقتصاديّة للمنطقة؛ ومع ذلك فلم تفتقر المدن أبداً إلى السكان؛ ذلك أنّ تركّز الإيرادات الزراعيّة هو ما جعل وجود المدينة ممكناً إلى درجة كبيرة.

ولكنّ المدن التي تُقام من دون اعتبار للعوامل الاقتصاديّة لن تتمكّن من الاستمرار طويلاً. بالعموم، كانت العديد من المؤسسات الاقتصاديّة الجديدة مفيدةً اقتصاديّاً. في العادة، كانت أجزاء كبيرة من المدن تُبنى بالآجر أو الطوب المصنوع من الطين، الذي يصعب الحفاظ عليه بحال جيّدة؛ وهكذا، فقد كانت العديد من الأبنية تتعرّض للخراب والتلف بصورة دائمة. من وقت إلى آخر، كان يبدو بأنّ من الأسهل التخلّي عن كلّ هذه الخرائب والانتقال

---

(١٥) Ira M. Lapidus, "The Muslim City in Mamlûk Times," (Doctoral Thesis, Harvard University, 1964).

وتمثّل هذه الأطروحة مساهمة أساسيّة في دراسة الحياة الحضريّة، وبالأخص دور السادة والنبلاء ولكنّها تتعامل بالأساس مع حالتي سوريا ومصر. وقد تمّ نشرها في:

Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967).

إلى موقع جديد، وهي خطوة كانت تسهّلها الاستثمارات الملكيّة. وكذلك كانت الحال إذا ما تغيّرت مجاري الأنهار أو انسدّت الموانئ، بحيث يلزم إيجاد أمكنة جديدة لأداء هذه الوظائف. إذاً، لم تكن المدن الجديدة تعني بالضرورة زيادة في الحياة الحضريّة، بل قد تكون مجرّد استبدال للمدن القديمة المتآكلة (غير أنّ المدن القديمة في كثير من الأحيان كانت تبقى في مواقع قريبة من المدن الجديدة، مع اختلاف في وظائفها؛ فقد تابعت الفسطاط حياتها، بسماتها الثقافيّة المُميّزة، جنباً إلى جنب مع القاهرة). على أيّة حال، كان للمدينة حياتها الخاصّة. فتجار المدينة وحرفيّوها لم يكونوا راغبين في الاعتراف والقبول بأنّهم معتمدون كلّياً على فوائد الإيرادات الزراعيّة المحلية. من وجهة نظر تجاريّة، كانت العناصر الزراعيّة تبدو كما لو أنّها مُلحق مُساعد للمدينة ككل.

على أنّ حسّ التضامن في المجتمع الديني هو ما منح الحياة العامّة شعورها بالاستقلال الذاتي: شعورها بأنّ المدينة في نهاية المطاف تنتمي إلى من أقاموها فعلاً وليس إلى الملك، وبأنّ هناك حدوداً بيّنة تحدّد ما يحقّ للملك أو لغيره فعله. ولكن المجتمع المسلم، بما هو مجتمع حاكم، لم يكن يستطيع أن يُمثّل مصالح شريحة المسلمين من السكان فقط، ذلك أنّ الحاكم كان مسلماً أيضاً. ولأسباب عدّة، ليس من بينها مصالح المسلمين الأوسع، كان يتم إعادة توزيعٍ وتمفصلٍ للمسلمين ـ أحياناً بمشاركة الذميين ـ إلى مجموعات أكثر صلابة. ومن ثمّ فقد كانت مجتمعات الذميين، المعفاة من المسؤوليّة السياسيّة، تتصرّف بصورة أكثر جماعيّة.

يُمكننا أن نقسّم سكان المدن المسلمين في المدن إلى ثلاثة عناصر متمايزة. فالأمير وقوّاته وحاشيته (بمن فيهم بقايا البيروقراطيّة الماليّة) كانوا يُشكّلون الجزء الأكثر محوريّة وثراءً في أيّ بلدة أو مدينة. في بعض الأحيان، وبحكم سيطرته على الاقتصاد القروي، كان الأمير يتدخّل أحياناً بصورة مباشرة في اقتصاد المدينة، مثلاً كتاجر للحبوب. ولكنّ دورهم عادةً ما كان مرتبطاً بكونهم هم من يزوّد المدينة بالحامية العسكريّة، المنفصلة عن بقيّة سكان المدينة. أما سكان المدينة العاديون، المشتغلون بالتجارة أو بالصناعة أو بالتزويد بالطعام والمؤن، فقد كانوا يُشكّلون عنصراً متمايزاً في مواجهة الحامية وتابعيها؛ وقد كان يتمّ تنظيمهم على نحو متزايد استناداً إلى

وظائفهم الاقتصاديّة المختلفة. أخيراً، كانت الطبقة التي تحظى بالاعتراف والدعم الماديّ من قِبل الأمراء ومن قبل سكان المدن العاديين، وهي الطبقة الدينيّة، وبخاصّة «العلماء». كان قاضي المسلمين، ومن يتبعه من مسؤولين شرعيين، يُعيّن من قِبل الأمير، ولكنّه كان يُعيّن من ضمن دائرة محدودة تحظى بالاعتراف في المدينة؛ وكان القضاة قادرين في بعض الحالات على العمل من دون الرجوع إلى الأمير. أما أهل الذمّة فقد كانوا في صفّ أهل المدن والطبقات الدينيّة، وكان زعماؤهم يحظون بموافقة الأمير ومُصادقته على زعامتهم.

كانت مؤسسة الأمراء ومؤسسة العلماء، كما رأينا، مؤسّستين مستقلّتين عن بعضهما البعض، وكلّ واحدة منهما تشكّل مساراً من مسارات السلطة. لأسبابٍ عدّة، كان العلماء يُمثّلون المصالح المدنيّة لسكان المدن بالعموم، أو على الأقل للمسلمين، في مواجهة مصالح الأمراء. ولكنّهم كانوا قادرين على الاضطلاع بهذا الدور إلى حدّ معيّن: أوّلاً، لأنّ جزءاً كبيراً من الدعم المالي كان يصلهم عن طريق الأمراء، وثانياً بسبب موقعهم العمومي الكلّي، حيث إنّهم يمثّلون أمّة المسلمين بالعموم، ولا يُمكن أن يتماهوا مع أيّة مصالح محليّة مخصوصة؛ وهي مصالح لم يكن قانون الشريعة الذي يُمثّلونه ليعترف بها. نتيجة لذلك، فقد كانت المصالح المدنيّة المخصوصة لسكان المدن المسلمين تُمثَّل (بصورة متكرّرة على الأقل) من خلال مسار ثالث من مسارات السلطة. فعلى الرغم من أنّ سكان المدن لم يشكّلوا جمعيات بلديّة تنظّم جهودهم المشتركة في مواجهة السادّة النبلاء أو في وجه الحاميات العسكريّة، إلا أنّهم كانوا مرتبطين ببعضهم من خلال تجمعات غير رسميّة، تقوم على المصالح المشتركة، وتعبّر عن نفسها أحياناً في روابط من الرعاية الشخصيّة. تعتمد هذه التجمّعات على روابط وظيفيّة وتعاقديّة، وأحياناً على روابط طبيعيّة، مما جعل المكانة القانونيّة للأفراد في هذه المجموعات أمراً غير ذي معنى، بحيث لم يكن عليهم أن يستدعوا أيّ بديل عن قانون الشريعة لمنحها شرعيّتها. مع فقدان بيروقراطيّة دولة الخلافة قوّتها، أصبحت هذه التجمّعات ذات أهميّة سياسيّة كبرى. ولكنّ عبقريّة هذه التجمعات لم تكن كامنة في طبيعة تنظيمها الشكليّ، وإنّما في اعتمادها الكبير على المبادرة الفرديّة.

كان ظهور المجموعات الحضريّة المتخصّصة أمراً شائعاً ما بين النيل وجيحون لقرون عديدة (صحيحٌ أننا نعرف المزيد عنهم في المقاطعات الرومانيّة، إلا أنّهم بالتأكيد قد وُجِدوا في الأمكنة الأخرى). فقد كان المشتغلون بالنوع ذاته من التجارة يُقيمون محالّهم التجاريّة بجانب بعضهم البعض في نفس المنطقة من السوق، و(حين كانت البيروقراطيّة قويّة) كانوا يخضعون لرقابة الحكومة وإشرافها، وهو ما قد يفرض حدّاً أدنى من الحياة المشتركة بينهم. استجابةً لهذا الإشراف الحكومي، كان أصحاب التجارة يشكّلون نوعاً من التنظيم المشترك، يُمكن أن يرقى في بعض الأحيان إلى نوع الحياة النقابيّة. كانت الأحياء المختلفة في المدينة، التي تعكس تجمّعات حرفيّة تارةً، أو تعكس تارة أخرى الخلفيات الإثنيّة المختلفة والولاءات الدينيّة المتنافسة من دون أن ترتبط بصنعة أو حرفة معيّنة إلا جزئيّاً، أو تعكس محضَ حوادث اعتباطيّة في التاريخ السياسي، واعيةً بوجودها كأحياء متمايزة، وكانت في الغالب تتنافس فيما بينها على السمعة أو على القوة. ربما تكون أندية الرجال قد ظهرت لأهداف تتعلّق بالرياضة أو بغيرها من المصالح والاهتمامات الاجتماعيّة أو لإيجاد نوع من التضامن والحماية بين العناصر المعزولة في المجتمع. لا نمتلك إلا قليلاً من المعلومات الصلبة بشأن هذا النوع من التنظيم الاجتماعي. ولكننا إذا حاولنا إعادة بناء المشهد، سنرى بأنّ جميع هذه التجمّعات قد باتت تؤدي دوراً متزايداً في تشكيل الحياة السياسيّة للمدن.

كانت هذه المجموعات تتمظهر وتتمفصل من خلال نوعين من الروابط: الأعراف السائدة، والاتفاق الحرّ القائم على المنفعة المتبادلة (وإن لم يكن قائماً على شكل تعاقد صريح). كان ذلك معتمداً في النهاية على العائلة الأبويّة patrilinear، فهذا العنصر هو ما يحكم أيّ من قوى الأعراف السائدة هو من سينتصر. في ظلّ الظروف الزراعاتيّة، كان كلّ شيء يشجّع على الاستمراريّة في النظرة الثقافيّة والموقع الاجتماعي بين الأب والابن: فالولاء الديني للأب ينتقل إلى الابن، وأبناء أصدقاء الأب هم أصدقاء الابن. لم يكن ذلك صحيحاً في جميع الحالات بالطبع؛ فكثيراً ما يتمرّد الأبناء على آبائهم. ولكنّ ذلك كان حاضراً على نحوٍ كبير بحيث كانت العائلة على مدار أجيال، من الأب إلى الابن ومن العم إلى ابن الأخ، تحظى بذات السمعة

التجاريّة، أو تنحو ذات الاختصاص الفكري، أو تلتزم بذات النوع من الالتزام الأخلاقي، أو تؤدّي ذات الدور المدني، وأحياناً كان ذلك يتمّ من خلال تنافس الأبناء على أداء هذا الدور. تعاظمت إمكانيّة ذلك بقدر ما كان رجال العائلات من الطبقات العليا يحظون بعدّة شريكات جنسيّاً، يتمّ التعامل معهن على نحو متساوٍ؛ وبذلك فقد كان من المرجّح أن يبرز من بين هؤلاء الأولاد الكُثر من يمتلك القدرة والحساسيّة اللازمة للحفاظ على تقليد العائلة. في مثل هذه العائلات، كان التضامن قويّاً للغاية؛ فقد كان نجاح الفرد جزءاً من نجاح العائلة بأكملها؛ فإذا نجح رجلٌ ما في التجارة، فإنّ ذلك لن ينعكس ازدهاراً على زوجته وأولاده وحسب، بل أيضاً على إخوته وأولادهم، وربما على أولاد عمومته. وبالمثل، فإنّ سوء الحظّ والفاقة كانا مشتركين؛ فإذا تدهورت أحوال الرجل بسبب الحرب أو بسبب حياة البلاط، فإنّ بإمكانه اللجوء إلى أبناء عمومته من ذوي الحظّ أو الثروة.

حول هذه العائلات، نشأت وحدات أخرى معتمدة عليها (كما يُمكن أن نحدس من خلال بعض الحالات)، وبهذا تشكّلت تجمّعات المدينة المختلفة. كان ضمان استمرار مجموعات الحرفيين معتمداً على بعض العائلات الموثوقة؛ وكذلك كانت الحال في أحياء المدينة أو في الأجسام الطائفيّة المتوزّعة فيها. حول الرجال الأثرياء ـ وعائلاتهم ـ بوصفهم أعياناً، كان الزبائن يجتمعون، وهم الأشخاص الذين يخدمون هؤلاء الأثرياء بطرق مختلفة، أو المرتبطون بمن يُقدّمون هذه الخدمات لهم. كما كان يجتمع حولهم بالعموم الأشخاص الذين يُمكن أن يعتمدوا على حماية الأعيان ورعايتهم في مقابل دعمهم اقتصاديّاً أو اجتماعيّاً. كانت التوقّعات المعتادة (مثلما هو نوع الالتزامات التي يحب على الراعي أن يضطلع بها) منطبقة على هذه العلاقات أيضاً، كما هي منطبقة على العلاقات داخل العائلة؛ ولكن الحالات التي يُمكننا أن نتتبّعها ـ رعاية الرجال من ذوي المنزلة الكبيرة للشعراء، أو الحماية الي يُقدّمها شيخ الطريقة الصوفيّة لمجاوريه، أو ارتباط رجال نادٍ معيّن بتاجر ثري ـ تُظهر لنا بأنّ تلك العلاقات كانت قائمة على أملٍ محسوب (هذا إن لم يكن منصوصاً عليه) بالحصول على فوائد متبادلة، وكثيراً ما كانت هذه العلاقات تتوقّف بمجرّد أن يتضح بأنّ هذه الفوائد لن تستمرّ. لم تكن خطوطِ الرعاية التي تربط المجتمع الحضري

ببعضه قائمة على أعراف قديمة بقدر ما كانت قائمة على اتفاقات متبادلة مُتفق عليها؛ على الرغم من أنّه من دون التضامن في حياة العائلة بوصفها هي المركز، كانت هذه القدرة على الحركة العفويّة والفرديّة على المستوى العمومي لتكون مستحيلة. بناء على ذلك، لم يكن الغرباء الآتون من الخارج يجدون صعوبةً في الدخول ضمن روابط الرعاية هذه، بمجرّد أن يُظهروا أهليّتهم وقدراتهم الشخصّية على تقديم شيء في مقابل هذه الرعاية.

إنّ هذا الانفتاح في العلاقات الحضريّة ـ اعتمادها على المبادرة الفرديّة وعلى المؤهّلات الشخصيّة للأفراد المجتمعين سويّةً، إضافة إلى الظروف المواتية المولّدة لهم ـ كان هو ما يُحدّد خصائص نظام الأعيان والأمراء، وهو ما يُحدّد مدى القدرة الاجتماعيّة على التكيّف والمرونة. وقد انعكست هذه الروح البراغماتيّة في آليات خلافة المناصب المختلفة من كلّ نوع.

القرارات المدنيّة: خلافة المناصب والسياسة العموميّة

عادة ما كانت خلافة المناصب تتمّ داخل عائلة بعينها: فقد كانت استمرارية مواقف العائلة ومعايير الكفاءة تدفع نحو ذلك، حتّى عندما يكون تعيين المنصب بيد الأمير. وبحكم هذا الاستمرار الذاتي في ولاية المناصب، فقد كان ولاء العائلة بمثابة ركيزة أساسيّة تضمن نوعاً من إمكانية التوقّع والتنبّؤ. كان من المُتوّقع دوماً من الأمير أن يُعيّن خليفته من داخل عائلته، ومن الأفضل أن يكون ذلك بين أبنائه. وكذلك كان من المتوقّع أن يخلف القضاة وزعماء القرى واحدٌ من أفراد عائلاتهم. بل إنّ شيوخ الطرق الصوفيّة، الذين يختارون خليفتهم من بين مريديهم، كانوا يُشجَّعون على تعيين أحد أبنائهم إن كان من المريدين. ولكنّ ولاء العائلة كان مسألة براغماتيّة أكثر منه مسألة إلزاميّة؛ فقد كان يُنظر إلى المناصب على أنّها مسؤوليّة شخصيّة مستمرّة طوال الحياة، وكانت في الغالب نقطة تقاطع لمجموعة من الروابط الشخصيّة الأخرى من الرعاية إلى العلاقات التعاقديّة الأخرى. وقد كان من المأمول بأن يكون الابن أكثر التزاماً تجاه هذه الروابط من أيّ قادم من خارج العائلة، الذي سيجلب معه بالضرورة روابطه التي ورثها من عائلته، ومن ثمّ فإنّه سيتسبّب في قطيعة ضمن هذه الاستمراريّة.

ولكن، ضمن هذه الحدود من استمراريّة العائلة ـ وخارجها إن ثبت بأنّ استمراريّة العائلة غير مناسبة ـ كان هناك مبدآن سائدان: الخلافة عبر التعيين والخلافة عبر التنافس (وأنا أُقدّم هنا تجريداً قد لا يكون المشاركون في خلافة المناصب واعين له). فهذان المبدآن هما ما كان يُحدّد أياً من الأبناء أو الأقرباء سيخلف صاحب المنصب. غير أنّ التعيين والتنافس كانا محصورين بعدد صغير من المرشّحين المحتملين (وإن لم يكن بناء على ولاء العائلة، فعبر إدراك أنّ الرجال من ذوي المكانة في المجموعة هم وحدهم المؤهّلون). عندما حاول الخليفة المأمون أن يُعيّن شخصاً من الخارج (الإمام الرضا) خليفةً له، واجه قرارُه هذا حالة من الاستياء وبوادر الانشقاق من قِبل العباسيين والموالين لهم، وهو ما اضطر المأمون للخضوع له في نهاية الأمر. وعندما قام الشيخ الصوفي جلال الدين الرومي بتعيين أحد مريديه المُفضّلين خليفةً له ـ من دون أن يكون لهذا المريد مكانة بين بقيّة المُريدين ـ تمّ التنكّر لهذا التعيين عند وفاة الرومي، ولم يحظَ المريد بخلافة الرومي إلا بعد إصرار ابن الرومي، الذي عُرضت عليه خلافة منصب الشيخ من قِبل المجموعة. مع ذلك، فقد كانت هناك فسحة تسمح بالمناورة في التعيين أو في التنافس بدرجة كبيرة: فمن بين المرشّحين المحتملين للمنصب، هناك القويّ والضعيف، والجريء والحذر، ومن يميل إلى دفع السياسات باتجاه جديد ومن يميل إلى تدعيم السياسات القائمة. إذاً، ففي كلّ عمليّة لتحديد من سيخلف المنصب كان ثمّة إمكانيّة لطرح الأسئلة السياسيّة البعيدة المدى التي تساهم في العملية.

كان مبدأ التعيين هو المبدأ الوحيد الذي يحظى باعتراف الشريعة، باستثناء حالة تعيين الخليفة. فتطبيق جميع الواجبات العامّة التي تُقرّرها الشريعة أمرٌ يقع على عاتق الخليفة وبناء على أوامره المباشرة، وهو الأمر الذي كان يتمّ عبر وكلائه الذين يتحمّل الخليفة مسؤوليّة أعمالهم. ولما لم يعد الخليفة في موقع المُساءلة، فقد بات من واجب الأمير القيام بهذه التعيينات. بالطبع، كان من الممكن إبطال هذه التعيينات إذا وُجدت إرادة عليا بذلك. ربما كان هذا المبدأ في البداية مبدأ أخلاقياً وعسكريّاً يتعلّق بالتنظيم الاجتماعي؛ ولكن في سياق النظام الملكيّ الزراعاتيّ، فإنّه لم يكن يتحقّق إلا في ظلّ وجود بيروقراطيّة قويّة. ولم يتحقّق بالشكل الكامل أبداً.

في المراحل الوسيطة، كان معظم المسؤولين عن المناصب المحليّة، باستثناء العاملين في بلاط الأمير، يحظون بدرجة ما من الاستقلاليّة الذاتيّة، مثل الأمير نفسه. فقد كان المنصب يمتلئ من داخل الجسم الذي يرأسه، وغالباً ما كان الرجل يبقى في منصبه إلى حين موته. (كان يُطلق على الأشخاص الذين يتولون المناصب بهذه الطريقة، أي عبر اختيارهم من الأسفل بدلاً من تعيينهم من الأعلى، لقب «شيخ»، بخاصّة في السياقات الدينيّة). وهنا، كان مبدأ التنافس ذا تأثير حاسم، من ناحية الإمكانيّة على الأقل، في مسألة خلافة المناصب.

قد يدور التنافس بين أبناء الأمير على خلافة منصب أبيهم، أو بين المريدين (والأبناء) على خلافة المعلّم أو الشيخ الصوفي في رياسة الطريقة الصوفيّة، وقد يدور التنافس بين العلماء المحليين لأحد المذاهب للحصول على الاعتراف الأكيد وإن لم يكن رسميّاً كإمام للمذهب، أو بين كبار أبناء حرفةٍ ما للحصول على الاعتراف بأحدهم كشيخ معلّم لأبناء هذه الحرفة. في معظم الأحيان، كان يتمّ استباق هذا التنافس باختيار السالف لمن سيخلفه. وإذا تمّ القبول بمن عيّنه صاحب المنصب المتوفّى، فعندها يتمّ التعيين بيسر وفعاليّة. وهذه الفعاليّة تتأتّى من المماثلة بين خلافة المنصب باختيار صاحب المنصب السابق وشكل التعيين من فوق (عملياً كانت هذه هي القاعدة التي يقبلها علماء الشريعة لتولّي منصب الخلافة نفسه). في بعض الأحيان، يبدو كما لو أنّ الخلافة بالتعيين والاختيار هي الوضع الطبيعي. ولكن، في عدّة حالات، يصبح من الواضح بأنّ من يتولّى المنصب، ما لم يكن ذا شخصيّة قويّة، ليس حرّاً في اختيار وتعيين من يخلفه. ولعلّ أفضل ما يُمكنه عمله هو منح من يرغب فيه مزايا تفضيليّة في المنافسة القادمة. فالأحياء يُصرّون على حقهم في اختيار من سيخلف صاحب المنصب. في مثل هذه الحالات ـ وبالتبعيّة، في الحالات التي لا يتمّ فيها تعيين أحد (على الرغم من أنّ هذا كان مسموحاً) ـ تبدأ المنافسة الصريحة.

بطبيعة الحال، كان هذا تنافساً على المكانة. قد يبدو هذا التنافس غامضاً وغير مفهوم بالنسبة إلى مراقب خارجي. ولكنّ آليّة عمله الرئيسة، القائمة على مبدأ جاذبيّة المرشّح الأقرب إلى الفوز band-wagon appel، هي طريقة عالميّة. فمن الواضح بأنّه أيّاً كان من يفوز بالمنصب، فإنّه سيحابي

أنصاره؛ وسيسارع الأشخاص المتردّدون إلى الانحياز إلى صفّ أيّ مرشّح تتأكّد دلائل فوزه. هكذا، عندما خلف [الحسين] بن روح (عبر تعيين مسبق) الوكيل الثاني، الممثّل المالي للإمام الغائب لدى الاثني عشريّة، رفض أكثر من شخص من الأشخاص البارزين في مجموعة الاثني عشريّة الاعتراف به في البداية؛ وتمّت محاولة تنحيته هو وأتباعه عن منصب الوكيل الجديد. ولكنّ ابن روح كان قادراً على اجتذاب دعم ظاهر كبير بين المجموعة في يوم استقباله الرسمي لإقناع معارضيه بالقبول به. في بعض الأحيان، كانت العمليّة تستمرّ لسنوات؛ وما لم يكن هناك ضغوط قويّة للوصول إلى قرار موحّد، فقد ينتهي الأمر غالباً بنوع من الانقسام.

ولما كان قانون الشريعة والأعراف القديمة تكتفيان بتحديد مجموعة صلبة من التوقّعات الأساسيّة، ولما كانت المبادرات الفرديّة البراغماتيّة والمساومات هي ما يُحدّد دور الفرد في معظم الأحيان، فإنّ كلّ حالة لخلافة منصب ما كانت تمرّ بلحظة من عدم اليقين. قد يثبت بأنّ التنافس على المكانة أمرٌ غير حاسم: فقد يتبلور فريقان متنافسان لا يُريد أيّ منهما التنازل للآخر؛ وعندها، إذا كان المنصب غير قابل للتجزئة، فإنّ التنافس على المكانة قد يتحوّل إلى نزاع مسلّح، هذا ما لم يُنزع فتيل ذلك بتدخّل محكِّم عسكري، وهو الأمير (إما بطلب من المتنازعين أو من دون ذلك). في هذه الحالة، قد يعود مبدأ التعيين من الأعلى من جديد. (في بعض الإمبراطوريّات في الأزمنة المتأخّرة، بخاصّة الإمبراطوريّة العثمانيّة والتيموريّة الهندية، كانت خلافة منصب الإمبراطور تتمّ صراحة عبر النزاع الحربي بين المرشحين في بعض الفترات، ولم يكن مسموحاً للإمبراطور القائم أن يُعيّن ابناً ليخلفه. وهنا أخذ مبدأ الخلافة عبر التنافس شكلاً غير عاديّ نتيجة لظروف خاصّة).

كانت العناصر السكانيّة الحاسمة في التعبير المدني عن الذات في المدينة هي العناصر التي يُمثّلها الأعيان، الذين وصل معظمهم إلى مرتبة الجاه والمكانة المحليّة من خلال أشكال التنافس التي أشرنا إليهما للتو. ضمن هؤلاء الأعيان، يُمكن أن يندرج الرجال من ذوي الثروة، أو أصحاب الإنجازات الشخصيّة، أو الرجال من ذوي الأقدميّة، أو حتّى المنحدرون من نسب رفيع، إلى درجةٍ ما، إضافة إلى المسؤولين من أصحاب المناصب،

المعروفين والمحترمين ضمن الوسط الاجتماعي المحيط. كان الأعيان يشملون أيضاً الرجال الذين يحظون بتعيينات كبرى من الأمير بالطبع، ولكنّ معظم الأعيان كانوا يقفون باستقلاليّة عن أيّ أمير. (علينا أن نقوم ببعض التعميمات من الحالات القليلة التي درسناها). وأيّاً كان القادر على السيطرة وفرض أمره، سواء عبر ماله أو جاهه، فإنّ احترام عدد كبير من الناس له واعتمادهم عليه وزبائنيّتهم عنده كان أمراً يُؤخذ صراحةً في اعتماد رأيه في صناعة القرارات. لم يكن هؤلاء الرجال يُختارون على نحو اعتباطي؛ فكلّ واحد منهم كان يحظى بدعم كبير وفاعل. إذا أردنا أن نأخذ باعتبارنا المدينة ككل، فإنّ الأعيان قد يُشكّلون جسماً محدوداً: فهناك القضاة، وشيوخ الصوفيّة، وبقيّة العلماء، إضافة إلى التجار الأثرياء وزعماء مجتمعات أهل الذمّة. وإذا ركزنا النظر إلى الأحياء فقط، فثمّة نطاق أوسع من الرجال المندرجين في هذا الاعتبار، بمن فيهم عدد كبير من التجار.

على كلّ حال، كان اتخاذ القرارات فيما بين هؤلاء الأعيان يتطّلب درجة من التوافق المبدئي، لكي لا يؤول الخلاف بينهم إلى انقسام جدّي. وفي الغالب كان من الممكن الوصول إلى نوع من التوافق بينهم. فإذا كان الاتفاق في القمّة بطيئاً، فإنّ تقسيم السكان إلى مستويات عدّة يجعل الاتفاق المفيد أكثر جدوى على المستويات الدنيا. وفي هذه المستويات على الأقل، يُمكن الاعتماد على مُحكّمين مُحايدين. أما على المستويات التي تشمل عدداً كبيراً من المجموعات، ومن ثمّ تشمل اختلافاً كبيراً في المصالح، فإنّ القيام بأفعال مشتركة كان أمراً أكثر صعوبة، بحسب درجة تسهيله على المستويات الدنيا. أما إذا لم يتمّ الوصول إلى اتفاق، فإمّا أن تبقى القضيّة مُعلّقة من دون قرار، أو يصبح اختلاف الفرق بحاجة إلى تدخّلٍ من الأمير لحلّه. (كان انحياز سكان المدينة المتكرّر إلى فريقين كبيرين متعارضين أمراً ذا تأثير ثانويّ؛ ففي الغالب، لم يكن أيّ من الفريقين يمتلك تضامناً داخليّاً كافياً ليجعله يأمل بالحكم بنفسه إذا ما تمكّن من طرد الفريق الآخر). على الرغم من ذلك، فخوفاً من احتمال اللجوء إلى محكّم محايد، كان الجسم الاجتماعي يبحث دائماً عن طرق للوصول إلى اتفاق يضمن له أن يظلّ ممثّلاً لجبهة موحّدة.

من الواضح بأنّ مثل هذه الترتيبات والاتفاقات هي ما جعل مدينة الريّ

(في عراق العجم)، التي كانت لا تزال متحمّسة لحكم محمود الغزنويّ، تقاوم بمليشياها الخاصّة محاولة البويهيين لإعادة احتلالها؛ وهذه الاتفاقات هي ما جعل أهل بلخ (الواقعة جنوب جيحون الأوسط)، الذين كانوا راضين بحكم محمود، يهزمون الغزاة القراخانيين الآتين من الشمال من دون مساعدة محمود. نظر محمود إلى هذا الفعل على أنّه ينطوي على شكل من السلطة الاجتماعيّة التي قد تكون بديلة لسلطته، وأنّب أهل بلخ بشدّة على ما فعلوه بأعدائه (فهم مجرّد رعيّة تابعة)؛ وربما كان يُفضّل لو رآهم يستسلمون للقراخانيين من دون قتال، ثمّ يتركونه ليأتي ويستعيد المدينة. بالطبع، فإنّ مثل هذا النوع من الفعاليّة المدنيّة هو ما سمح لأهل كرمان أن يستبدلوا ابن محمود، مسعوداً، ويقبلوا بحكم البويهيين بمبادرةٍ منهم؛ وهو ما جعل أهل نيسابور، المستائين كذلك من حكْم مسعود، يستدعون القراخانيين (من دون أن ينجحوا)، قبل أن يأتيهم السلاجقة في النهاية. على كلّ حال، فإنّ أيّاً من هذه المدن لم تحاول أن تعيش من دون أمير: لقد كانت المسألة تتعلّق باختيار الأمير الذي يُريدونه. وباستثناء بعض الحالات العابرة المُعاكسة، مثلما حصل في طرابلس في سوريا (التي حكمتها عائلة من القضاة لبعض الوقت)، فإنّ الأعيان كانوا يعتمدون على الأمير وحاميته العسكريّة للحفاظ على النظام.

إنّ نظام الأعيان، ونمط التشاور والتوافق فيما بينهم، كان قائماً على مستويات مختلفة داخل المجتمع. على المستوى الأدنى، كان هذا النظام يُمثّل الأشخاص الأبرز من بين النبلاء من غير أهل الشريعة من المستويات الدنيا كما كان يُمثّل الأشخاص الأبرز بين مفسّري الشريعة. يبدو أن هذا النظام - الذي يُقدّم موقعاً غير رسميّ وإن كان مفهوماً جيّداً للمجموعات ذات المصالح على المستويات كافّة - قد أتاح لمجموعات الحرفيين (سواء أكانوا مُنظّمين في نقابات جدّية أم لا)، إضافة إلى مجموعات التجار، وسكان الأحياء، بل والمدينة ككل، أن تقوم بأفعال مؤثّرة كجسم واحد حين يلزم الأمر. من دون الحاجة إلى سلسلة من الأوامر البيروقراطيّة أو إلى أعراف قديمة ثابتة (لا للأفراد ولا للمجموعات)، سمح نظام الأعيان والأمراء باتخاذ قرارات تحظى بدعم فاعل من المعنيين، على الرغم من النزعة الكوزموبوليتانيّة والسيولة الشخصيّة للمجتمع الإسلاماتي المتوسّع.

سيولة الحياة الحضريّة

لا شكّ في أنّ نظام السلطة الاجتماعيّة هذا ببنيته الفضفاضة قد سهّل جميع أشكال الحراك الاجتماعيّ. وقد كانت الروابط الشخصيّة القويّة مع العائلات الكبرى والمجموعات ذات المصالح في المدن أكثر أهميّة من أيّ بنية شاملة ومن أيّة مصالح تهمّ المدينة بحدّ ذاتها. لقد أدّى ذلك إلى تعدّد بؤر التركيز على المصالح في المدينة، وأدّى إلى نوع من الاستقلال النسبي للأفراد، الذين بإمكانهم أن يبحثوا عن موقعهم ضمن شبكة المصالح المختلفة، كما أدّى ذلك إلى نوع من التجزئة والتشظية الاجتماعيّة في المدن نفسها وفي المشاركة الاجتماعيّة والتضامن بين المدن المختلفة في آنٍ معاً.

وقد تجلّى تجزّؤ الحياة الحضريّة وتشظيها في شكل تخطيط المدن؛ فقد كان تخطيط المدن يبدأ على نحوٍ موحّد ومنهجي منظّم. لم يكن إنشاء المدن الجديدة بالضرورة نتيجة لاستشراف اقتصادي، فقد كان الهدف المباشر منه هو توفير أحياء غير محصورة لإداريي الحاكم وجنوده، وفي الوقت نفسه إظهار قوّة الحاكم وعظمة حكمه. ولهذا فقد كانت المدينة الجديدة، أو على الأقل الجزء الذي يضمّ مناطق السكن الرئيسة والجزء الإداري، فسيحة الجوانب وعامرة بمظاهر الترف قدر الإمكان. وكانت المدن الجديدة مُصمّمة على شكل شبكة متقاطعة من الشوارع الواسعة.

ولكن الحفاظ على مثل هذه الخطّة مع توسّع المدينة كان أمراً صعباً من دون تنظيم. ولم يكن بمقدور، حتّى الحكم الملكيّ القويّ، أن يحافظ على هذه المخطّطات في مواجهة ضغوط الأفراد الذين يشترون ويبيعون بحريّة بموجب مبدأ التعاقد غير المُقيّد. وسرعان ما ظهرت آثار ذلك على المدن؛ فسرعان ما انقسمت المدن إلى أحياء متراصّة؛ وبدأت الطرق المستقيمة التي تمرّ عبر الأحياء تضيق داخلها وتُقطع تاركةً منافذ للدخول إلى الأزقّة الملتوية الصغيرة. كانت الشوارع الرئيسة القليلة تُرفد بمجموعة من الطرق المسدودة التي تُؤدّي إلى مجموعة من الأبنية المتراصفة، التي تحوز كلّ منها على باحة داخليّة صغيرة مواجهة للجهة الأخرى من هذه الأزقّة المسدودة. (بالطبع، تمّ الإبقاء على بعض المساحات المفتوحة لأداء وظائف مخصوصة: فالميدان كان مكان تدرّب الجنود، وظلّ المصلّى مكاناً مفتوحاً خارج الأسوار لأداء الصلوات الخاصّة في الأعياد).

لقد نشأ ذلك جزئيّاً بسبب النشاط الفردي غير المنظّم، فقد كان للمصالح الفرديّة الخاصّة أولويّة تفوق المصالح العموميّة المشتركة، التي لم يكن ثمّة جسم مدني معيّن يدعمها. لقد لاحظنا سابقاً كيف منحت الشريعة الحقوق الفرديّة تفضيلاً على الحقوق الجماعيّة، وقد أدّى ذلك إلى اقتحام حدود بيوت الأفراد للشوارع، شريطة ألا يعوق ذلك مرور المارّة، على الرغم من أنّ قانون الشريعة يُحدّد حدّاً أدنى لعرض الشوارع المسموح به. وهكذا فقد أصبحت البيوت العظيمة للأفراد البارزين في المجتمع، بوصفها بؤرة تركيز للسلطة، أكثر أهميّة من المساحات العامّة غير الشخصيّة، بما في ذلك الساحات العامّة. ولكنّ تخطيط المدن كان خاضعاً أيضاً لمصالح التجمّعات الكبرى. وهكذا، فإنّ العناصر الإيجابيّة في التنظيم الحضري في المراحل الوسيطة قد عزّزت النزوعات التي كانت قائمة بالفعل في أثناء الحكم الأكثر بيروقراطية. أصبح لكلّ حيّ في المدينة نوع من الاكتفاء الذاتي المادّي، فكلّ واحدٍ منها يحوي سوقاً يوفّر لها احتياجاتها اليوميّة، ويُحيط بكلّ حيّ سور يفصله عن الأحياء الأخرى. كانت البوابات بين الأحياء تُغلق في الليل لزيادة الأمن. لم يكن هدف ذلك متعلّقاً فقط بتضييق الحركة على اللصوص وإحكام المراقبة عليهم؛ بل كان لذلك وظيفة أخرى تتعلّق بتقليل فرص الاحتكاك بين سكان الأحياء المختلفة، بخاصّة حين تكون الأحياء مقسّمة على أساس الولاءات الدينيّة. ففي مدن أهل السنّة والجماعة، قد يكون هناك حيّ للشيعة؛ وفي مدن الأحناف، قد يكون أحد الأحياء للشافعيّة؛ وقد كان يتمّ ضبط أعمال الشغب من خلال تقليل حالات الاختلاط المادّية وتصعيب طرق الوصول والاحتكاك.

في مقابل هذه التجزئة الحاصلة في المدن، كان هناك حريّة حركة كبيرة نسبيّاً للأفراد للانتقال من موضع إلى آخر؛ فقد كان الكثير من سكان المدن يسافرون؛ فالمكانة التي كانت تحظى بها التجارة كانت تشجّع المفهوم الذي يربط السفر بالنبالة. ولكن الأمر لم يكن يقتصر على التجار الذين كانت تجارتهم تنتقل معهم، بل شمل الحرفيين أيضاً، الذين كانت مهارتهم ذات قيمة كبيرة في المناطق الأكثر ندرة بهم، فكانوا ينتقلون من بلدة إلى أخرى. كان هناك عدد قليل من الحرفيين المرتبطين ببعض المؤسسات المحلّيّة ارتباطاً لا ينفصم. (مع ذلك، فقد كانت بعض الحرف تُمارس حصراً في

مدينة أو اثنتين تمكنتا من الحفاظ على أعضائهما الحرفيين ومنع إفشاء أسرار الصنعة خارجها). عمليّاً، عاش جميع المسلمين المشهورين في أكثر من مدينة: فالجنود يسافرون إلى أيّ مدينة شاؤوا في طريقهم للغزو، والعلماء يسافرون بحثاً عن معلّمين جدد أو عن مكتبات جديدة أو للحصول على تلاميذ أكثر تقديراً لعلمهم، بل حتى الشعراء كانوا يسافرون بحثاً عن رعاةٍ أكثر سخاءً. نتيجة لذلك، كانت شخصيّات المدن البارزة ـ حتّى الشخصيّات البارزة بين أعيان المدن ـ تتجدّد وتختلف من وقت إلى آخر. ولكن، بما أنّ النمط القائم هو نفسه في المدن المختلفة، كان الغرباء قادرين على العثور على موضعٍ لهم بناء على مكانتهم وقيمتهم الشخصيّة. لم تكن هذه الحركة مُقيّدة وفقاً لما وصلتُ إليه بحدود اللغة أو بالحدود السياسيّة القائمة، بل كانت حركة مفتوحة على طول الحاضرة الإسلامية.

بطبيعة الحال، ترافقت الحركة الاجتماعيّة مع الحركة الجغرافيّة. وقد كان لهذه السمة المُميّزة للمنطقة آثار بعيدة المدى على الثقافة الإسلاماتية. لقد كانت الحركة الاجتماعيّة كبيرة نسبيّاً حتّى بين الفلاحين. لم يكن الفلاحون النشيطون والأذكياء بحاجة دائماً إلى ترك أراضيهم؛ ذلك أنّ مثل هؤلاء الفلاحين كانوا قادرين على تحسين موقعهم داخل قريتهم، بحيث يوفّرون للقرى احتياجاتها من المصنوعات الحرفيّة كبائعين متجوّلين، وكانوا قادرين على الحفاظ على قدرٍ لا بأس به من الأراضي. ولكنّ الحركة الاجتماعيّة في أعظم تجليّاتها كانت حاضرةً في العلاقة مع المدن؛ فقد كان أبناء الفلاحين الأثرياء يحظون في الغالب بعلاقات جيّدة في المدن، وقد ينتقلون بالتالي إليها. ولكن حتّى الفقراء أو أبناؤهم كانوا قادرين على كسب فرص عديدة في المدن متى ما وصلوا إليها.

غير أنّ الحركة لم تكن مطلقةً وحرّة تماماً حتّى في المدن، فقد كان ثمّة قيود تحدّها. فكما هي الحال في كلّ مكان، فإنّ فرص الأبناء في البداية تكونُ محدودة بنطاق عمل آبائهم ودوائرهم الاجتماعيّة، هذا إن كانوا أكفاء. في المجتمع الإسلاماتي، كان ذلك مزيّة إيجابيّة فاعلة للعائلة ككل، بل ولكلّ فردٍ منها على حدة أحياناً، وذلك بسبب حرص الأثرياء على تكثير عدد مواليدهم، فيزداد احتمال أن يثبت أحد أبنائهم أو بعضهم كفاءته وقدرته؛ في حين كان من المرجّح اندثار العائلات أكثر فقراً. وهنا يدخل

تأثير المنحدر الطبقي بين السكان، الذي ينحو تأثيره إلى استمرار العائلات من الطبقات العليا. إضافة إلى ذلك، كان هناك تحامل ملحوظ على التجار الذين يُعتبرون دخلاء آتين من الطبقات الأدنى، وهو ما قد يعني إعاقتهم وعرقلة مساعيهم التجاريّة. وهكذا كان الجنود ينظرون باستعلاء إلى جميع المدنيين، والكتبة البيروقراطيّون ينظرون باستعلاء إلى من هم دونهم من التجار، وكذا التجار إلى الحرفيين، والحرفيّون المشتغلون بالسلع الثمينة (كالصاغة) وبالحرف المتحرّرة من الكدح والقذارة إلى من هم أدنى منهم من الحرفيين، كالنسّاجين، الذين كانت تجارتهم أقلّ جاذبيّةً، والذين كان يُفترض بأنّهم سيعملون في حرفة أفضل لو أُتيح لهم ذلك (وقد وجدت هذه الفوارق انعكاساً لها في الشريعة، وإن كان ذلك قد ظهر متأخّراً ولم يظهر بين الشيعة؛ فقد فرّق بعض الفقهاء بين ثلاثة مستويات من المنزلة بين الحرفيين، بحيث لا يصحّ زواج ابنة الصائغ من الخياط، أو ابنة الخياط من النساج؛ بل إنّ الرجال ذوي الحرف والتجارات الأدنى منزلةً كانوا في بعض الحالات يُحرمون من حقّهم في الشهادة أمام القانون). وهكذا، فلم يكن للرجال البسطاء والعاديين فرصة كبيرة في الصعود إلى منزلة أفضل في العالم.

على الرغم من ذلك، كان على العائلات ذات الامتيازات أن تؤكّد مكانتها من جديد مع كلّ جيل. فوجود عدد كبير من الأبناء كان يعني بأنّ كل ابن سيحظى بجزء من أملاك والده فقط، كما أن الأغنياء كانوا عرضةً لمجموعة مخصوصة بهم من المصائب والكوارث (ليس فقط إن كانوا جزءاً من دائرة البلاط، بل أيضاً أثناء الحروب، إذ تؤخذ الغنائم الأفضل من بيوت الأثرياء). كان ثمّة فرص متاحة دوماً للرجال الجدد الصاعدين؛ فالفقير، إن أتيح له الوصول إلى مستوى أفضل من المستوى العادي، يُمكن أن يجد طرقاً عدّة لتحصيل المنافع له.

بالنسبة إلى أصحاب المواهب، كان ثمّة أربع طرق رئيسة للتحسّن وصعود السلّم الاجتماعي. فمع الحظّ الجيّد والموهبة، يُمكن للرجل أن يجني ثروته من التجارة: فلم تكن عائلات التجار تحافظ على موقعها لعدّة أجيال متتاليّة، بل كانت في الغالب تتخلّى عن دورها لرجال جدد. وقد لاحظنا سابقاً بأنّ الفلاح قد يصبح جندياً، وإذا تمتّع بمهارات عسكريّة

جيّدة، فإنّه قد يظفر بترقية سريعة. ولكنّ بقيّة الطرق للصعود والتحسّن كانت مرتبطة بالدين، وبدرجةٍ ما بالتعليم. فإلى حدٍّ معيّن، كان اليافعون قادرين على الصعود إلى مكانة اجتماعيّة ونفوذ معتبر، وقد يتحصّلون على الثروة (بصريح العبارة)، عبر التحاقهم بمسار التصوّف، بحيث يستحقّون في النهاية مزايا شيخ الطريقة وحقوقه. إضافة إلى ذلك كان ثمّة احتمالات عديدة مفتوحة أمام العلماء؛ فالتعليم الديني يُمكن أن يُتيح لأصحاب المواهب الصعود، لا إلى مرتبة القاضي أو المفتي فقط، بل ربما يتيح له الاختلاط بإداريي الدولة أو الحصول على مهنة لا تحتاج إلى اختصاص في التعليم.

كان التعليم منتشراً انتشاراً كبيراً وفق معايير الأزمنة الزراعيّة؛ فقد كان جميع الصبية الموهوبين يعرفون شيئاً عن القراءة والكتابة، وتتاح لهم الفرصة في مدارس القرآن القائمة في كلّ قرية لتملّك القواعد الأساسيّة التي تتيح لهم متابعة دراستهم لاحقاً، وكانت تلك المدارس مدعومة بأوقاف تصرف عليها.

على المستوى الأساسي يعني التعليم: محو الأميّة. ولكن يجب التنبّه إلى بعض المبالغات التي تقع بخصوص فائدة تعميم محو الأميّة. فنسبة محو الأميّة بين السكان لا تعني بالضرورة نسبة من يُمكن الوصول إليهم من السكان عبر وسائل الكتابة. فاستعمال الحروف يُمكن أن يغدو مكوّناً أساسيّاً شائعاً في المشهد الاجتماعي بمجرّد أن يخرج من حيّز المعبد وينتشر في الأسواق والبازارات، حيث كانت خدمات القراءة والكتابة متاحةً، وحيث كان الأشخاص الذين لا يعرفون القراءة قادرين على تلقّي نصوص الإعلانات المكتوبة، بل ومعرفة محتوى الكتب المشهورة. يُمكن للآداب أن تشكّل نظرة السكان وتطلّعاتهم بدرجة أوثق، إذا وصل محو الأميّة إلى العائلات: أي عندما يصبح ثمّة شخص واحد على الأقل يتقن القراءة في معظم العائلات. حتّى في القرى، وُجدت درجة معتبرة من محو الأميّة. في المدن، على الأقل عند بعض الطبقات، كان محو الأميّة على مستوى العائلات شائعاً بدرجةٍ كبيرة (لاحظ بأنّ مستوى محو الأميّة الحضري العام على مستوى العائلة قد يعني ـ إذا اعتمدنا الإحصاءات الحديثة ـ أنّ نسبة محو الأميّة «الوطنيّة» تبلغ ١٠ بالمئة، أي ٢٠ بالمئة من نسبة الرجال).

الشريعة كقوّة مدنيّة

كانت جميع تجمّعات المسلمين التي شكّلت حياة المدن ـ بغضّ النظر عن مدى حداثة عهد الأفراد بحياة هذه المدينة أو تلك ـ مترابطة داخلياً عبر ثلاث مؤسسات ذات شرعيّة دينيّة يُمكن للجميع المشاركة فيها. المؤسسة الأولى هي قانون الشريعة، الذي أصبح قانوناً معيارياً بدرجة كبيرة، بحيث لم تعد الخلافات بين الأحناف والشافعيّة والجعفريّة تمثّل خلافات أساسيّة تؤثّر في التوقّعات المشتركة في المسائل القانونيّة الأساسيّة؛ وكذلك لم يعد للفروقات في الخلفيّة القوميّة تأثير في قانون الشريعة. أما المؤسستان الأخريان المكمّلتان فهما مؤسستا الوقف والطرق الصوفيّة، اللتان تعتمدان في صلاحيّتهما الاجتماعيّة في نهاية المطاف على معايير الشريعة.

كانت الشريعة تحظى بدعم عميق من الشعور العام؛ فقد كان النظام الاجتماعي الإسلاماتي يفترض ولاءً واسع النطاق للإسلام، ولمجتمع المسلمين، **الأمّة**، ومن ثمّ فإنّه كان يفترض ولاءً تجاه الالتزامات التي فرضها قانون الشريعة. لم يكن هذا الولاء مسألة تتعلّق بالفضائل الروحيّة بقدر ما كان يتعلّق بالفضائل الاجتماعيّة، بل وكان فضيلة سياسيّة من جهةٍ ما؛ وربما بات لهذا الولاء سيادة بين السكان المسلمين في المراحل الوسيطة أكبر مما كان عليه بين العرب في أزمنة الفتوحات، الذين كان ولاؤهم للقضيّة العربية أمراً أساسيّاً، بحيث كانت القبائل العربيّة المسيحيّة مساوية للقبائل المسلمة. لقد بات الشعور بالتضامن بين المسلمين كبيراً وحاضراً على مستوى الشعور الفردي (حين يتحدّث أحد المؤرّخين الأخباريين عن خسائر إحدى الكوارث الطبيعيّة، فإنّه يُشير إلى عدد قتلى «المسلمين» بدلاً من استعمال مفردات أخرى مثل «ناس» أو «أنفس»). وتروي إحدى الطُرف أنّ رجلاً أصلعَ فقد قلنسوته وهو خارج من حمام عام، وادّعى الموجودون هناك بأنّه لم يكن يرتدي قلنسوةً حين دخل، ولكنّ الرجل الأصلع نادى بالعدالة بين المارّة قائلاً: «أيها المسلمون، أمثل هذا الرأس يخرج بلا قلنسوة؟»، فخصّ المسلمين لأنّهم مُلزمون بنصرة أخيهم المسلم ضدّ الظلم.

غير أنّ الشعور بالتضامن العام بين المسلمين لم يتأسّس بطريقة تحدّ من سلطة الحاكم أو من صلاحيّته؛ فقد عمد أولئك الذين صاغوا أنظمة الشريعة جزئيّاً إلى تحييد سلطة الخلافة لصالح الاحتفاظ بسلطتهم المنتشرة في

المجتمع كله. وربما يتآلف هذا الهدف مع عدم إقدام أهل الجماعة المتأخّرين على صياغة أي طريقة شرعيّة لعزل الخليفة ـ أو الأمير، الذي يُنظر إليه كنائب عن الخليفة ـ إذا ما تعدّى حدود الشريعة؛ حتّى عندما تمّ التأكيد (على يد عبد القاهر البغدادي الأشعري في بغداد في القرن الحادي عشر) على أنّ من الواجب على العلماء نظريّاً عزل الخليفة الظالم؛ ذلك أنّ مثل هذا العزل في أفضل الأحوال، عملٌ خطِر لقد بدا بأنّ من الأفضل تركيز الجهود والاهتمام على تقوية الشريعة بحيث يصبح تدخّل الحاكم اعتباطيّاً في شؤونها أمراً غير متأتٍّ، بدلاً من تشجيع التمرّد على الحاكم، وهو الخيار الذي لم يعد من المرجّح بأن يؤدّي إلى جلب حاكم عادل كامل محلّه (وفي حال أتى مثل هذا الحاكم، فإنّه سيحظى بمكانة كبيرة بوصفه إماماً، وسيكون ذلك على حساب مكانة العلماء). ولذلك، فحتّى عندما مُنح منصب الخليفة في المراحل الوسيطة دوراً شريعيّاً أكبر بأثر رجعي، لم يرفض المنظّرون موقفَ أهل الحديث وغيرهم من أهل الشريعة، الذين قلّصوا واجب المسلم في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» إلى التحذير والمعاتبة الشخصية غير المؤذية.

في مقابل ذلك، احتفظت قاعدتان أخريان تعبّران عن التضامن السياسي بين المسلمين بفعاليّة وقوّة كبيرتين: القاعدة الأولى هي الواجب الأكيد بالجهاد للدفاع عن ثغور دار الإسلام في مواجهة الكفار، والثانية هي التعامل مع المرتدّين كخونة يجب إيقاع عقوبة القتل بهم. لقد مثّلت هذه الالتزامات الآن ـ التي كانت في زمن محمّد تعبيراً عن الولاء للحكومة الجديدة الناشئة وسط الصراعات ـ الحدودَ التي تؤكّد عليها الهويّة المشتركة للجسم الاجتماعي، التي كان رفضها ليعني أنّ حكومات الأمراء حرّة في التصرّف على هواها من دون أيّ قيد. عبّرت نفس هذه الروح المؤكّدة على الهويّة المشتركة للجسم الاجتماعي للمسلمين عن نفسها في الكراهية الشعبيّة للذميين غير المسلمين، والتي أنتجت في بعض الأحيان أعمال شغب أدّت إلى قتل الذميين عندما تحوّل هؤلاء إلى مجرّد أقليّات في المدن. (من الضروري الإشارة إلى أنّ هذا التزمّت الطائفي لم يصل إلى مرحلة منع الكفار من الدخول إلى الأماكن المقدّسة للمسلمين إلا على نحو تدريجيّ بطيء؛ فحتّى القرن الخامس عشر، كان يُمكن للمسيحيين الأجانب زيارة

الأضرحة والمزارات الكبرى في مشهد بالقرب من طوس، وهو ما بات ممنوعاً الآن بحكم الشعور الشعبي العام).

لقد أتاح هذا الولاء الاجتماعي الإسلامي، وهذه اللمسة من «الفضيلة السياسيّة»، تشكّلَ رأي عام بين المسلمين، ضمن نطاق محدّد من المسائل (مثل قتال الغزاة غير المسلمين)؛ وهو رأي كان يتجاوز كونه نقطة توازن بين المصالح المختلفة. كان الجميع يُسلّم بهذا الرأي العام ويتصرّف بموجب التوقّع بأنّ لهذا الرأي نوعاً من التأثير. لقد كان الرأي العام هو ما منح الشرعيّة لمنصب القضاة، وهو ما منحهم نوعاً من الاستقلاليّة في مواجهة سلطة الأمراء. وهذا الرأي العام ـ وهو الوحيد الذي يُمكن الاعتماد عليه ـ هو ما منح الشريعة وعلماءها هذا الاحتكار شبه الكامل للتشريعات القانونيّة والأخلاقيّة، حتّى في القرون التي ازدهرت فيها التعاليم الصوفيّة التي كانت تُقدّم شكلاً بديلاً من الحساسيّة التعبّدية. لقد ظهرت قوّة هذا الرأي العام بصورة جليّة في سياسات المسلمين، كما ظهرت محاولات رفضه لصالح إسباغ مشروعيّة مطلقة على السلطات غير الشريعيّة. ولعلّ أبرز حدث يُعبّر عن ذلك هو سقوط سلالة السامانيين عندما ساهم العلماء في إقناع أهل بخارى بعدم مقاومة القوات القراخانيّة، باعتبار أنّ القتال بين المسلمين أسوأ من سقوط الحكومة.

كانت الشريعة واحدة من مصادر السلطة المتعدّدة، ولكنّها كانت المصدر الذي لا يرقى إليه الشكّ من بينها. كانت الشريعة مفروضة بحكم الرأي العام للمسلمين، ولكن على مستوى أعم نسبيّاً من النشاطات الاجتماعيّة. لقد أمكن للشريعة تحقيق وتثبيت مرجعيّة كونيّة وعالميّة لقواعدها، التي لا تعبأ كثيراً بالترتيبات المحليّة، وبطرائق عملها المثاليّة والمفصّلة شكليّاً، بحكم محدوديّة مجالات تطبيقها: فقد كانت المحاكم العسكريّة التابعة للأمراء تتولّى القضايا الجنائيّة والإداريّة، وتتجاهل إجراءات الشريعة، بل وأحياناً ترمي بالقواعد الأساسيّة للشريعة وراء ظهرها، كما فعل بلاط الخليفة سابقاً. وعلى القدر ذاته من الأهميّة، كانت العديد من الخلافات المحليّة بين المجموعات التي تؤلّف سكان المدن (والأرياف أيضاً) تُحلّ من خلال قرار راعي المدينة أو من خلال المساومات والمفاوضات. إذاً، لم تكن العدالة الشريعيّة، التي تقوم على مبدأ العدالة

الفرديّة ملائمة أحياناً لمن يُشدّدون على التزام المجموعة المحليّة؛ بحيث كانوا كثيراً ما يسحبون هذه النزاعات من المحاكم ليجعلوا حلّها مرتبطاً بالمجالس العائليّة أو يعهدوا بها للمحكّمين المحايدين في القرى أو بين نقابات الحرفيين. وإذا ما اضطروا للذهاب إلى المحاكم، فإنّهم كانوا يسعدون بوجود إمكانيّة للتحايل والفساد فيها، حتى يُتاح لهم الحفاظ على امتيازات المجموعة المحليّة (أو منافسة المجموعات الأخرى بارتياح) في مواجهة قانون الشريعة وتحت عباءته.

بإمكاننا أن نذكر مجموعة من مصادر السلطة البديلة عن الشريعة؛ فقد كانت اللوائح والسوابق البيروقراطيّة تحظى باحترام كبير بين الكتبة الذين حاولوا الحفاظ على أشكال الإدارة المركزيّة، وقد احترم الكتبة أيضاً بهذه الروح نفسها ما يُمكن أن نُطلق عليه قانون السلالات الحاكمة، أي القوانين والمراسيم التي أقرّها سلطان أو أمير معيّن واتّبعه خلفاؤه من بعده. كان للمجموعات المحليّة ـ مثل أندية الرجال أو النقابات الحرفيّة ـ قواعدها الخاصّة، المنصوص عليها صراحةً في كثيرٍ من الأحيان. يُمكن تمييز مثل هذا النوع من لوائح الأنظمة عن مصدر آخر من مصادر السلطة، وهو مصدر واسع الانتشار وإن كان عُرضة للتغيّر الدائم: وهو العرف المحلّي. وأخيراً يأتي أمرُ الأمير، الذي يُمكن اعتباره ممثّلاً لنوع من القانون العسكري، والذي يُعبّر عن سلطة الأمير بما هو قائد عسكري. وقد كان هذا المصدر مُطبّقاً في البلاط بين الأشخاص الذين يُسلّمون برياسة الأمير. (وهذان النوعان الأخيران من مصادر السلطة يُعبّران عن مدى الاعتماد الكبير في ذلك الوقت على العرف وعلى الارتجال الشخصي، في مقابل اعتماد أضعف على الصيغ المحسوبة واللاشخصيّة). إضافة إلى ذلك، علينا أن ندرج ضمن مصادر السلطة المصدر الذي يعتمد على المبادرة الكاريزماتيّة: ومثل هذه المبادرات متاحة بحسب المكانة الشخصيّة التي يُمكن للفرد ذي الشخصيّة المبدعة أن ينالها؛ وفي مثل مجتمع الحاضرة الإسلامية ذي السيولة النسبيّة، كانت الفرص لهذه المبادرات تسنح بين الفينة والأخرى.

اكتسبت جميع مصادر السلطة هذه صلاحيّتَها من خلال صيرورة التقليد وعمليّاته: فقد كانت لوائح التنظيمات الصريحة أو الأعراف المُمارسة، أو حتّى المراسيم التي يُصدرها الأمير، مُطاعة بحكم الالتزام العام لدى حملة

هذه التقليد بالأحداث الأوّلية المؤسّسة له وباستمراريّة صلاحيّته. (وقد كان دور القائد الكاريزماتي مقتصراً عادةً على الاضطلاع بدورٍ مخصوص وإن كان قويّاً وحيويّاً على نحوٍ غير عاديّ، ضمن الحوار الذي استهلّته واحدة من التقاليد القائمة). ولكن أيّاً من مصادر السلطة هذه، بما فيها الأعراف المحليّة، لم تكن قادرة على مواجهة الصدمات والتحدّيات المؤقّتة مثلما كانت الشريعة. في الهند الهندوسيّة، كان أهل القرى قادرين على الوصول إلى اتفاق فيما بينهم ليُنصّبوا ملكاً يفرض هذا الاتفاق عليهم؛ ولكن مثل هذه الوسيلة لم تكن واردة عند المسلمين، وذلك عائدٌ جزئيّاً إلى أنّ سلطة أيّ أمير كانت سلطة مؤقّتة، وجزئيّاً لأنّ مرجعيّة الشريعة الكونيّة كانت تُبطل أيّ شكل من الاتفاقات المحليّة. يُمكن إيضاح مدى إشكاليّة إضفاء الشرعيّة على أيّ مؤسّسة إضافيّة زائدة على الشّريعة بحكم الضرورات المحليّة من خلال مثال التقويم. فقد كان على كلّ مجتمع يعتمد، بأي درجة من الدرجات، على الأرض وعلى دورة الفصول الطبيعيّة أن يحسب الزمن من خلال السنة الموسميّة [الشمسيّة]؛ إذ لا يُمكن الحصول على الإيرادات في كلّ سنة إلا بعد الحصاد، حيث يُصبح بمقدور الفلاحين دفع هذه الإيرادات، ولا يُمكن تحصيل هذه الإيرادات في أيّ وقت آخر يتم اختياره اعتباطيّاً بناء على دورة زمنيّة أخرى. وهكذا فقد كان على المسلمين أيضاً أن يستعملوا تقويماً شمسيّاً لهذه الأغراض العمليّة. أسّست كلّ حكومة تقويمها الشمسيّ الخاصّ لهذه الأغراض الماليّة الأميريّة، ثمّ بدأ استعمالها لأغراض عمليّة أخرى. ولكنّ الشريعة لا تُقرّ إلا التقويم القمريّ، الذي يقوم على اثني عشر شهراً قمريّاً، بغضّ النظر عن السنة الموسميّة. وهكذا، لم يتمّ القبول بأيّ من هذه التقويمات الشمسيّة إلا على نحوٍ مؤقّت (وقد اضطربت جميع هذه التقويمات بسبب تجاهلها لاعتبارات مثل السنة الكبيسة، الضروريّة للحفاظ على التقويم متوافقاً مع دورة الفصول). وهكذا، كان لا بدّ من إصلاح هذه التقويمات من وقت لآخر، ولم يتمكّن أيّ منها من الرسوخ على نحوٍ عالميّ. لم تكن التقوى هي العامل الوحيد الذي جعل استعمال التقويم القمري شائعاً على نطاق واسع في التأريخ والعلاقات الدبلوماسيّة، بل الحاجة أيضاً إلى نوع من المرجعيّة الموثوقة الموحّدة.

على الرغم من ذلك، لم يكن دور الشريعة كبحَ الأشكال القانونيّة

الأخرى والتثبيط. فعلى الرغم من أوجه المحدوديّة، كان للشريعة وظيفة حيويّة إيجابيّة في نطاقها الصحيح. وعلى الرغم من تجاهل البلاط والفلاحين لمقتضيات الشريعة بدرجة كبيرة، فإنّها كانت فاعلة، روحاً ونصّاً، بين التجار (حتّى لو كانوا يستعملون قانوناً تجاريّاً غير مستمدّ بالضرورة من الشريعة)؛ ذلك أنّهم، على أيّة حال، كانوا يعبّرون عن تطلّع كوزموبوليتاني. كما أن الشريعة كانت هي المرجعيّة المعياريّة، بغضّ النظر عن الطبقة الاجتماعيّة، لجميع القضايا التي تتطلّب درجة من الاستمراريّة الاجتماعيّة التي تتجاوز حدود العائلة أو القرية. ولأجل الحفاظ على الشريعة كمرجع معياري عالمي للشرعيّة، كان من الضروريّ أن يكون قانون الشريعة هو ذاته، في كلّ مكان وكلّ زمان، من دون تعديلات وتغيّرات كبيرة.

لم يكن إنجاز ذلك عملاً سهلاً، ولم يتمّ تحقيق ذلك أصلاً بصورة كاملة. وفي الحقيقة، فإنّ ما يُوصف بأنّه «صرامة» في قانون المسلمين لم يكن قائماً في المبادئ الأولى للشريعة. بالطبع، فإن المبادئ التي علّمها الشافعي لم تكتفِ بتنحية التقاليد المحليّة جانباً، بل وضعت جميع المسائل المتعلّقة بالاستمراريّة القائمة على الأعراف محلّ سؤال. وقد تركت هذه المبادئ باب القانون مفتوحاً لإعادة التأويل غير المتوقّعةِ النتائج، بحيث يُمكن لكلّ فقيه مؤهّل أن يعود إلى القرآن والحديث ليُعيد تقييم الحكم الشرعي بنفسه. ولكن تمّ تجنّب الإفراط في هذا المآل وضمان وجود درجة من الاضطراد في الأحكام من خلال سيادة التوقّع بأنّ على كلّ مسلم أن يلتزم بمذهب فقهيّ معيّن. لقد اتفق أهل السنّة والجماعة على أنّ جميع المذاهب الفقهيّة المختلفة التي تعود إلى أحد الأئمّة العظام، كالشافعي وأبي حنيفة، هي مذاهب مقبولة على نحوٍ متساوٍ. ولكن، على المسلم أن يلتزم بأحد هذه المذاهب، لا أن يتنقّل فيما بينها ويختار منها ما يناسبه. بل وكان متوقّعاً من الفقهاء أن يلتزموا أيضاً بالقرارات المقبولة في مذهب بعينه، وأن يقصروا **اجتهاداتهم** على المسائل الواقعة محلّ خلاف أو على النوازل الجديدة.

إذاً، فقد بقيت الشريعة موحّدة بدرجة كافية لتلبّي احتياجات المجتمع المسلم الواسعة، العابر لجميع الحدود السياسيّة الممكنة: فأينما ذهب المسلم يُمكنه أن يعتمد على نفس القانون الذي يعرفه، بحيث يعرف المسلم

بأنّ حقوقه التي اكتسبها في مكانٍ ما ستبقى مُحترمة في المكان الجديد. وحتّى عندما يعتمد القاضي على قانون محلّي صريح (**العادة**) (وهو ما حدث بحكم المبادئ التي طوّرتها مجموعة من المذاهب الفقهيّة)، كان هذا القانون يُصبح قابلاً للتطبيق على جميع المسلمين الموجودين في هذه المنطقة، ولا يكون قانوناً خاصّاً لمجموعة من الأشخاص من ذوي رتبة معيّنة أو المواطنين المحليين في مكان معيّن.

ولكن مهما كان القانون كلّياً وعامّاً، فإنّه لا بدّ أن يتغيّر مع مرور القرون إذا أُريد له أن يبقى قابلاً للتطبيق. وقد تمّ ذلك من خلال تقديرات الفقهاء البارزين في كلّ عصر، في أمكنة مختلفة، أو على الأقل في كلّ مكان يُدرّس فيه المذهب؛ **فالفتاوى** التي أصدرها هؤلاء الفقهاء ساهمت في تحديث القانون وقدرته على مواكبة زمانه في ذلك العصر الزراعي ذي التغيّر البطيء، وذلك عبر إضافات وزيادات دقيقة وتدريجيّة لا تقوّض أركان عالميّةِ تطبيق الشريعة. إنّ القانون الذي تُوجّهه مثل هذه الفتاوى يشبه شَبَهاً محدوداً القانون الأنجلو ـ ساكسوني الذي يعتمد على مخرجات القضايا والحالات السابقة case law؛ ولكنّ الحجج والعلل كانت تبقى مُضمرة في الغالب عند طرح أيّ مسألة (والتي يكون الجواب عليها إمّا بنعم أو لا). وقد كان تجاهل السوابق القانونيّة أمراً متاحاً، ذلك أنّ كلّ قاضٍ كان مسؤولاً على نحوٍ مستقلّ، ولم يكن يمثّل جهازاً قضائيّاً متصلاً. لقد أشار [هاملتون] جِب بأنّ تتبّع تاريخ قانون المسلمين يجب أن يتمّ من خلال تتبّع مجموعات الفتاوى بدلاً من العودة إلى الكتب القانونيّة التأسيسيّة، الأقلّ تغيّراً والأقلّ صلة بالنوازل العمليّة. (سنناقش بعض المحاولات الصريحة للحفاظ على صلاحية الشريعة في الكتاب الرابع).

كان ثمّة ضغوط مستمرّة لدمج الأنماط المحليّة في معايير الشريعة المثاليّة. وقد أدّت هذه الضغوط إلى نوع من الوحدة الاجتماعيّة، بخاصّة في الأراضي التي دخل أهلها في الإسلام منذ زمن طويل. ولكنّ التنوّع قد استمرّ بالضرورة، كما أن الدفع نحو معايير الشريعة يُمكن أن يُنتج نتائج محلّية على نحوٍ مميّز. عندما حلّت الشريعة محلّ التنظيمات القائمة على **العادة** وعلى الأعراف المقبولة محليّاً، مهّدت بدورها الطريقَ لنتائج مختلفة في السياقات المختلفة.

فقد حافظ قانون العائلة في الشريعة على سبيل المثال على ضغوط مستمرّة في بعض المناطق - بخاصّة بين المجموعات الأموميّة - دفعاً باتجاه معيار العائلة الأبويّة وعلاقاتها التي تقوم على قاعدة الأسرة النوويّة. إنّ النقطة التي تمّ بها التحوّل من الأموميّة إلى الأبويّة تعتبر، كنتيجة لهذه الضغوط، نقطة مهمّة على المستويين النفسي والاجتماعي؛ وهكذا فقد تغيّرت الحيثيات الأساسيّة التي تربط الأفراد ببعضهم وتغيّرت التعبيرات المستعملة لتوصيف القرابة بين بعضهم البعض. ولكن، مع مثل هذا التحوّل، ظهرت مجموعة أخرى من الضغوط ذات التأثيرات غير المتوقّعة. إذاً لا يُمكن تنحية الشعور بالتضامن في العائلات الممتدّة في السياقات الزراعيّة من دون أن يُمثّل ذلك خطراً يُهدّد بالتفكّك الاقتصادي والاجتماعي.

فعلى وجه الخصوص، كان يبدو بأنّ تقسيم الأملاك بين مجموعة من الورثة عند موت الفرد أمرٌ كارثيّ؛ خاصّة إذا ما ذهبت بعض الحصص إلى الإناث، اللواتي يُمكن أن ينقلن هذه الأملاك خارج العائلة مع زواجهنّ. وهكذا، فإنّ أحكام الشريعة قد أدّت إلى ظهور نوعين من الترتيبات. فقد أدّت، بطريقة لا يُمكن تفاديها، إلى زواج الأقارب: فقد كان متوقّعاً أن يتزوّج الرجل من ابنة عمّه، بحيث تبقى حصّتها من الميراث داخل العائلة (ربما يكون انتشار الزواج بين الأقارب عند العرب هو ما سمح أصلاً بمنح الإناث جزءاً من الميراث)[١٦]. لم تكن هذه هي حال الزيجات في كلّ مكان، ولكن في بعض الأمكنة كان من الممكن أن يتسبّب الزواج من غير الأقارب في مشاكل جمّة، باعتبار ذلك انتهاكاً للحقوق. في الأمكنة التي لم تتبنَّ هذا النمط من الزيجات، كان ثمّة نزوع نحو إزالة الأرض من مجموع الميراث الذي يتمّ توزيعه. وقد كانت إحدى مزايا نظام الإقطاع هي أنّه جعل ذلك ممكناً؛ إذ يُورّث الإقطاع - من دون تجزيء - إلى الابن وحده. كما أن الأوقاف العائليّة كان لها ذات الأثر.

---

(١٦) Germaine Tillion, *Le Harem et les cousins*, coll. "L'histoire immédiate" (Paris: Editions du Seuil, 1966).

وهي دراسة مثيرة حول منطق العائلة في حوض البحر الأبيض المتوسّط وأنماط الشرف، وتُشير الدراسة إلى أنّ زواج أولاد العمّ متجذّر في الظروف الزراعيّة على الأقل في جميع المنطقة الإيرانيّة - الحوض بحر أبيض متوسّطيّة. غير أنّ عملها لم يلقَ نقاشاً قويّاً مع الأسف، كما أن بناءها التاريخيّ متشظّ ومتأثّر بالرؤية الغربيّة الحديثة عن العالم.

كان القضاة هم من يترأسون على نحو غير مباشر المؤسسة الثانية التي تعمل على ربط التجمّعات الاجتماعيّة المختلفة ببعضها البعض: أي مؤسسة الوقف. تدريجيّاً، باتت معظم المؤسسات العامّة، من الآبار إلى مياه السبيل إلى المدارس والمساجد قائمةً بفضل الإيرادات التي تصلها من المُحسنين وأموال الميراث (غالباً عبر أموال إيجار الأراضي)، وأصبحت تُدار على أساس شخصي كما تأسّست. كانت الزكاة، التي يتمّ جمعها وفقاً للقانون العام، هي المحرّك الرئيس لتمويل الإسلام بوصفه مجتمعاً. استمرّت الزكاة في كونها المُبرّر الأساسي لحكومات المسلمين في فرض الضرائب وفي كونها شكلاً شعائريّاً من الإحسان، ولكنّها لم تعد هي الأسس المادّية للمصالح والاهتمامات الإسلاميّة. وسرعان ما أخذت مؤسسات الأوقاف هذا الدور. فالأملاك التي كان يتمّ وقفها تصبح أملاكاً لا يجوز التصرّف بها بحسب الشريعة، وقلّما تجرّأ أيّ من الحكام على ذلك. وقد كان هناك مجموعة من الأوقاف للتعامل مع مجموعة من الحالات الطارئة في المناطق الحضريّة؛ فقد روى أحد المسلمين المسافرين إلى دمشق أنّه رأى صبيّاً من الرقيق وهو يتعثّر ويكسر آنية ثمينة يحملها؛ كان الصبيّ خائفاً من سيّده، ولكنّ أحد العابرين أرشده إلى أنّ ثمّة وقفاً مخصوصاً لإعانة الخدم الذين يقعون في مشاكل كهذه؛ وهكذا فقد أخذ الصبيُّ آنيةً جديدةً بدلاً من المكسورة وذهب إلى البيت آمناً. من خلال الأوقاف، كان يتمّ تقديم الحاجات المدنيّة، بل ووسائل الراحة المختلفة، على أساس شخصي موثوق من دون الحاجة إلى تدخّل السلطة السياسيّة ومن دون خوف منها.

أخيراً، فقد أرست التقوى الصوفيّة التي تطوّرت في حقبة الخلافة العليا الطريق إلى مجموعة من الافتراضات الروحيّة وجملة من الروادع التي تدعّم هذا البناء. أصبح التصوّف، كما سنرى بمزيد من التفصيل لاحقاً، الإطار الناظم للتقوى الشعبيّة لدى المسلمين؛ فقد أصبح الأولياء، الأحياء منهم والأموات، هم الضامنين للجوانب التعاونيّة والمهذّبة السامية من الحياة الاجتماعيّة؛ وأصبحت النقابات الحرفيّة ذات انتماءات صوفيّة؛ وباتت أندية الرجال تنسب نفسها إلى راعٍ من أولياء المتصوّفة؛ وأصبحت قبور الأولياء المحليين مزارات تشترك جميع الفئات في تبجيلها. من الممكن أنّه من دون هذه الخميرة التي مثّلتها الطرق الصوفيّة، والتي أعطت للإسلام دفعة شخصيّة

جوانيّة وأعطت لمجتمع المسلمين حسّاً بالمشاركة في مسعى روحي مشترك بمعزل عن أيّ سلطة خارجيّة لأيّ شخص، من الممكن أنّه لولا ذلك لما أمكن لترتيبات الشريعة الميكانيكيّة أن تحافظ على هذا الولاء الأساسي لها.

إنّ وجود الشريعة والأوقاف والطرق الصوفيّة هو ما جعل نظام الأعيان والأمراء نمطاً عالميّاً قادراً على الاستمرار بدلاً من أن يكون مجرّد نوع من الترتيبات المحليّة المؤقّتة في كلّ مدينة وبلدة. ولكنّ نظام الأعيان والأمراء، بدوره (بحكم أساسه القرويّ القائم على الفلاحين الأحرار والمُقطَعين العسكريين)، هو ما سمح للشريعة أن تصعد إلى أعلى السلّم، من دون أن يستحوذ عليها أيّ جهاز قانوني بيروقراطي للدولة؛ ومن ثمّ فقد أمكن للشريعة أن تحافظ على عالميّة المجتمع بأكمله. نتيجة لهذا التعزيز المتبادل، لم يكن من الضروريّ وجود نوع من الوحدة المدنيّة الصريحة في المدن، لا داخليّاً (كما في المدن السومريّة الكهنوتيّة أو في المدن التجارية الهيلينيّة) ولا خارجيّاً (كما في المدن الإداريّة البيروقراطيّة). فحتّى الأراضي التابعة للمدن كانت تُدار وتحكم على أساس التنظيمات القرويّة المرتبطة برعاية العائلات الحضريّة. إنّ الوحدة الصريحة الوحيدة هي وحدة دار الإسلام؛ وقد كانت هذه الوحدة فاعلة ومتينة.

ولكن ظلّت الحاجة قائمة إلى شيءٍ من السلطة المركزيّة في المدن: وجود محكِّم لفرض السلام في حال فشل التفاهمات الودّية وتحوّل المجموعات المتنافسة من التنافس السجالي إلى حالة من الاقتتال الداخلي؛ ولإقامة الجيش، وسلاح الفرسان بالدرجة الأولى، في حال وجود غزو خارجي؛ ولمراقبة آليّة جمع الإيرادات من القرى في حال انهيار الروابط المعتادة.

أندية الفتوّة، ميليشيات المدن وحكومات الحاميات العسكريّة

بدا بأنّ تلك الحاجة [إلى شيء من السلطة المركزيّة في المدن] أيضاً يُمكن سدّها لبعض الوقت من داخل البنية الحضريّة. فمع نهاية أزمنة الخلافة العليا، بدأت تتطوّر على أساس الروابط المدنيّة المختلفة أنماطٌ يُمكن أن نُطلق عليها «ميليشيات الحكم الذاتي militia-autonomy». ففي سوريا، والجزيرة، وعراق العجم، وخراسان، وفي غيرها من المناطق، بدأت

مجموعات مختلفة من رجال المدن بتنظيم أنفسها في مجموعات على أساس عسكري شعبي بدرجة أو بأخرى. في بعض الأحيان، كانت تُنظّم على أساس طائفي (فقد شكّل الإسماعيليّة مجموعة من هذا النوع، وتشكّلت في مواجهتهم أحياناً مجموعات من أهل السنة والجماعة)؛ في بعض الأحيان كانت هذه المجموعات تمثّل عناصر الطبقات الدنيا في المدن، ولكنّها كانت مرتبطة بدرجة أو بأخرى بالسلطة القائمة. وقد شكّلت هذه المجموعات مراكز للقوّة يُمكن الاعتماد عليها إذا ما أمكن حشدها بفعاليّة.

كان أحد أهم أنواع هذه المجموعات ينتمي إلى الطبقة الدنيا صراحةً؛ فقد انضمّ العديد من أهل المدن إلى أجسام اجتماعيّة واعية بموقعها الاجتماعي، يُطلق عليها عادة بالعربيّة اسم **الفتوّة**، أو أندية الرجال، والتي كانت مكرّسة، على نحوٍ احتفاليّ وطقوسيّ، للفضائل الرجوليّة. كانت مفردة «الفتوّة» تعبّر عن قيم الولاء والتضامن بين الرفاق وعن الشهامة (وقد أُخذ المصطلح بالأصل من التقليد البدويّ، ولكنّه بدأ يأخذ دلالات خاصّة عندما بدأ يُستعمل لأداء مفاهيم حضريّة؛ وهي مفاهيم ظهرت قطعاً قبل الفتوحات العربيّة). في الفارسيّة، يُقابل مصطلح الفتوّة مصطلح «جوانمردي: Javânmardî»، الذي يحمل الدلالة ذاتها؛ أما في التركيّة، فإنّ المصطلح المستعمل لوصف الرجل الفتوّة فهو «آخي akhi». عندما برز مصطلح «الفتوّة» بمعنى أندية الرجال، كان المصطلح ينطبق على تنظيمات الطبقات العليا (كما هو متوقّع، ذلك أنّ الطبقات العليا هي أوّل من بدأ الحديث بالعربيّة واستعمال مصطلحاتها). ولكن، مع نهاية أزمنة الخلافة العليا، عندما بات استعمال العربيّة شائعاً وعامّاً، أصبح المصطلح ينطبق أكثر على أندية الرجال من الطبقات الحضريّة الدنيا.

لقد تمّ إثبات أنّ «فرق الحلبات الرومانيّة»(*)، التي ظهرت في المدن البيزنطيّة بما فيها سوريا، كانت أندية رياضيّة لرجال الطبقات الدنيا، من ذات النوع الذي نجده في الحاضرة الإسلامية؛ وكان لها كذلك طابع

(*) وهي الفرق التي كانت تتنافس في الألعاب العنيفة في المدرّجات والحلبات الرومانيّة بحضور الإمبراطور والمتفرّجين، وكانت مقسّمة إلى أربع فرق رئيسة: الأزرق والأخضر والأحمر والأبيض. وثمّة آراء عديدة ترى بأنّ هذه الفرق كانت ذات امتدادات شعبيّة وكانت تنتمي إلى قطاعات سكانيّة على أساس طبقي أو سياسي أو ديني أحياناً (المترجم).

ميليشيويّ؛ وقد اصطنعت أزياء خاصّة بها، وكان يُشار إلى أفرادها في بعض الأحيان بوصفهم «الفتيان». ربما يعود بروز مثل هذه التنظيمات إلى ظهور المدن المُدارة مركزيّاً. (ولا نملك ما يُثبت أو ينفي وجود مثل هذه التشكيلات في الإمبراطوريّة الساسانيّة). وبما أنّ أندية الرجال هذه قد ظلّت فاعلة في زمن الفتوحات العربيّة، فإنّ بإمكاننا أن نفترض بأنّ هناك استمراريّة عامّة بينها وبين «الفتوّة»، كما هي الحال في غير ذلك من جوانب حياة المسلمين، على الرغم من أننا لا نسمع إلا بالقليل عن حياة الطبقات الدنيا في القرون الإسلاميّة الأولى، لنتمكّن من تتبّع نشأتهم من السكان الذين تحوّلوا إلى الإسلام(١٧).

كان ثمّة أنواع متعدّدة من أندية الرجال هذه؛ بعضها مخصّص تماماً للرياضات فيما يبدو، وبعضها الآخر مخصّص لتبادل المساعدات. في كثير من الأحيان، كان الأعضاء يعيشون، أو يتناولون طعامهم على الأقل، في مقرّ النادي. كان أعضاء النادي يتشكّلون من طبقات اجتماعيّة مختلفة؛ ربما كان بعضهم بالأساس عصابات من الفتية، أو فرقاً من المراهقين أو الشبان الذين يسعون للتأكيد على استقلاليّتهم، غير أنّ بعضهم (على الأقل في وقت متأخّر) كانوا قريبين من دوائر التجار. قد يبدو بأنّه من المستحيل أن يتمّ التعامل مع كلّ هذه الأشكال من المجموعات تحت بند واحد، ولكن يبدو لي بأنّه كان هناك طيف متصل من هذه التنظيمات، من شكل متطرّف إلى آخر؛ وكان معظمهم يعترفون بنوع مشترك من التوقّعات والقيم، على الرغم من الاختلافات فيما بينهم. علاوة على ذلك، يُمكننا أن نُميّز دوراً مميّزاً أدّته هذه الأنواع من المجموعات - سواء بشكل جيّد أو ضعيف - في المراحل الوسيطة؛ وهو دور أدّته أندية الفتوّة من جميع الأنواع تقريباً؛ ذلك أنّه يبدو بأنّ أندية الرجال، بغضّ النظر عن شكلها

(١٧) ثمّة نقاش مفصّل حول الفرق البيزنطيّة في دراسة سبيروس فريونس:

Spiros Vryonis, "Byzantine Circus Factions and Islamic Futuwwa Organizations (neaniai, fityân, ahdâth)," *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 58 (1965), pp. 46-59.

وهو يُقدّم لنا فهرسة حديثة لمسألة الفتوّة. ويبدو أنّ فريونس يُشير، إشارةً غير مقبولة ربما، إلى أنّ فرق الحلبات البيزنطيّة ربما تكون قد استوردت إلى الإمبراطوريّة الساسانيّة. ولكن، بما أنّ بعض سمات السلوك والزيّ لدى هذه المجموعات (كالشعر الطويل مثلاً) يُمكن أن ترتبط بالثقافة الساسانيّة، فهل من الممكن أن يكون ثمّة استمرارٌ ما عابر للحدود؟.

الخارجيّ، كانت هي ما يُمثّل إمكان ظهور ميليشيات مدنيّة إن كان ثمّة.

كان لجميع هذه الأندية مزاج مثاليّ، وتأكيد على الولاء غير المشروط بين الأعضاء، كما كان لديهم نوعٌ من الطقوس الخاصّة. أصبحت هذه الطقوس أكثر إحكاماً مع الوقت، وأصبحت متشابهة تماماً في جميع أندية الفتوّة مع نهاية المرحلة الوسيطة المبّكرة على الأقل. ولعلّ إحدى أبرز السمات كانت تظهر في تنصيب الأعضاء الجدد وما يترافق مع ذلك من ارتداء الفتوّة لسراويل خاصّة وغير ذلك من عناصر الزيّ المميّز، إضافة إلى مراسم شرب الماء المالح. في كلّ مدينة من المدن، كان هناك عدد من أندية الفتوّة المختلفة، التي بقيت منفصلة عن بعضها البعض وَغَيْرى فيما بينها، تزعم كلٌّ منها أنّها تُمثّل الفتوّة الحقّة. كان كلّ نادٍ من أندية الفتوّة هذه مقسّماً إلى وحدات أصغر، وفي هذه الوحدات تدور الحياة الشعائريّة للأعضاء، وكان من المتوقّع من كلّ رجل من الفتوّة أن يُطيع رئيس وحدته من دون مساءلة (وإذا لم ينسجم الرجل مع رئيس وحدته، فقد كان ثمّة بند يسمح بنقله إلى وحدة أخرى).

كانت أندية الفتوّة تؤكّد أيما تأكيد على الولاء المتبادل بين أعضاء النادي، بحيث يصبح هذا الولاء أعلى من الولاء لبقيّة الروابط الاجتماعيّة؛ حتّى إنّ بعض الأندية كانت تشترط من أعضائها قطع صلاتهم بعائلاتهم، ولم تكن تقبل إلا العُزّاب؛ وقد كان ذلك صحيحاً على نحو خاص فيما يتعلق بعصابات الفتيان. في الوقت نفسه، كان الفتوّة يفخرون بمعاييرهم الأخلاقيّة العاليّة، وبخاصة حسن ضيافتهم؛ وربما كانت الأندية التي يتكوّن أعضاؤها من التجار هي أوّل من وفّر الضيافة للغرباء في المدينة. وربما كان مردّ قوتهم جزئيّاً هو الحاجة إلى تجاوز عزلة الفرد ـ سواء أكان مُقيماً أم غريباً ـ التي تأتي الحريّة مقرونةً معها.

كان الفتوّة غالباً ما يزاوجون بين اهتمامهم بالرياضات ودرجةٍ من الانضباط العسكري؛ وكان هذا الانضباط موجّهاً بالقوّة والإمكان على الأقل ضدّ السلطات القائمة. في الغالب، كانت أندية الفتوّة تعترف بالذمّيين من غير المسلمين وتسمح لهم بالانضمام إليها؛ كما أنها كانت تعترف بالعبيد، بل وبالخصيان؛ ولكنّها لم تكن تسمح للجبناء ولا لأتباع الطغاة من الأمراء

بالانضمام إليها. كان أعضاء الفتوّة مستعدّين دوماً لحمل السلاح للدفاع عن إخوتهم في الفتوّة. في بعض الأحيان، كانت أندية الفتوّة تشنّ حملات عسكريّة باسم مبادئها؛ في حين أنّها كانت تتسبّب في أحيانٍ أخرى بأعمال شغب تقضّ مضجع الأثرياء في المدينة. عندما تندلع أعمال الشغب هذه، كان البعض يرى نهبَ بيوت الأثرياء فقط من دون مساس ببيوت الفقراء. وفي مثل هذه المسائل، كان الجميع يُقرّ بالتزام الفتوّة بنظام صارم للشرف، بمن في ذلك أعداؤهم. كانت بعض الأندية تتولّى مهامّ «الحماية البلطجيّة protection rackets»: بحيث يدفع لهم المقتدرون في مقابل حمايتهم لهم من أطماع النادي نفسه؛ وفي المقابل، يقوم النادي بحمايتهم أيضاً من الأندية المنافسة (وهنا كانوا يُؤدّون دوراً شبيهاً بدور القبائل البدويّة على الطرق الصحراويّة، في أمكنة كانت حماية الأمير لا تصل إليها). في بعض السجلات التاريخيّة، يُشار إلى أندية الفتوّة أحياناً بألفاظ تحمل معنى «قطاع الطريق»؛ ولم يكن رجال الفتوّة يرفضون هذا الوصف لأنفسهم دوماً. لقد وُصف أحد أوائل المتصوّفة في خراسان بلقب شبيه بذلك وهو «العيّار»(*)، بسبب ارتباطه بالفتوّة.

يبدو أنّ أندية الفتوّة كانت تمثّل أولئك الذين لم يكن يُمثّلهم أحدٌ من السادة النبلاء (أي الفقراء والشبان الذين لا يملكون علاقات عائليّة جيّدة، والذين، وإن كانوا معتمدين في علاقتهم على الشخصيات البارزة، شعروا بأنّ مصالحهم مختلفة عن مصالح المقتدرين الأثرياء وعن مصالح المؤسسات). كان نظام الفتوّة يؤكّد على تساوي حقوق البشر من دون محاباة أصحاب الحظوة الثقافيّة كما كان يميل الكتبة مثلاً. في بعض الأحيان، يبدو أنّ الفتوّة قد ضمّت مجرمي المدينة ومتسوّليها؛ وبالطبع، فإنّ هذه العناصر كانت قابلة لدرجة أكبر من التنظيم الصارم مقارنة بالمجموعات الراسخة الأخرى. على الرغم من ميولها المساواتيّة، لم تكن الفتوة بالضرورة غريبة أو منعزلة عن المجتمع. عندما حملت أندية الفتوّة السلاح، كان أفرادها مرتبطين أحياناً بمجموعات الميليشيات المتطوّعين في المدينة، الذين ظهروا

(*) يُشير على الأرجح إلى أبي عثمان بن أبي سعيد النيسابوري الصوفي (٣٤٥ ـ ٤٥٧هـ)، وهو المعروف بالعيّار، وكان مُحدّثاً طوّافاً، توفّي بغزنة (المترجم).

على أساس وقاعدة أوسع ـ **الأحداث** ـ والذين شاركوا، في سوريا على الأقل، بالقتال بجانب القوّات التركيّة في معاركها. في بعض الأحيان، كانت أندية الفتوّة تمثّل أحياءً بعينها في المدينة أو ترتبط بها، ومن ثمّ فإنّها كانت تحظى بتأثير كبير؛ وهكذا، كان بعض رؤساء الفتوّة يصبحون من السادة ومن الأعيان. ولكنّهم دوماً ما كانوا على خلاف ضمنيّ مع النظام القائم الذي يتحكّم هؤلاء السادة به.

كانت هذه المجموعات عادةً مهمّشة في حياة المدينة ككل وإن كانت مؤثّرة في بعض الأحيان؛ فلم يكن حتّى الفقراء يدعمونهم في المسائل ذات التأثير السياسي. فالفقراء، وإن لم يكونوا يحملون المذاهب الاجتماعيّة التي يحملها أصحاب الامتيازات، كانوا ميّالين دوماً للتشكّك في الدعوات المساواتيّة على المستوى العملي، خوفاً من أنّها ستمهّد الطريق لمجموعات جديدة من أصحاب الامتيازات، الذين قد يكونون أكثر قسوةً وأقلّ تهذيباً. ولكنّ أجسام الميليشيات القائمة على الفتوّة كانت قادرة على التصرّف وفقاً لما يُمليه عليها تضامنها واستقلالها. في أزمنة عدم اليقين السياسي، كان يُمكن للفتوّة أن تؤدي دوراً سياسيّاً مهمّاً وحاسماً.

في المرحلة الوسيطة المبكّرة، تزايد هذا الدور فيما يبدو. ففي القرن التاسع بالفعل، كان الصفاريّون في سيستان يرأسون ميليشيات مكوّنة من أنديّة تمّ تنظيمها لمقاتلة فرق الخوارج التي كانت تهاجم المنطقة. ومن ثمّ، فعندما تقدّم الصفاريّون من سيستان وعبروا إيران للاستيلاء على السلطة من الحكّام العباسيين، منحت أندية الرجال المحليّة في المدن الإيرانيّة الأخرى الصفاريين دعماً مهمّاً. فيما بين عامي ٩٥٠ و١١٥٠، كانت مجموعات الميليشيات الشهيرة، التي تضمّ أندية الفتوّة، حاسمةً في تقرير مسار الأحداث. وكان **رئيس** مليشيا المدينة في بعض الأحيان بمثابة رئيس للمدينة نفسها. في بغداد، يبدو أنّ هذه المجموعات قد تقهقرت وتراجعت قوّتها بفعل رسوخ الطبقات ذات الامتيازات. ولكن في العديد من المدن الريفيّة، كانت هذه المجموعات تشكّل قوّة رسميّة كبيرة تضبط النظام العام. ولم يقتصر دورها على جلب التضامن والانضباط لأعضائها، بل تعدّى ذلك في بعض الأحيان إلى أن تكون مصدراً محليّاً للانضباط المدني في المدينة كلها.

ولكن، بحلول عام ١١٥٠، اختفت هذه السلطة السياسيّة. ويبدو أنّ الاستثناء الوحيد لذلك هو دولة الإسماعيليّة النزاريّة وبلدات سيستان إلى حدٍّ ما. كانت الدولة الإسماعيليّة المتوزّعة على مدّ النظر، والتي، وللمفارقة، بقيت متماسكة ومستمرّة على خلاف تشكيلات الأمراء، قائمة منذ البداية إلى النهاية على الميليشيات الإسماعيليّة المحليّة؛ في قهستان، شمال سيستان، كانت هي من يمثّل ميليشيات المدن الكبرى ولم تقبل على الإطلاق بأيّ حامية عسكريّة من الخارج. لا شكّ في أنّ الثورة الإسماعيليّة، التي أدّت تكتيكاتها المتهوّرة في تقسيم مجتمعات المدينة في النهاية إلى انقلاب السكان ضدّ الإسماعيليّة، قد مثّلت الحدث الحاسم الذي أضعف وأضرّ بسمعة، لا الإسماعيليّة فقط، بل جميع أشكال الميليشيات المستقلّة القائمة على الفتوّة.

مع ذلك، ربما يكون الحلّ الشامل للمشكلات السياسيّة على أساس الميليشيات المستقلّة أمراً غير وارد من الأساس. في بعض الجزر أو السواحل البعيدة حول شبه الجزيرة العربيّة، ظهرت أشكال من الدولة ـ المدينة، مثل جزيرة قيس في الخليج العربي (التي كانت متهمة بالقرصنة دوماً). ولكنّ معظم مدن المنطقة لم تكن تمتلك الوسائل اللازمة لحماية مؤسساتها الداخليّة من التدخّلات الزراعيّة المعتمدة على الأرض قبل أن تصل إلى قوّتها الكاملة. وبالتالي (أفترض) لم يتطوّر نمط عام لاستقلال المدن وذاتيّة حكمها (الذي يُمكن أن تستفيد منه حتّى المدن المعزولة). لقد أدّت تجزئة البنى الاجتماعيّة في المدن والصلات الكوزموبوليتانيّة التي تمتدّ خارج حدود المدينة، والتي نشأت من خلال مواجهات طويلة الأمد مع الدول الإقليميّة والإمبراطوريّات في المنطقة القاحلة الوسطى، أدّت إلى صعوبة تحقيق درجة كافية من التضامن المدني المحلّي من دون إحداث تغيير كبير ومفاجئ في القوى الاجتماعيّة. وهذا ما وفّرته الإسماعيليّة في زمن الثورة النزاريّة. ولكنّ القطيعة المطلوبة مع الأنماط العالميّة للإسلام ـ أي الحاجة إلى انعزال مدني محلّي إن لزم الأمر ـ كان عصيّاً وصعباً للغاية، بحيث لم تنله إلا بعض المدن في المناطق النائية البعيدة عن الطرقات الرئيسة، والتي لم تكن ثريّة بطبيعة الحال.

مثلما حدث في الحالة الإسماعيليّة، حدث الأمر نفسه مع جميع

الحركات الميليشيويّة؛ فقد وجدت الطبقات المدنيّة ذات الامتيازات ـ التي يجب أن تعتمد عليها جميع أشكال التعاونيات في نهاية المطاف ـ بأنّ هذه الحركات تمثّل تهديداً لها أكثر مما تمثّل شيئاً ثميناً يجب الحفاظ عليه. على الأقل، لا أجد طريقة أفضل لإعادة بناء ما حدث. فقد وجدت هذه الطبقات بأنّ مجموعات الميليشيات، التي تتألّف من شبّان من الطبقات الأقلّ امتيازاً والمعارضة للسلطة المفروضة ـ بناء على روح الشريعة وعلى روح الفتوّة نفسها ـ مستعدّة دوماً للانحياز إلى صفّ الفقراء في مواجهة الأغنياء. ولم يكن الأعيان يتوقّعون، نظراً لحالة التجزئة والكوزموبوليتانيّة بينهم، أن يُقدّموا توجّهاً بديلاً لهذه الحركات. بالتأكيد، في المجتمع الإسلاماتي المفتوح أمام الحركة والتنقّل، لم يكونوا يضمنون القدرة على السيطرة على أيّ من هذه الميليشيات الشعبيّة من خلال العلاقات القائمة على التراتبية الثابتة في المجتمع؛ ومن ثمّ فلم يكن بإمكانهم أن يعتمدوا على سكان المدينة كجنود بنفس قدرة السادة الزراعيين على الاعتماد على فلاحيهم. (حاول الخليفة الناصر [١١٥٨ ـ ١٢٢٥] أن يُعيد توجيه نوادي الفتوّة، إنما متأخراً، على أساس مختلف، كما سنرى لاحقاً؛ ولكن هذه الطريقة لم تسعف أعيان المدن في مسعاهم للاستقلال). ويبدو أنّ الأعيان كانوا يُفضّلون الحاميات العسكريّة التركيّة، على الرغم من كراهيتهم غالباً لها، لكي تؤدّي وظيفة المحكّم السياسي النهائي.

في مثل هذا المجتمع، إن لم يكن ثمّة سلطة مركزيّة، من أين إذاً يُمكن للحاميات العسكريّة المطلوبة أن تأتي؟ أوّلاً، لا يُمكن تشكيلها بهذه الطريقة لتمثّل المدينة ككل على أساس قانوني شرعي؛ أي على أساس الشريعة غير الشخصيّة وغير المحليّة؛ ذلك أنّ الشريعة لا تعترف بالأجسام الاجتماعيّة المحلّية التي تتألّف المدن منها بالفعل. (وحدهم الإسماعيليّون من وجدوا، عن طريق وجود إمام، بديلاً ممكناً وسط هذا المأزق الشريعي؛ ولكنّ هذا البديل كان يمثّل تهديداً للمصالح المدنيّة الراسخة وللعلماء المكرّسين أيضاً). يُمكن لمثل هذه الحاميات العسكريّة أن تتولّد من الفصائل المنقسمة في المدن على أساس الاشتراك في مصالح محدودة، ومن دون أن تُمنح الشرعيّة الكلّية من الشريعة؛ ولكن بالحكم على ذلك من خلال تجربة الفتوّة، لا يمكن أن يحدث ذلك إلا من خلال محاباة الأكثريّة على حساب الأقليّة.

إذاً، لا بدّ أن تقوم الحاميات العسكريّة على عناصر اجتماعيّة من خارج المجتمع الحضري العاديّ؛ وهذه العناصر هي التي قدّمها الأمراء وجنودهم الترك. وفي الواقع، فكثيراً ما كانت المدن التي وجدت نفسها من دون أمير تبحث عن أمير من الخارج وتدعوه للمجيء؛ كما حدث ذات مرّة في حمص في سوريا، عندما تمّ اغتيال الأمير وتعاظمت المخاوف من نشوب ثورة إسماعيليّة. (من إحدى الجوانب، فإنّ دور الأمير مشابه لدور الكوندوتييرو condottiere الطليان(*) في بعض المراحل؛ ولكنّ اختلاف البُنى في كلّ مدينة كان يعني اختلافاً في النتائج وفي دور الأمير أيضاً).

مع استقرار نمط حكم الحاميات العسكريّة، باتت المجموعات الحضريّة المستقلّة، التي فشلت في تنصيب حاميات عسكريّة خاصّة بها، أكثر توحّداً بطرق مختلفة في محاولة لمقاومة التعدّي عليها. ولعلّ أهمّ أشكال التنظيمات الحضريّة التي تطوّرت آنذاك هي النقابات التجارية، التي تمكّنت من اكتساب قوّة معتبرة في العديد من المناطق في المرحلة الوسيطة المبكّرة، أو حتّى بعد ذلك. في ظلّ حكم الخلافة العليا، بعد ضعف التشكيلات المبكّرة مع التغيّر في الإدارة (ودخول أعضائها في الإسلام تدريجيّاً)، أصبحت التجارات أقلّ ارتباطاً ببعضها في العديد من المناطق، وبدأ تحكّم الحكومة وإشرافها على السوق يتغوّل على مستوى الأفراد أيضاً، من دون استناد إلى مسؤوليّة المجموعة. ولكنّ هذه الترابطات بين التجارات قد أصبحت أقوى الآن، أو حلّت محلّها تنظيمات أكثر قوّة، بأشكال جديدة باتت أكثر شيوعاً في الحاضرة الإسلامية مع حلول نهاية المراحل الوسيطة المتأخّرة.

ولكن، إن كانت أندية رجال الفتوّة قد فشلت في تقديم ميليشيا مستقلّة خاصّة بها في المدن، فإنّها قد ساهمت في الحفاظ على شكل من استقلاليّة المؤسسات الحضريّة في مواجهة الحاميات العسكريّة التي ترسّخ وجودها وسلطتها؛ إذ يبدو بأنّ العديد من النقابات قد تنظّمت كأندية فتوّة، وحافظت على روح مستقلّة معتبرة. لم تكن النقابات الإسلاماتيّة، كما تبدو النقابات

(*) وهم قادة عسكريّون مستقلّون يرأسون فرقاً حربيّة من المرتزقة، وكانوا يتعاقدون مع المدن ـ الدول الإيطالية ومع دولة البابا على نحوٍ مستقلّ، وقد تعاظم تأثيرهم إبان الحروب الدينيّة بقتالهم إلى جانب الكاثوليكيّة (المترجم).

في الإمبراطوريّة الرومانيّة المتأخّرة، قنوات للسيطرة الحكوميّة، وإنّما كانت تعبيراً مكتمل الاستقلال لمصالح أعضائها، وكانت في الغالب مصطفّة ومنحازة إليهم في مواجهة السلطات الرسميّة(١٨).

لقد حظيت نقابات الفتوّة هذه بنوع من الاستقرار الروحي الذي أهّلها لأداء مثل هذا الدور، من خلال اقترانها بالتصوّف. فحتّى في حقبة الخلافة العليا، تبنّى العديد من الصوفيّة مفردات من لغة الفتوّة للتعبير عن الولاء والشهامة، التي حوّلوا معانيها إلى الولاء لله والتعامل الشهم مع جميع مخلوقاته. لقد كانت هذه التأويلات لمبادئ الفتوّة ومُثُلها حاضرة عندما تمّ استحضار الفتوّة لتقدّم دعماً روحياً للنقابات الناشئة الجديدة. لقد فسّر بعض الكتّاب الفتوّة على أنّها نوع أدنى من الطرق الصوفيّة لمن لا يستطيعون سلوك الطريق الصوفيّ العرفاني الخالص. وفي بعض الأحيان، أصبح لأندية الفتوّة مراسمها الصوفيّة الخاصّة، بعدما تطوّرت أساليب التصوّف الاجتماعي وطرقه في المرحلة الوسيطة المبكّرة. وكان لبعض هذه الأندية رعاة ومعلّمون من المتصوّفة. مع نهاية المراحل الوسيطة، أصبحت الفتوّة، على الأقل في عددٍ من المناطق، بعداً أساسيّاً في التصوّف وفي التنظيمات النقابيّة.

الاستبداد العسكري وفوضى الفجوات

في ظلّ غياب بيروقراطيّة مستقرّة وفاعلة على نطاق واسع، وفي ظلّ غياب أيّ بديل زراعي أو برجوازي، باتت السلطة قائمة على أساس عسكريّ

---

(١٨) من غير الواضح ما إذا كانت النقابات قد ظهرت مع الحركة الثوريّة الإسماعيليّة، كما يقترح لويس ماسينيون في مادة:

Sinf, *Encyclopedia of Islam*, 1st ed. and elsewhere,

إذ يبدو بأنّها، في حقبة الخلافة العليا وفي المراحل الوسيطة المكبّرة، كانت استمراراً للنقابات المدعومة من الدولة التي كانت قائمة في الأزمنة الرومانيّة والبيزنطيّة، ولكنّها أُضعفت بفعل الحراك الاجتماعي في الأزمنة الإسلاميّة. في دراسة جيرالد سالينجر، ثمّة نقاش ممتاز عن مدى استقلاليّة التنظيمات الحضريّة. انظر:

Gerald Salinger, "Was Futuwa an Oriental Form of Chivalry?," *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 94 (1950), p. 481 ff.

إنّ المادّة التي اشتغلتُ عليها معتمدة بدرجة كبيرة على عمل فرانز تيشنر وكلود كاهن (انظر الهامش رقم ١٤ أعلاه) والواردة في:

J. D. Pearson, *Index Islamicus* (London: Mansell, 1958-)

صلب. وقد مهّدت هذه الحالة لتفشّي أشكال مفرطة من التعسّف في الحكم ومن الوحشيّة. لم تكن هذه الوحشيّة ملطّفة أو مُخفّفة؛ بل باتت سمة دائمة للمجتمع.

فنظام القضاء في بلاط الأمير (أي القائد العسكري، سواء أكان مستقلّاً أم لا) كان في الحقيقة ـ مقارنة بمحاكم **القضاة** ـ يقوم على أحكام القانون العسكري: فالأمير كان يتصرّف بصفته قائداً عسكريّاً يُطبّق قوانينه على أولئك الخاضعين لسلطته وقيادته. وأينما وجد الأمير حاجة للتدخّل، فإنّه كان يفعل ذلك آخذاً باعتباره أولويّاته المتعلّقة بضمان أمن سلطته العسكريّة وسلامتها، وهي الأولويّة التي تسيطر على أيّ قانون عسكري. ولم تكن حقوق الأفراد محلّ اعتبار واهتمام إلا بعد أن يتمّ ضمان تحقّق احتياجات الأمن. في الوقت نفسه، فإنّ سلطة الأمير في أيّ منطقة كانت تعتمد على مدى فعاليّة حضوره العسكري؛ أي إنّ نفاذ سلطته كان يعتمد على مدى قربه المادّي من المكان.

في المناطق الخاضعة فوريّاً لسلطته، كانت سلطة الأمير متعسّفة واعتباطيّة وغير مقيّدة: وهكذا فقد كان كلّ الأشخاص البارزين في المدينة يشعرون بتقلّب أهوائه ونزواته، ذلك أنّ الأمير لم يكن بحاجة إلى العمل من خلال طبقة موظّفين، بما يترافق مع حضورها عادةً من معايير تؤدّي إلى تأخير إصدار الأحكام أو تصحيح فحواها وتدقيقه. وهكذا نجد أمامنا صورة من الاستبداد العاري؛ لا استبداد الملك المطلق ذي المكانة العالية اللامبالي بحكم منصبه الموروث والمضمون، الذي تنحصر اعتباطيّة أحكامه على الرجال ذوي المراتب الدنيا؛ وإنما نتحدّث عن تدخّل شخصي من رجل تعتمد قوّته على الطاعة الدائمة لكلمته والذي لم يكن يختلف في موقعه الاجتماعي، على الرغم من سلطته الهائلة المباشرة، عن أيّ قائد عسكري آخر. بل إنّ السلاطين الكبار أيضاً، الذين كانوا يحكمون عدّة مقاطعات وولايات بوساطة القانون العسكري (وتحديداً لأنّهم كانوا بمعزل نسبيّاً عن أيّ رأي عام موحّد ومتجانس)، كانوا كثيراً ما ينتهجون أحكاماً تعسّفية مفرطة، تتراوح بين العظمة في لحظات كرمهم وانبساطهم إلى اللاإنسانيّة في لحظات غضبهم أو خوفهم.

من ناحية أخرى، بحكم هذه المسافة عن الأمير، فإنّه لو لم يتكفّل (من الإيرادات العائدة عليه) بإرسال قوّاته لفرض الطاعة المستمرّة فلن يكون ثمّة حكومة قائمة بالمعنى الفعليّ على الإطلاق. كان ذلك نوعاً من الفوضى الأناركيّة؛ أو، إذا توخّينا الدقّة، فإنّه كان شكلاً من حكم الوحدات المحليّة لنفسها، من قِبل قائد معترف به من القرية أو من القبائل؛ أما خارج حدود القرية أو أماكن وجود القبائل، فإنّ الفرد يكون بمفرده.

ولكنّ الفوضى وصلت أيضاً إلى المناطق العليا الخاضعة للحاميات العسكريّة على نحوٍ دوريّ من خلال المعارك؛ إذ لم تكن المعارك تهدأ بين الحكومات العسكريّة. فقد كان السلطان الأكبر يحاول أن يمارس سلطته على أمراء المدن في نطاقه. ولكنّ هذه السلطة كانت تعني بالأساس، في العديد من الحالات، حصوله على حصّة من الإيرادات، على الرغم من أنّها كانت تسمح بالتدخّل بطرق مختلفة بخاصّة في القيام بتعيينات مربحة ومفيدة للسلطان؛ أي في الغالب تعيين قائد عسكري للحامية بدلاً من آخر. كان على السلطان، في سبيل الحفاظ على سلطته، أن يُظهر قوّته على نحوٍ متكرّر. فمع كلّ بادرة ضعف، كان أحد الأمراء يتأهّب للتمرّد، أي يتوقّف ببساطة عن إرسال الإيرادات ويجرّب حظّه في مواجهة غضب السلطان. وكان السلطان عادةً ما يُرسل جيشاً ضخماً لهزيمة الأمير وإجهاض تمرّده. ولكن، قد يتمكّن الأمير مع شيء من الحظّ من الصمود في مواجهة السلطان القوّي إلى أن يجد السلطان نفسه مشتّتاً بسبب تمرّد جديد، فيُضطر إلى عقد مساومةٍ ما معه؛ أو إلى أن يأخذه الموت (وقد يظهر بأنّ وارثه أضعف). بالطبع، كان موت الحاكم بمثابة شارة انطلاق، لا لنشوب الثورات وحركات التمرّد، بل للتنافس على موقع الوارث والخليفة له؛ ذلك أنّ السلطة كانت تنتقل إلى القائد ذي الجيش الأقوى. وبينما كان هذا القائد في الغالب أحد أبناء الحاكم الميّت، فإنّ الأبناء المختلفين قد يحظون بدعم فصائل مختلفة، والذين يجب أن يخوضوا عادةً قتالاً لحسم المسألة. أخيراً، كان أيّ حاكم يحظى بدرجة معيّنة من السلطة يشعر بأنّ توسيع نطاق سلطته ـ والثروة التي تأتي مع السلطة ـ هو اختبار لبراعته العسكريّة؛ بل واختبار لرجولته. قد يحاول السلطان العظيم أن يحتلّ مناطق خاضعة للسلاطين المجاورين، أو مناطق خاضعة للأمراء إن كان هؤلاء الأمراء موالين لسلطان ضعيف أو لم يكونوا موالين لأحد.

ولعلّ العامل الأكثر أهميّة في إطلاق الحملات العسكريّة من غرور الحاكم أو جشعه، هو طبيعة اقتصاد الحياة العسكريّة. فعلى الحاكم أن يحتفظ بأكبر عدد ممكن من القوّات؛ وقد كان بإمكانه أن يحظى بثروة أكبر من إيرادات الأراضي المعتادة إذا ما سمح لجنوده بزيادة دخلهم عبر السماح لهم بالنهب والغنيمة. فالحاكم الذي يوفّر فرصة أكبر للحصول على الغنائم كان يجتذب جنوداً أكثر، حتّى من بين صفوف منافسيه. بناء على ذلك، فإنّ المعارك التافهة التي يشنّها الأمير كانت تجلب الفوضى وانعدام السلطة، لا إلى أرض المعركة وحسب، بل إلى جميع الأرياف والبلدات المحيطة أيضاً؛ فكلّ ما يُصادف الجنود في طريقهم كان غنيمة مشروعة للنهب، وكلّ ما هو قائم في أراضي الأمير المنافس كان متاحاً للنهب، بل وعرضة للتدمير بعد تحصيل جميع المتاع والسلع التي يُمكن نقلها؛ وهذا التدمير يهدف إلى إضعاف موارد المنافسين (أو ربّما ينبع من انحراف العاطفة الإنسانيّة التي تريد معاقبة أتباع الأمير المنافس لأنّهم لم يخونوا مدينتهم ولم ينحازوا إلى صفّ الغزاة). هكذا كانت الحروب تجرّ معها النهب والحرائق: وهذه الحالة من الفوضى وانعدام السلطة كانت أشدّ خطورة ـ وإن كانت مؤقّتة ـ من الفوضى التي تنجم عن بعد المسافة بين منطقةٍ ما وبلاط الحاكم.

كان مدّاحو بعض الحكام يتباهون بأنّ امرأة عجوزاً قد تركت صرّة من الذهب في طريق ناءٍ في عهد الحاكم، ثمّ عادت إليها في اليوم التالي فوجدتها سالمةً كما هي. ثمّة مبالغة واضحة في مثل هذه المزاعم؛ ولكنّ الأمير القاسي واليقظ كان قادراً على تحقيق مثل هذه الآمال في نطاق سلطته المباشرة جزئيّاً. فإذا أرسل الأمير جماعة من العسكر الأقوياء وغير القابلين للرشوة لمواجهة أي مجموعة من قطّاع الطرق أو اللصوص الذين تمّ الإبلاغ عنهم، فإنّ المصدر الرئيس للخطر سيزول. في بعض مناطق المسلمين، كانت القرية المجاورة الأقرب مسؤولة بشكل جماعيّ عن أيّ خسارة قد تلحق بالمسافرين وعابري السبيل في المناطق المجاورة لقريتهم؛ ذلك أنّ بإمكان أهل القرى أن يتصرّفوا ـ أو يُبلغوا الحاكم ـ تجاه سلوك أيّ من الأفراد المحليين (المعروفين عندهم بطبيعة الحال) غير الملتزمين بالقواعد والقوانين. يعتمد ذلك بالطبع على مدى قوّة الأمير، ومدى غيرته على سمعته، وعلى مدى انضباط قواته وسيطرته عليهم، ومدى قدرته على نشر

هؤلاء الجنود بنفس الكفاءة والانتباه الدقيق المتوقّع من الشرطة. فقد كان من السهل أن يصبح هؤلاء الجنود، الذين تمّ شراؤهم كعبيد أو تمّ تعيينهم من المغامرين، من منتهكي الحرمات والمتعدّين على الناس إذا كانت قبضة الأمير ضعيفة عليهم؛ ذلك أنّ الأمير كان معتمداً على ولاء قوّاته ليُحافظ على منصبه.

حيثما ظهر الاستبداد العسكري، كان من المرجّح أن يظهر معه نهج من الوحشيّة والقسوة. كان بلاط الحكام العسكريين الصغار بحاجة إلى إنفاذ العقوبات الفجائيّة وإظهار الأحكام التعسّفيّة على نحو متعمّد من قِبل الحاكم، مثلما كان يفعل الملوك العظام (الذين كان الحكّام يُحاولون التشبّه بهم). قد يُضطر الحكّام الصغارِ إلى ضبط أنفسهم لأنّ الحاكم كان مرتبطاً على نحوٍ شخصيّ بجنوده، ولكنّه كان يُعوّض عن هذا الانضباط بالتعسّف المفرط في الحكم على رعاياه بالعموم، إذ لا توجد سلطة أعلى لتردعه. كان القانون العسكري يُصدر الحكم بالموت لأدنى جريمة، وكان الحكم بالغالب يُنفّذ فوراً، من دون ترك فرصة لغضب الحاكم كي يهدأ، ومن دون ترك الفرصة لظهور أدلّة جديدة. (عادة ما كان السلطان الكبير يحتفظ بحقّ الحكم النهائي لنفسه، مثل الحكم بالإعدام، ليضبط الأمراء الخاضعين له). إضافة إلى مساوئ الإعدامات الفجائيّة، انتشرت ممارسات التعذيب. كان التعذيب يُمارس كنوع من العقوبة أو لاستخراج المعلومات من المسؤولين أو الشهود، وقد يأخذ التعذيب أشكالاً احترافيّة ومبتكرة في كلتا الحالتين. لقد كان من الممكن دوماً أن يموت الرجل تحت التعذيب أو يتعرّض إلى عاهة دائمة.

ظلّ أهل الشريعة يُعارضون مثل هذه الأفعال، وكانت معارضتهم تعكس تطلّعات الإسلام الإنسانيّة، كما تعكس ـ على نحوٍ أكثر صلابة ـ حسّ الكرامة لدى المجموعات المختلفة الأكثر استقلالاً، بخاصّة رجال القبائل العرب والترك، الذين كانوا يُشاركون على نحوٍ دوريّ في دوائر العاملين في السلطة. ولكن، لم يكن ثمّة قاعدة عمليّة قويّة تفرض تطبيق رؤيتهم هذه على شكل احترام لجميع المسلمين. لقد كان ثمة أساسان عمليّان يكبحان الوحشيّة ويقلّلان منها في المجتمع الزراعاتي، ولم يكن أيّ منهما يحظى بدعم كبير من الشريعة.

داخل أي طبقة مُحدّدة بوضوح، كان احترام الكرامة الشخصيّة يتمّ على أساس التبادليّة؛ فحيث إنّ طبقةً من سكان المدينة قد جاءت من مجتمع أكثر بساطة وتجانساً، فإنّ معايير تلك الحياة البسيطة قد حافظت على نفسها لبعض الوقت بين أبناء هذه الطبقة (وهكذا كان مستوى الاحترام المتبادل بين الأشخاص في المناطق المدينيّة الجديدة أكثر منه في المواقع القديمة من الحياة المدينيّة). وبالمثل، حمل أعضاء بعض الأرستقراطيّات الجديدة معهم إلى حياة المدينة، على ما فيها من تعقّد وغفليّة، قدراً كبيراً من الاحترام لبعضهم البعض، وكانوا يحترمون مكانة بعضهم حتّى عندما يتقاتلون فيما بينهم بعنف. يُمثّل ذلك تمظهراً لظاهرةٍ أعم: فعبر المجتمع ذي المستوى الزراعاتي، حتّى عندما كانت السوابق القبليّة غائبة، كان من المعتاد أن يتمّ كبح الوحشيّة وضبطها ضمن أيّ طبقة اجتماعيّة معيّنة ـ بين أعضاء النقابات في المدن مثلاً أو بين الفلاحين ـ من خلال الأعراف التي يتمّ الحفاظ عليها بعناية. (وقد ساهمت العديد من هذه الاعتبارات من دون شك في حالة الاحترام المتبادل بين المواطنين في أثينا القديمة على سبيل المثال). غير أنّ الشريعة بالطبع لم تشجّع على مثل هذه النزعات الانغلاقيّة المنحصرة.

ولكن، بين الطبقات المتغايرة ـ بين السادة والخدم، بين الأثرياء والمتسوّلين، بين ملّاك الأراضي والفلاحين الذين يعملون بالمُزارَعة ـ لم يكن هذا التضامن قائماً. في هذه العلاقات، كان يتمّ تخفيف الوحشيّة الشخصيّة وتلطيفها ـ في جميع نواحي المجتمع الزراعاتي تقريباً ـ إما عبر شعور النبلاء بالالتزام تجاه من هم أعلى منهم، وإما نتيجةً لتضامن الطبقة الأدنى منهم. نادراً ما كان بإمكان القانون العام واللاشخصي ـ ربما باستثناء وحيد في ذلك العصر، وهو الصين ـ أن يصل إلى مستوى التطبيق الشامل والفوري، بحيث يتأتّى له أن يسيطر على جميع العلاقات بين الطبقات العليا والدنيا، وأن ينزع الوحشيّة ليُتيح للناس رفاهيّة الشعور بالصدمة مما بقي.

كما هي الحال في أمكنة أخرى، كانت القيود الأقلّ رسميّةً، التي تنطبق مباشرةً على العلاقات بين الطبقات، هي المؤثّرة والفاعلة في الحياة العاديّة في الحاضرة الإسلامية. كان بإمكان السكان أن يفرضوا على السلطة الاعتراف بشعورهم من خلال أعمال الشغب والاحتجاج، المكلفة للطبقات

المـلّاكَة. وقد كان التجار يتمتّعون بسلاح احتجاجي قوي في مواجهة أيّ شطط، سواء أكان عبر فرض ضرائب أميريّة جديدة أم عبر إساءة التعامل مع أحد التجار: فقد كان بإمكانهم إغلاق محلّاتهم التجاريّة بشكل جماعي، متسببين بتوقّف حياة المدينة وانقطاع التزويد بالمؤن للجنود. ولم يكن الحاكم قادراً على الردّ بقوّة على مثل هذا الشكل الاحتجاجي إلا إذا كان حاكماً قويّاً للغاية. (في العديد من المراحل التاريخيّة، كان التجّار يُمثّلون الاستثناء العمليّ من التدخّل التعسّفي للحكام). ولكن، مرّة أخرى، لم يسهم مذهب المساواة الذي تؤيّده في دعم النبلاء من ذوي الامتيازات ولا في دعم المقاومة المنظّمة للرعيّة.

ولكن في البلاط العسكري، حتّى لو كان صغيراً، لم يكن التضامن الذي يضمن احترام الشخص ضمن طبقته ولا الضغوط التي تضبط العلاقة بين الطبقات أمراً يُمكن الاعتماد عليه؛ فهناك، لم تكن الوحشيّة الشخصيّة تعرف حدوداً إلا تلك الحدود التي يفرضها الملك طوعاً. فما لم يجرّ أتباعه معه في ثورة يائسة شاءها هواه، فإنّ الأمير يُمكن أن يُعبّر عن غضبه أو انتقامه بأشنع الطرائق اللاإنسانيّة التي يُمكن للخيال أن يتصوّرها: كان تارةً يربط الرجل إلى عمود ويشعل فيه النار إلى أن يهلك، وتارةً أخرى يُحيط الرجل ببناء مرّبع من الطوب المحكم إلى أن يختنق، وتارة أخرى قد يسلخ جلد الرجل وهو حيّ. لم يكن ثمّة ما يُقيّد اعتباطيّة هذه الأحكام إلا اضطرار الحاكم، في حالة رغبته في إنزال العقاب بأحد كبار المسؤولين، إلى أن يقبض عليه على حين غرّة كي لا يتسنّى له جمع أتباعه في تمرّد على الحاكم. في العديد من قصور حكّام المسلمين، وبخاصّة عند الحكّام الأقوياء، وربما بدرجة أكبر من أيّ مكان آخر في المناطق ما قبل الحديثة، كانت هذه العقوبات شائعة.

مع انهيار دولة الخلافة كإمبراطوريّة، طفت على السطح مشاكل الحكم العسكري، التي كانت كامنة ومضبوطة في ظلّ فعاليّة البيروقراطيّة. كان بعض الحكّام البويهيين، الذين بدؤوا كقادة عسكريين، قد أظهروا، منذ ذلك الوقت، درجة متدنيّة من الكفاءة في دعم الجهاز البيروقراطي الذي بقي في مناطقهم، بحيث أصبحوا مرتهنين لرغبات قوّاتهم العسكريّة. إنّ جميع العمليّات الجدّية لتشكيل الدولة في تلك المرحلة تُمثّل محاولات متفاوتة

النجاح، لتجاوز استبداديّة الحكم العسكري المحلّي وفوضى الفجوات. ولكن، مع نهاية هذه المرحلة، أصبح هذا المسعى أكثر صعوبةً في المناطق المركزيّة. فمع فقدان بنية الدولة الإمبراطوريّة، أصبحت استعادتها أمراً من الصعوبة بمكان؛ ذلك أنّ ظروف الحكم العسكري كانت قادرة على إعادة إنتاج نفسها ما دامت قادرة على تحقيق المتطّلبات السياسيّة الأساسيّة للمجتمع. تعاظمت آمال السكان بصعود حكم ملكيّ مطلق قويّ يُمكنه أن يُلجم هذا الاستبداد الدنيء، بعد أن ثبت بأنّ أشكال السلطة الأقلّ عظمةً وشموليّة منه غير فاعلة. وكبديلٍ عن ذلك، توّجهت عقول قليلي الصبر إلى الآمال المهدويّة، التي شاعت بدرجة أكبر من ذي قبل في المرحلة الوسيطة المتأخّرة.

ج. الحياة اليوميّة

أرجو أن أكون قد وُفّقت في إيضاح الظروف البيئيّة والطبيعيّة والثقافيّة الأساسيّة، التي أدّت بتراكمها إلى ذلك التوازن غير العاديّ بين المصالح الزراعيّة والتجاريّة في الثقافة الإيرانيّة ـ الساميّة ما قبل الحديثة؛ وأتمنى أنني قد تمكّنت من إظهار كيف أنّ هذا التوازن قد تجسّد في المراحل الوسيطة في نظام الأعيان والأمراء للسلطة الاجتماعيّة وما يستلزمه ذلك النظام من عسكرة للحكومات. علينا الآن أن نركّز على كيفيّة عمل هذا النظام في الحياة اليوميّة في المدن. إنّ قوّة هذا النظام وضعفه يظهران في أنماط الاستثمار الاقتصادي المرتبط بهذا النظام والموصول به. مع الأسف، فإننا لا نعرف إلا القليل عن الاقتصاد الإنتاجي في تلك المرحلة، غير أنّ ثمّة إشارات كافية تُساعدنا في بناء صورة عامّة مؤقّتة الصلاحيّة.

التجارة العالميّة والاستثمار الاقتصادي

عندما توقّف الاقتصاد الزراعي عن النموّ والتوسّع في المنطقة القاحلة، وعندما انهارت بيروقراطيّة الدولة المركزيّة وتعسكرت السلطة السياسيّة، تأكّدت النزوعات القديمة والراسخة في أنماط الاستثمار على نحوٍ كبير. يُمكننا أن نُميّز بين ثلاثة أنواع من الاستثمار الاقتصادي في العصر الزراعي. فقد كان بإمكان من يريدون الحصول على مورد مالي إضافي عما اكتسبوه أن

يستثمروا في الأرض أو في التجارة أو في الصناعة. فبحكم التحرّر من البُنى التي تُحدّد مصير المرء تبعاً لطبقته أو أصله، كانت الاستثمارات تتوجّه إلى حيثما يُعتقد بأنّ المردود سيكون أكبر؛ ولكنّ ذات الافتقار لهذه البنية، التي استدعت سيادة الحكم العسكري أصلاً، قد وضع حدوداً وقيوداً على الاستثمار.

كان حجم الاستثمار في الأرض من قِبل غير الأمراء مُقيّداً على نحو مباشر بنظام الإقطاع (ولكنّه لم يكن مستبعداً بالكلّية). فكان من يريد الاستثمار في الأرض يميل إلى الاقتصار، عمداً، على تلقّي العائدات التي تنتجها الزراعة كما هي؛ أي إنّ «الاستثمار» كان ببساطة شراءً لحقوق الإيرادات، ولم يكن استثماراً للأموال في الأرض لجعلها أكثر إنتاجيّة. كانت الشريعة وسياسة الدولة تشجّعان على استعمال رأس المال لفلاحة الأراضي البور، أي التي لم تكن مستغلّة. كما أن بعض الاستثمارات الأكثر إنتاجيّة قد ظلّت عادةً في يد مُلّاك الأراضي المعتادين، على الأقل على شكل تخزين البذور وصيانة أعمال الريّ. لقد اجتمعت العديد من الاعتبارات للحفاظ على الاستثمارات المنتجة في الأرض في حدّها الأدنى. فقد كان نظام الإقطاع، كما لاحظنا سابقاً، يميل إلى تثبيط مثل هذه الاستثمارات في الأراضي المُقطعة، وبخاصّة حينما تكون الخزينة قويّة بما يكفي لجعل المُقطَعين غير واثقين من بقاء الأراضي المُقطَعة في حوزتهم. ولكنّ حالة عدم اليقين التي أنتجها نظام الإقطاع، حتّى بين مُلاك الأراضي العاديين، قد جعلت العديد من الأراضي تصبح آمنة كأوقاف، وهو ما ساهم في مزيد من تثبيط الاستثمار. وبينما حافظت أوقاف العائلات على نفسها، بدأت الأوقاف التي تُديرها مؤسسات لاشخصيّة، كالمساجد والمستشفيات، بالتدهور والتراجع بسبب افتقارها إلى شخص يمتلك مصلحة شخصيّة في الأرض ويتحمل مسؤوليّتها، ليُعيد استثمار نتاج الأرض في صيانتها.

كان الاستثمار في الصناعة محدوداً أيضاً على نحوٍ غير مباشر؛ إذ لم يكن الاستثمار في التصنيع على نطاق واسع منتشراً حتّى في قمّة ازدهار حقبة الخلافة العليا في المنطقة ما بين النيل وجيحون. وكما لاحظنا سابقاً، كان الحرفيّون يُفضّلون العمل بشكل منفرد أو على شكل شراكات صغيرة، بحجم استثمارات محدود في كلا الاتجاهين، وهو ما يعني محدوديّةً في الفرص

للاستثمارات المتخصّصة. وقد ترسّخت هذه المحدوديّة على نحوٍ آكد في المراحل الوسيطة.

غير أنّ المنطقة بالطبع لم تكن قادرةً على التخلّي عن المشاريع التجاريّة، ومن المرجّح بأنّ بعض هذه المشاريع قد استمرّ على نطاق واسع بدرجة جيّدة. كانت بعض أجزاء المرتفعات الإيرانيّة، بخاصّة في الشمال، غنيّة بدرجةٍ كبيرة بالفحم والحديد وغير ذلك من المعادن؛ بل إنّ المرتفعات الشماليّة في الهلال الخصيب وسوريا كانت تحوي مخزوناً جيّداً منها بالحجم المطلوب في الأزمنة الزراعيّة. كان الحديد الدمشقيّ مشهوراً بجودته. علاوة على ذلك، كان ثمّة درجة من الابتكار التكنولوجي، وهو ما يفترض مسبقاً درجةً من الاستثمار الجديد. يُمكننا ملاحظة مجموعة من الصناعات الجديدة، مثل تكرير السكّر، وصناعة الورق، وصناعات الخزف، التي أصبحت أكثر أهميّة في حقبة الخلافة العليا. غير أنّ ما نعرفه عن مثل هذه التطوّرات في المراحل الوسيطة أقلّ. ولكن يبدو بأنّ طواحين الهواء، على سبيل المثال، قد انتقلت غرباً داخل منطقة النيل إلى جيحون خلال تلك الفترة. بالطبع، كان ثمّة صعود ونموّ للصناعات المرتبطة بالبارود خلال تلك المرحلة، كما يبدو واضحاً بأنّ تقنيات تقطير النفط قد بدأت تظهر، إضافة إلى آليات عمل الساعات الدقيقة (وغالباً ما كان ذلك لغايات العرض). (في بعض هذه الحالات، يفترض بعض الكتّاب أنّه لمّا كانت بعض هذه الابتكارات قد ظهرت في أوروبا الغربيّة قبل عدّة سنوات من ظهورها فيما بين النيل وجيحون، فإنّ ذلك يعني أنّها جاءت من المنطقة التي ظهرت فيها أوّلاً إلى المنطقة التي ظهرت فيها بعد ذلك [أي من أوروبا إلى ما بين النيل وجيحون]، وهو ما يفترض بأنّ المسلمين كانوا سريعين في تبنّي الابتكارات الأجنبيّة؛ وهذا ممكن بالطبع، ولكن في جميع الحالات، ثمّة دلائل كثيرة تُشير إلى أنّ ثمة سلسلة متتالية من الابتكارات، من الأوّلية البدائيّة إلى المتطوّرة المعقّدة، كانت مستمرة ومتصلة في الحاضرة الإسلامية؛ كما أن افتقارنا إلى الوثائق المناسبة عن الحاضرة الإسلامية يجب أن يجعلنا حذرين من افتراض أسبقيّة أوروبيّة مؤقّتة في هذا السياق).

ولكنّ ثمّة مؤشّرات على أنّ الصناعة كانت تواجه الكثير من العوائق؛ فالعديد من البضائع المُصنّعة كانت تستورد من أوروبا ومن الهند، بما في

ذلك بعض الأدوات الشائعة البسيطة المصنوعة من المعادن؛ وكذلك من الصين. (ربما كان الاستيراد في المناطق المركزيّة أقلّ من الاستيراد من المناطق النائية؛ فحين نسمع بأنّ خردة النحاس كانت تجمع في اليمن ثمّ تُرسل إلى كيرلا في الهند لإعادة تصنيعها علينا أن نتذكّر بأنّ اليمن كانت أقرب تجاريّاً إلى كيرلا من قربها من سوريا أو خراسان). ولعلّ سمعة الحرفيين الهنود والصينيين، بل وحتّى الأوروبيين، في المنطقة ما بين النيل وجيحون، كانت مبرّرةً على أساس اقتصادي. من الممكن بأنّ تكون الظروف السياسيّة المواتية للتجار من أصحاب الاستثمارات القابلة للنقل، بل والمشجّعة لهم، في المنطقة القاحلة، هي ذاتها الظروف المعوِّقة للاستثمار الصناعي. إذ نسمع مراراً عن عائلات تجاريّة اضطرت للخضوع لأوامر الحكام العسكريين المطالبة بأموالهم، مما أفسد تجارتهم (وقد يحدث ذلك أيضاً في المناطق الأكثر استقراراً سياسيّاً في نصف الكرة الأرضي). ولكن مثل هذا الابتزاز القصير النظر كان أسهلِ بحقّ المُصنّعين مقارنة بالتجار؛ ذلك أنّ المُصنّعين لا يستطيعون إخفاء أصولهم أو نقلها.

كما رأينا سابقاً، كانت الدولة تتولّى تصنيع مجموعة من المصنوعات الجيّدة في بعض الأمكنة؛ مثل عمليات سكّ العملة والصناعات العسكريّة، إضافة إلى تصنيع الملابس الراقية التي يتطلّب عملها عدّة مواد أوّلية، يصعب على الحرفيّ وحده أن يجدها أو يجمعها، هذا إضافةً إلى جملة أخرى من أدوات الترف والأبّهة. لم يُؤدِّ ذلك إلى رواج الابتكارات البعيدة النظر، باستثناء بعض الأمور كالأساليب الفنيّة الجديدة، التي كان البلاط يُثمّنها ويُكافئ عليها فوراً. ولكنّ تقدّم الاستثمارات الصناعيّة الشخصيّة وتوسّعها كان يتطلّب وجود سوق كبير ويتطلّب أماناً على الثروة. ولكنّ وجود سوق كبير متاخم لأماكن التصنيع كان أمراً صعباً في المنطقة القاحلة، إلا في العواصم التي يُمكن للإمبراطوريّات الزراعيّة الكبرى أن تركّز الثروة فيها. كما أن الأمان على الممتلكات الحضريّة قد تراجع بوضوح مع صعود الحكم العسكري، وإن كان ذلك لا يُقارن بحالة انعدام اليقين في الممتلكات في القرى الخاضعة لجامعي الإيرادات. حتّى بعيداً عن طمع الجنود، كان التدمير المتكرّر لممتلكات المدن، إما عبر الحرب وإمّا عبر نقل الحرفيين المهرة من قِبل الغزاة، بمثابة تعطيل مستمرّ لنموّ أيّ تقليد تمّ تأسيسه. إذاً،

لم يكن الاستثمار الصناعي هو الشكل المفضّل في المنطقة القاحلة الوسطى؛ كما أن ما نجم عن ذلك من تركيز على الاستثمار التجاري لم يدعم الظروف المدنيّة التي يعتمد عليها الاستثمار الصناعي، مثلما قد توحي لنا أنماط أعداد السكان في المنطقة القاحلة. من المحتمل أنه بسبب الافتقار إلى قاعدة مناسبة للمهارات الصناعيّة والأدوات المتخصّصة، لم يكن المسلمون الذين يعرفون الطباعة ـ كما تطوّرت في الصين ويُقدّرون فوائدها ـ قادرين على تقديمها إلى الحاضرة الإسلامية إلا بطرق ثانويّة للغاية (مثل طباعة البطاقات وأوراق اللعب).

مع محدوديّة التنوّع في الاستثمار في الزراعة والصناعة، باتت استثمارات أهل المدن المقتدرين تنحو أكثر وأكثر باتجاه التجارة، على الأقل إلى أن تترسّخ العائلة ماليّاً ليصبح بمقدورها أن تخاطر للحصول على حصّة من إيرادات الأراضي. كانت التجارة المحلّية في المناطق المتاخمة للمدن وبين المدينة وجيرانها أمراً أساسيّاً. وكما لاحظنا سابقاً، فإنّ القرى بين النيل وجيحون كانت على الأرجح أقلّ اكتفاءً من نظيراتها في الهند أو في معظم أجزاء أوروبا. كانت تجارة الحبوب تدرّ ثروة طائلة. ولكن، إذا أردنا أن نحكم بناء على الانطباعات الأدبيّة، فإنّ التجارة التي كانت تُنعم على صاحبها بالثروة والجاه هي التجارة بين بلدٍ وآخر، وكذلك التجارة الطويلة عبر مناطق المعمورة. كانت التجارة مقسّمة إلى نوعين: تجارة السلع الأساسيّة، تجارة الجملة؛ والنوع الثاني هو التجارة بسلع الرفاه والترف، التي يُمكن للكميات القليلة منها أن تدرّ دخلاً كبيراً. كانت النصائح المتّبعة في التجارة غالباً ما توصي التاجر بالالتزام بتجارة السلع الأساسيّة كالحبوب، بوصفها أكثر أماناً من التجارة في سلع الرفاه؛ إذ إنّ الأخيرة قد تجذب انتباه اللصوص أو الحاكم. كانت السلع الأساسيّة تُنقل على طرق طويلة جداً بحسب الحاجة، بخاصّة إذا ما تسبّب ضعف محصول العام في ارتفاع الأسعار بما يُغري المُورّدين. ولكنّ تجار سلع الرفاه كانوا هم أصحاب السمعة المُغرية والجذّابة (وكلّما طالت المسافات التي تصل التجارة بينها، ازداد اقتصار هذه التجارة على سلع الرفاه). إذاً، فقد أصبحت البنية الاجتماعيّة المحلّية داخل المدينة، التي يؤدي فيها التجار الأثرياء دوراً كبيراً، أكثر ارتباطاً بالتجارة البعيدة مع تقدّم المراحل

الوسيطة، إلا في المناطق التي تعارض فيها الظروف المحلّية ذلك.

كانت مرافق طرق التجارة الطويلة بالأساس هي نفسها على طول المنطقة الإيرانيّة - الحوض بحر أبيض متوسّطيّة. وقد بقيت هذه المرافق ما بين النيل وجيحون متطوّرة على نحوٍ جيّد طوال المراحل الوسيطة، وإن لم تكن على الدرجة ذاتها من العظمة التي كانت عليها إبان حقبة دولة الخلافة العليا. تحدثنا سابقاً عن الخدمات البريديّة الخاصّة التي سهّلت عمليات التواصل على طول طرق التجارة. كما تحدّثنا أيضاً عن الأشكال البنكيّة في حقبة الخلافة العليا، التي تمّ تنظيمها على الأرجح لغايات التجارة، لا لغايات الاستثمار في الصناعة؛ وقد سهّل ذلك إمكانيّة نقل الأموال إلى مسافات بعيدة بدرجة أكبر من سهولة توفّر قروض محليّة طويلة الأجل لغايات الاستثمار. في الهند، على الأقل، رتب أصحاب المشاريع الماليّة أشكالاً من التأمين المالي في مواجهة المخاطر التجاريّة؛ وربما يكون ذلك قد حصل أيضاً بين النيل وجيحون. فالتنظيم المعتمد على قوافل الإبل كان محترفاً وفعالاً بالعموم حتى في ظلّ الفوضى العسكريّة، ولكن ليس دوماً.

يُمكننا أن نتجاهل صيانة الطرق الرئيسة، التي كانت تتم بالحدّ الأدنى. فقد كانت الطرق الرئيسة في المراحل المبكّرة تخدم هدفين اثنين، كلاهما إلى حدٍّ كبير ذو طبيعة عسكريّة؛ فقد كانت هذه الطرق تؤمّن احتياجات جنود المشاة، خاصّة عندما أثبت جنود المشاة المنضبطون بأنّهم قوّة حاسمة في مواجهة الفرسان غير المزوّدين بالركائب المدلّاة من السروج. في تلك الحقبة، كانت الإمبراطوريّات الزراعيّة القويّة، كالفرس الأخمينيين والرومان، بحاجة إلى نقل جنود مشاتهم على مسافات طويلة وبسرعة. والأهم من ذلك هو أنّ الطرق الرئيسة السريعة كانت تخدم احتياجات العربات ذات العجلات، التي تحتاج إلى سطح مستوٍ لتتحرّك بسرعة في المسافات الطويلة. كانت نفس الإمبراطوريات تنقل مؤن جنودها على العجلات؛ كما أن تجارة الأراضي المدنيّة كانت تُنقل على مثل هذه العربات. ولكن، مع تفوّق الفرسان المُجهّزين منذ الأزمنة البارثيّة الأرشكيونيّة وصاعداً، لم تعد سرعة جنود المشاة أمراً حاسماً. وبعد ذلك سرعان ما تمّ استبدال العربات ذات العجلات حتّى في نقل التجارة الطويلة بين الأراضي بين النيل وجيحون.

تمّت الاستعاضة عن هذه العربات بالإبل والجمال لمعظم الأغراض في أراضي العرب (الأراضي المنخفضة حول البحر الأبيض المتوسّط وفي الجزيرة العربيّة نفسها)؛ كما تمّ استبدال العربات في مناطق أخرى في المنطقة القاحلة، في إيران على سبيل المثال، في التجارة البعيدة؛ فقد أثبتت الإبل بأنّها تتفوّق على جميع أشكال التنقّل الوعرة الأخرى في البرّ. بناء على ذلك، تمّ التخلّي عن الطرق الرئيسة المتينة، التي أسستها وحافظت عليها الإمبراطوريات السابقة، وحلّت محلّها طرق غير نظاميّة؛ ذلك أنّ النقل التجاري، بل والنقل العسكري، لم يعد بحاجة إلى ذلك النوع من الطرق السريعة التي تحتاج إلى صيانة دائمة؛ ومن ثمّ فلم تعد ثمّة حاجة إلى النفقات الباهظة اللازمة لصيانتها. (إذاً، لم يكن تراجع الطرق السريعة الرئيسة، كما يتصوّر البعض، نتيجةً للإهمال، بل نتيجة لِمَا يجب أن نعتبره من منظور الحساب الاقتصادي تقدّماً تقنياً)(١٩). كان ثمّة حاجة في زمن النقل على الإبل إلى توفّر نُزُل للضيافة في كلّ محطّة من محطّات الرحلة، ليتمّ التزوّد بالماء فيها والحفاظ على البضائع آمنة أثناء الليل. كانت هذه النُّزل مُقامة على طول الطرق الرئيسة، وكانت إحدى أهمّ الأبنية التي تُقام في كلّ بلدة هي **الكاروانسراي** [بالفارسيّة، أي الخانات، جمع خان]، حيث يجد التجار جميع المرافق والخدمات التي يحتاجونها.

باستثناء عالم التجارة، الذي حافظ على مكانته الاجتماعيّة المهمّة، ظل النمط الكلّي للاقتصاد نمطاً من الكفاف المحلّي في الأرياف وبين الأفراد الحرفيين في المدن والبلدات. على رأس هذا النمط يأتي استخراج الإيرادات من المزارعين لمنفعة الطبقة العليا التي تزداد عسكرة، هي وأتباعها

(١٩) ثمّة إقرار جزئي بذلك في دراسة جاستون ويت وفاديم إيليسيف وفيليب وولف «تطوّر التقنيات في العالم الإسلامي في العصور الوسطى»؛ وهي دراسة استقصائيّة مقنعة حول التقنيات الزراعيّة والحضريّة والماليّة والعسكريّة وتقنيات النقل والصناعة في أراضي العرب (على الرغم من أنّ عنوانها أوسع من ذلك). على أنّ الدراسة لا تُظهر إدراكاً جيّداً للتطوّر ويشوبها نقص كبير في فهم التعقيدات، وهو ما يُؤدّي إلى إساءة تفسير كبيرة. فنقطة المقارنة الرئيسة في الدراسة هي الغرب الحديث، فالكتّاب يُعبّرون عن دهشةٍ شمال غرب أوروبيّة ساذجة من أنّ المحراث ذا القالب الواسع، الذي صُمّم لحرث الأراضي الشماليّة الثقيلة، لم يكن مستعملاً في سوريا. انظر:

Gaston Wiet, Vadime Elisséeff, et Philippe Wolff, "L'Evolution des techniques dans le monde musulman au moyen âge," *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 6 (1960-1961), pp. 15-44.

وحاشيتها. مع تقدّم المراحل الوسيطة، أصبحت الزيادة في تعقيد هذا النمط ورقيّه من خلال الاستثمارات الزراعيّة والصناعية الموسّعة أمراً من الصعوبة بمكان، وإن ظلّ دائماً في حدٍّ يحافظ معه على تطوّر كافٍ.

الجنس، والرقيق، ونظام الحريم: ديانة الشرف الذكوري

انعكس نظام الأعيان والأمراء، بل والنزعات الكوزموبوليتانيّة في المنطقة القاحلة الوسطى بعامة، على الحياة الشخصيّة للطبقات الأكثر امتيازاً، التي كانت تسهم بدورها في تعزيز الأسس التي قامت عليها السمات المُميِّزة للحياة العامّة. كان ظهور دُور الرقيق (أو «نظام الحريم»)، وهي خَصِيصة لصيقة بالطبقة العليا في العالم الإسلامي، يستلزم ويفترض مجتمعاً يحوي قدراً معقولاً من الحراك الاجتماعيّ واختلاط الطبقات ومن انفتاح وتحوّل خطوط الرعاية بين الأعيان. على خلاف بيوت الطبقات العليا في الغرب أو في الهند الهندوسيّة، التي كانت تعتمد على تراتبيّة اجتماعيّة صارمة، ربما تكون بيوت المسلمين قد حافظت على طابع ثابت بدرجة كبيرة بفعل نظام الرقيق وعادة فصل النساء. من جهتها، أسهمت دُور الرقيق في جعل عمل نظام الأعيان والأمراء فاعلاً بتجنّب صعود المطالب الشخصيّة، التي قد تظهر في بيئة ذات بنية عموميّة أكثر ثباتاً. في قلب هذا النظام، يكمن مفهوم الشرف الذكوري، الذي كان تجسيداً لنظام بيوت الرقيق وذا أهميّة محورية في صعوده.

لعلّ أبرز مستوى أعربت فيه الثقافة الشعبيّة الإيرانيّة ـ الحوض بحر أبيض متوسّطيّة عن وحدتها وتجانسها على نحوٍ صارخ قد تمثّل في مفهوم الشرف الشخصي، وبخاصّة شعور الرجل بمكانته كذكر، وما يعنيه ذلك في المؤسسات الاجتماعيّة المختلفة. علينا أن نبدأ أوّلاً بتوصيف التعبيرات المختلفة عن الشرف الذكوري من ناحية تنطبق على الشعوب المختلفة، وليس على الشعوب التي دخلت في الإسلام فقط؛ ثمّ يُمكننا أن نُميّز الجوانب والخصائص التي أسهمت ظروف الحاضرة الإسلامية وبخاصّة في المراحل الوسيطة في استحضار آثارها، والتي أثّرت بدورها على حياة الثقافة العليا الإسلاماتيّة.

ثمّة نزعة شائعة في العديد من المجتمعات، بموجبها يرى الفرد حياته

الخاصّة على أنّها صراع للحفاظ على شرفه الذكوريّ. وربما يبرز ذلك بدرجة أكبر كلّما قلّت الوسائل الأخرى، عدا الذكورة، التي تضمن المكانة الاجتماعيّة للفرد. ومن المحتمل أنّ الحساسيّة تجاه شرف الرجل بما هو ذكر تتعزّز في المجتمعات التي تتسم فيها المكانة الاجتماعيّة القائمة على الطبقة الاقتصاديّة بالتقلقل والهشاشة. على طول المنطقة الإيرانيّة ـ الحوض بحر أبيض متوسّطية، كان يتمّ التعبير عن الشرف الشخصي للذكر في نمطٍ له سمتان بارزتان: الثأر والعداء بين العائلات والفصائل، والغيرة الجنسيّة الراسخة والشديدة. وبغضّ النظر عن مدى اختلاف صورة الرجل المثالي من طبقة إلى أخرى، فإنّها عادةً ما تتضمّن التوقّع بأنّ الرجل المثالي سيُدافع عن شرفه، بالعنف إن اقتضى الأمر، حين يتعلّق الأمر بإحدى السمتين هاتين.

بل يبدو بأنّ العنف العابر في الشوارع كان سهل الاندلاع في المنطقة الإيرانيّة ـ حوض بحر أبيض متوسّطية إذا ما تلقّى المرء إهانة من شخص آخر، مقارنة مع الهند مثلاً أو مع أوروبا الشماليّة. ولكنّ التأكيد التقليدي على مبدأ الأسبقيّة والأحقية، المُنادي بالانتقام والثأر عند الاعتداء على الشخص أو إهانته، قد أصبح مهيمناً اجتماعيّاً في العديد من المناطق، وتسبّب في انبعاث أنماط العداء والحزازات المتبادلة. وعلى خلاف مبارزات الفروسيّة الأوروبية، لم تكن الحزازات والعداءات قائمة هنا على المطالبة بالاعتراف بمكانة الشخص الهرميّة المحدّدة، كفارس مثلاً، أو كرجل نبيل، وإنّما على المطالبة بالاعتراف بقيمة الشخص وجدارته بوصفه رجلاً والاعتراف كذلك بقوّة مجموعة الرجال المتضامنين معه، الذين سيهبّون من أجله ويفزعون له. لم يكن لهذه الحزازات علاقة أو تأثير بالتطلّع الكوزموبوليتاني؛ فقد كانت أبرز ما تكون بين البدو، حيث كان لهذه الأشكال من الحزازات والعداء المتبادل وظيفة اجتماعيّة لا يُمكن الاستغناء عنها، وكانت تزهر أحياناً في قرى المزارعين المعزولة، التي لا تمتلك خلفيّة تاريخيّة بدويّة (مثل صقلية)، حيث تؤدّي وظيفة اجتماعيّة مشابهة. ولكنّها كانت حاضرة أيضاً في البلدات، بل وفي المدن الكوزموبوليتانيّة؛ وغالباً ما كانت تستعمل قاموساً بدويّاً أو رعويّاً (وهو أمرٌ لقي شيئاً من التشجيع من خلال الاحتفاء الأدبي بالحياة الرعويّة، بخاصّة في الجزيرة العربيّة). في بعض الأحيان كان المعنى الأصلي للحزازات هو النزاعات العشائريّة بين

العائلات أو بين تكتّلات العائلات، وهو ما كان أمراً نموذجيّاً بطبيعة الحال بين البدو المستقرين والفلاحين الذين دمجوا أنفسهم لأسباب عديدة بالبدو المستقرّين. في كثير من الأحيان في المدن، كانت الحزازات تأخذ شكل انقسام بين سكان المدينة (كما رأينا سابقاً) إلى فصيلين يتوارثان العداء، ويتذرّعان بالاختلافات السياسيّة وبخاصّة الدينيّة فيما بينهما، مثل الانقسام الشائع بين الأحناف والشافعيّة.

كان التوقّع المرتبط بالانتقام الذكوري حين يُمارسه أمير أو ملك يُعزّز قبول الرأي العام لأفعال القسوة الوحشيّة للمعاقبة على أدنى خطأ، وهو الأمر الذي كان طابعاً سائداً في البلاط الاستبدادي. أما حين يُمارس ذلك أحد أعيان المدن، فقد كان من شأن ذلك أن يُعزّز النزوع القائم في المدينة للانقسام إلى فصائل عدّة تعوق تشكّل أي تنظيم مشترك. كان «شرف الرجل» أمراً جدّياً يفوق في مفعوله شعوره بمسؤوليّته المدنيّة. في الوقت نفسه، فإنّ هذا «الشرف» كان يُعزّز التماسك الداخلي لقنوات التضامن المختلفة داخل المدن، الفتوّة، أحياء المدينة، روابط الزبائنية للمنضوين تحت رعاية أحد الأعيان النبلاء. بهذه الطرق، كانت روح الثأر الانتقاميّة، بما حظيت به من مكانة اجتماعيّة عالية غير عاديّة في الحياة الإيرانيّة ـ الساميّة، تعزّز النزوعات الاجتماعيّة التي طبعت المراحل الوسيطة.

ولكنّ الأثر الأبلغ كان للغيرة الجنسيّة الممأسسة. فالغيرة الجنسيّة الرسميّة كانت تتجاوز كونها مجرّد تعبير بسيط عن روح الانتقام، فهي تملأ القصص الشعبيّة التي تظهر مثلاً في قصص **ألف ليلة وليلة**. قد يجد المرء في نفسه انطباعاً بأنّ المصدر الأكثر أهميّة لتأكيد الذات لدى الرجل كان سيطرتَه المطلقة على رعاياه من النساء. فـ«شرف» المرأة، وما يرتبط به من «عار»، كان يُشكّل عاملاً أساسيّاً في تحديد شرف رجلها. ولعلّ أخطر ما كان يُهين الرجل، ويُهدّد مكانته وينتقص منها، ويستدعي الانتقام بالتالي، هو انتهاك شرف إحدى نسائه. وقد كانت جميع أشكال الغيرة الجنسيّة مندرجة تحت مبدأ دفاع الرجل عن شرفه الذكوريّ/ الرجولي[٢٠].

(٢٠) Jean G. Péristiany, ed., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966). =

كان نمط الغيرة الجنسيّة الممأسسة معروفاً ومقبولاً في معظم المجتمعات الزراعاتيّة المدينيّة: فقد كانت العلاقة الجنسيّة مع النساء «الشريفات» مقصورةً قصراً شديداً على زوج واحد، وكانت أهمّ فضائل المرأة هي إخلاصها الجنسيّ لزوجها (وتجنّبها لأيّ علاقة جنسيّة قبل الزواج)؛ في حين كان يُتاح للرجل قبل زواجه أن يحظى بعلاقات جنسيّة مع طبقة من النساء «غير الشريفات» (العاهرات)؛ هذا إن كان ذلك متاحاً أصلاً. غير أنّ هذا النمط لم يكن حاضراً بالقوّة التي كان حاضراً بها في الأراضي المركزيّة من الحاضرة الإسلامية؛ ومنها انتقل هذا النمط إلى مناطق أخرى من الحاضرة الإسلامية. كان متوقّعاً من المرأة «الشريفة» ألا تحظى بأيّ اتصالٍ جنسيّ مع أيّ شريك إلا زوجها؛ لقد كان نمط الحياة الأسريّة بأكمله، وكذلك نظام الخلطة الاجتماعيّة (بخاصة في الطبقات العليا) قائماً على هذا المبدأ ومعتمداً عليه.

كان ثمّة جانبان آخران يُحدّدان شكل التفكير في العلاقات الجنسيّة. **فأوّلاً**، كان ثمّة شكل من الانتصار الذكوري: فقد جرى تضخيمُ النزوع الذي يرى في الفعل الجنسي هيمنة للذكر على الأنثى، فتحوّل إلى نوع من انتصار الرجل على الأنثى الخاضعة التي يملكها. صحيحٌ أنّ استمتاع الأنثى بالجنس كان أمراً مقبولاً ومعترفاً به تماماً إن توخّينا الدقّة؛ ولكنّ دورها كتابع خاضع كان واضحاً وحاضراً منذ ما تتلقّاه من أمّها من تعليماتٍ تدرّبها على إسعاد سيّدها في الفعل الجنسي لتحافظ على تعلّقه بها. **وثانياً**، في الوقت نفسه، جرى تضخيم الحاجة الشائعة إلى نوع من الخصوصيّة الجنسيّة، فتحوّلت إلى نوعٍ من الشعور بالعار تجاه كلّ ما هو جنسيّ؛ فلم يكن الرجل يترك أعضاءه الجنسيّة مكشوفة أمام الرجال الآخرين؛ ولمّا كان يُنظر إلى المرأة على أنّها بالأساس موضوع للمتعة الجنسيّة، فإنّ مجرّد التلفّظ باسم زوجة الرجل كان أمراً غير مهذّب وغير محتشم. في بعض الأحيان كانت النظرة إلى المرأة تتمادى في تصويرها على أنّها مجرّد موضوع للامتلاك وموضوع للعار،

= (وهو عمل متفاوت القيمة)، يكشف مدى كلّية وعالميّة مفهوم «شرف» الرجل والمرأة في جميع أنحاء حوض البحر الأبيض المتوسّط ومدى ارتباط هذا المفهوم بالغيرة الجنسيّة. صحيح أنّ العمل يُركّز على حوض البحر الأبيض المتوسّط، إلا أنّ أفكاره تنطبق على مجمل المركّب الإيراني ـ البحر أبيض متوسّطي.

بحيث كان إخوتها في العديد من الدوائر مستعدّين لقتل أختهم إذا ما مارست الجنس مع رجلٍ لا يحلّ لها، باعتبار أنّ قيامهم بذلك يُجنّب زوجها (إن كانت متزوّجة) مغبّة فعل ذلك بنفسه ويُجنّبه خطر عداوة عائلتها. كما أننا نجد أيضاً بأنّ نوادي الفتوّة متهمةٌ بالتشجيع على مثل هذا القتل لأدنى شبهة تجاه سلوك المرأة ومن دون دليل.

يظهر مثل هذا الموقف من زاوية أخرى في قصّة أحد أولياء شيراز، الذي يُقال بأنّه تزوج العديد من الزوجات، وظنّت كلّ واحدةٍ منهنّ أنها غير مرغوبة لأنّه لم يلمس أيّاً منهنّ، إلى أن صارحته إحداهنّ بهذا الشأن، فأظهر لها الوليّ لحم سرّته المعقود في بطنه، الذي كان كما يقول نتيجةً لضبطه نفسَه عن الأكل والجنس (علينا أن نضيف، للتوثيق، بأنّ هذا الرجل المذكور في القصّة له أولاد). يستحضر الراوي (الذكر) هذه القصّة كمثال على إنكار النفس، من دون أن يظهر بأنّه مدرك بأنّ هذا التصرّف، من وجهة نظر نسائيّة، ليس إلا قسوة أنانيّة.

في الزواج إذاً، كان تحرّر الذكر المستقلّ وشرفه يتطلّب خضوع الإناث له، إضافة إلى خضوع الأطفال ومن يليه ويعوله من الذكور. وبناء على ذلك، فإنّ نمط الفصل الجنسي، الذي (كما رأينا) جاءت الشريعة لتعزّزه، بدرجة ما، قد أخذ شكله الكامل في مؤسّسةٍ لم تكن الشريعة لتوافق عليها في شكلها المطلق، ألا وهي مؤسّسة «نظام الحريم». لقد كانت أشكال «نظام الحريم» منتشرة في العصر الزراعي، بخاصّة في قرونه الأخيرة؛ ويبدو كأنَّ أنماط الغيرة الجنسيّة المعتادة في المجتمع الزراعاتي تفضي إلى ذلك بطبيعتها مع تعقّد الحياة الحضريّة وتسارع إيقاع الحركة فيها. فعلى وجه الخصوص، نجد في شبه الجزر الواقعة على البحر الأبيض المتوسّط بأنّ نساء الطبقات العليا البيزنطيّة، في تقليد يعود إلى الأزمنة الإغريقيّة الكلاسيكيّة، كنّ يُعزلنَ في دُورٍ لا يُمكن للرجال الأجانب الدخول إليها، وكانت الترتيبات المطبقة عليهنّ تشبه تلك السائدة بين المسلمين. ولكنّ الشكل الذي ساد حينها بين المسلمين كان أشدّ قسوةً.

لم يكتفِ الرجال الأثرياء بثلاث أو أربع زوجات يعزلونهنّ عن صحبة

الرجال الآخرين؛ بل كان لديهم أيضاً من يعولونهنّ من الإناث، منهنّ الخادمات والمحظيات من الإماء؛ ذلك أنّ كلّ زوجه كانت بحاجة إلى مرافقة أو وصيفة تخدمها، وكانت البيوت الكبيرة بحاجة إلى أيدٍ كثيرة لتحافظ عليها بحال جيّدة، قبل اختراع الآلات المنزليّة الكهربائيّة. كان كلّ هؤلاء، إضافة إلى الأطفال من كلا الجنسين، يعيشون في جزء من البيت (وهو الجزء الأكبر) ويُطلق عليه «الحريم»، ولم يكن هذا الجزء مفتوحاً للزائرين من الرجال (باستثناء أقارب المرأة الوثيقين). إذاً، فقد كان للذكر الثريّ حصّة أكبر من حصّته العاديّة من الإناث المعتمدات عليه لإعالتهنّ، يعشن في عالم خاصّ بهنّ تحكمُ فيه المرأةُ المرأةَ، ويكون فيه الرجل الوحيد بمثابة محكّمٍ خارجيّ، أو، في كثير من الأحيان، بمثابة أداةٍ بيد المرأة الأكثر إثارةً له في تلك اللحظة. (إذا كان صحيحاً بأنّ الرجل مهيمن في الفعل الجنسي، فإنّ هيمنته في البيت تكاد تقتصر على ذلك). وإذا كانت زيارة الذكور محظورةً، فإنّ زيارة النساء للنساء كانت متاحة وسهلة، بغضّ النظر عن مكانتهنّ الاجتماعيّة؛ وهكذا، فإنّ منزل الحريم في كلّ بيت كان مرتبطاً بشبكة من الحياة النسائيّة، التي كان الرجل مُنحّى ومعزولاً عنها، بل إنّه كان معزولاً عن الجزء الخاصّ به من هذه الحياة بالضرورة.

كانت بيوت النساء، في ظلّ هذه الظروف، مركزاً للدسائس والمكائد؛ مكائد للحصول على حبّ السيّد ـ الذي كان أحياناً يميل إلى الإماء الصغيرات ـ أو مكائد للحصول على احترامه (وبالتالي عطاياه الماليّة)، أو لتحصل المرأة على تفضيل الرجل لأولادها على أولاد الأخريات (ذلك أنّ الأولاد، على الرغم من أنّهم جميعاً أولاده، كانوا منقسمين إلى منازل وعائلات مختلفة تبعاً لاختلاف أمّهاتهم). وثمّة شواهد على أنّ «دسائس الحريم» هذه قد حكمت في بعض الأحيان سياسات الحكّام.

قد تشمل هذه المكائد أحياناً محاولة السيّدة المُهملة إيجاد عشيق لها من الرجال في الخارج. بناء على ذلك، وفي سبيل الحفاظ على سيادته للمنزل، كان الرجل في بعض الأحيان يتخذ تدابير تتجاوز محاولة حجب منازل نسائه وفرض الخصوصيّة الصارمة عليها، وهو ما قد يتصدّى، إلى حدٍّ ما، لعجزه عن التحكّم بالحياة الاجتماعيّة لنسائه؛ فقد يبني البيت بطريقة تجعل الغرف الخارجيّة التي يتمّ استقبال الرجال فيها، معزولة تماماً عن

الاتصال بمنازل الحريم الخاصّة؛ وقد تُغلق المنازل على النساء وتُحرس. كان الهدف من مثل هذه الحراسة هو الحفاظ على عفّة جميع الإناث المحبوسات، أو بالأدق، لدعم شعور الرجل بالسيادة والسيطرة الجنسيّة عبر إقصاء جميع منافسيه. قد يكون هؤلاء الحرّاس نساء قويّات أو رجالاً كباراً في السنّ؛ ولكنّ البيزنطيين كانوا قد تعلّموا مسبقاً، ولأسباب مشابهة (على الرغم من أنّ الرجال الأثرياء لم يكونوا يحظون إلا بزوجة شرعيّة واحدة) استخدام العبيد الخصيان؛ فهؤلاء يتمتّعون بقوّة الرجال، ولهم، بحكم سمعتهم، نصيب عالٍ من الفطنة، ولكنّهم لا يُمكن أن يُصبحوا منافسين جنسيّاً للرجال.

قد يقبل قانون الشريعة باستعمال الخصيان (وإن لم يكن يُشجّع عليه)، غير أنّ ذلك كان مصحوباً ببعض التقييدات. في النهاية، فمن وجهة نظر الشريعة، فإنّ المرأة الحرّة (نظريّاً) صنوٌ للرجل الحرّ، على الرغم من اعتمادها وتبعيّتها للرجل. في الحقيقة، فإنّ كلّ هذا المناخ من الخضوع والسريّة، القائم على استعمال الحراس من العبيد، كان غريباً تماماً عن تصوّر الشريعة عن الكرامة الإنسانيّة، كما أنه قد يكون مدمّراً للطبقة الحاكمة. فلم تكن الحكمة من بقاء المرأة معزولة، بأيّ حال من الأحوال، هي أن تتفرّغ لتلهم رجلها فضائل الشهامة، أو أن تردعه عمّا يضرّه بحسّها العمليّ السليم. فلم يكن لغير النساء البارزات أن يعلون فوق المكانة المعتادة للمرأة لتقديم المساعدة الجديّة لأزواجهن. والأسوأ من ذلك (كما أشار الكثيرون) هو أنّ المرأة المعزولة لم تكن قادرةً عادةً على منح أبنائها، في سنوات تكوينهم، الخبرةَ والمشورة اللازمة التي تُعينهم على الاستفادة لاحقاً من سنوات صحبتهم للرجال؛ فقد كان الأطفال من أبناء ذوي الامتيازات يحظون بدلال مفرط من الخدم، يُضاف إليه التوجيه الضعيف وغير المسؤول من الأم. ولكنّ نظام الحريم هو ما ضاعف هذا السوء. فالمرأة التي تمّ إبقاؤها جاهلةً عمداً قد تكون قادرة على التأثير في زوجها في بعض مسائل السياسة التي قد تمسّ المرأة شخصيّاً، وهذا ما جعل الحديث عن دسائس الحريم في السجلات التاريخيّة يدور دوماً حول الشرور المشؤومة الناجمة عنها.

لم يكن نظام الحريم قائماً، في أقصى أشكال تطوّره، إلا في البيوت

الثريّة؛ ولكنّ بيوت الطبقات الاجتماعيّة الدنيا كانت تحتذيه قدر الإمكان. غير أنّه في المستويات الأقلّ ثراءً، لم يكن للرجل غالباً إلا زوجة واحدة، وكان عدد الخدم لديه محدوداً. نجد صدى لجوانب عديدة من هذه الحالة، كما تطوّرت غالباً، في حكاية تقصّها إحدى قصائد [جلال الدين] الرومي عن رجل كان يمتلك أَمَةً شديدة الجمال، وقد عزمت زوجته (التي كانت السيّدة المباشرة لهذه الأَمَة) على ألّا تسمح لزوجها أن يخلو في البيت وحده مع الأَمة؛ ولكن في أحد الأيام، عندما ذهبت الزوجة إلى حمام النساء العام (وقد كان ذلك مناسبة مهمّة على المستوى الاجتماعي وعلى مستوى النظافة الشخصيّة)، اكتشفت بأنّها قد نسيت آنية الحمام، فأرسلت الفتاة إلى البيت وحدها. لم تتذكّر السيّدة إلا متأخّراً بأنّ زوجها يجلس في البيت وحده. أسرعت الفتاة إلى البيت ومارس الاثنان الجنس على الفور؛ ولكنّهما في غمرة لهفتهما نسيا إحكام إغلاق الباب (الشكل المعتاد من قفل الأبواب في الأمكنة التي تكون فيها البيوت كبيرة، إذ عادةً ما يكون ثمّة شخص لرفع الحاجز من الداخل). جاءت السيّدة مسرعة على أثرِ الفتاة، وعندما سمع السيّد والأَمة صوت مجيئها، سحب الرجل نفسه وبدأ بأداء الصلاة. ولكنّ الزوجة المتشكّكة به سحبت عنه ثيابه الفضفاضة ورأت الدليل من مائه العالق على ملابسه، أي مباشرة قبل أن يبدأ بالقيام بشيء مختلف تماماً (وهو ما يجعله غير طاهر لأداء الصلاة قبل أن يغتسل). صفعته زوجته وأسمعته من الكلام والتوبيخ ما يلزم. عليّ أن أُشير إلى أنّ الرومي يروي هذه القصّة لا للإشارة إلى سيطرة المرأة على زوجها ولا للإشارة إلى فكرة أنّ المداعبة الجنسيّة كانت بدائيّة (وهي أمور كان نظام الحريم يُشجّع عليها بالطبع)، وإنّما للإشارة إلى فكرة القبض عليه متلبّساً من دون أن يُجدي التظاهر نفعاً.

تجاورَ نظام الحريم مع رواج نمط العلاقات المثليّة، بخاصّة بين الذكور، وبات هذا النمط رسميّاً بدرجة كبيرة. فالتمجيد المبالغ فيه للغيرة الجنسيّة، والقيود التي يفرضها نظام الحريم، كانت تفرض نوعاً قاسياً من الكبت الجنسيّ، بخاصّة بين الشباب، من الذكور والإناث على السواء. ومن المرجّح بأنّ هذا الكبت قد أدّى إلى الانفتاح على أشكال بديلة للحصول على الإشباع الجنسي. لا شكّ في أنّ الشعور بعدم الأمان النابع من المطالبة الاجتماعيّة للذكور بإثبات رجولتهم قد أضاف مزيداً من الضغوط، التي قد

تقود الشبان من دون وعي إلى تجنّب التعلّق بالإناث، والترحيب بالمقابل بالعلاقات مع الذكور. غير أنّ ما قد يكون نزوعاً طبيعيّاً لدى معظم الرجال، بخاصّة المراهقين، للاستجابة الجنسيّة تجاه الرجال الآخرين قد تضخّم، بخاصّة مع صعوبة الوصول إلى النساء، إلى أن أضحى توقّعاً معتاداً؛ بل إلى أن أصبح في كثير من الأحيان موضع تفضيل. ربما أسهمت عسكرة الطبقات الاجتماعيّة العليا في ذلك من خلال تركيزها على المجتمع الرجولي؛ ففي المراحل الوسيطة على وجه الخصوص، وبارتباطٍ مع قصور الحكم العسكريّ للأمراء، تمّ استدخال العلاقات الجنسيّة بين الذكور في أخلاقيّات الطبقات العليا وجماليّاتها.

لم يقتصر الأمر على الشبّان من الذكور الذين لا يستطيعون الوصول إلى النساء الحرائر ولا يملكون القدرة أيضاً على امتلاك الإماء، بل شمل الرجال المتزوّجين من ذوي القدرات الماديّة الجيّدة الذين أخذوا يُنوّعون بين علاقاتهم الجنسيّة بالإناث (ربّما الأكثر خضوعاً؟) وعلاقاتهم الجنسيّة مع الذكور (ربما الأكثر حيويّة؟) بخاصّة من المراهقين. فكما كانت الحال في بعض الدوائر في أثينا الكلاسيكيّة، كان الافتراض القائم هو أنّ المراهقين المليحين (المُرْد من غير لحى)، أو حتّى الأطفال الأصغر سنّاً، هم بطبيعة الحال جذّابون للرجل الناضج، وكان الافتراض المعتاد هو أنّ الرجل سيرغب في إقامة علاقة جنسيّة معهم لو أُتيحت له الفرصة (مثلاً لو كان هذا الفتى عبداً له)، جنباً إلى جنب مع علاقاته الجنسيّة مع نسائه. أصبح من المعتاد أيضاً أن يُتيّم الرجل بأحد الفتيان بنفس الطريقة التي قد يُتيّم بها بامرأة، كما أصبح معتاداً أن يُبادله الفتيان هذه المشاعر ويستجيبوا لها؛ بل وأن تظهر علاقات الغيرة بينهم بناءً على ذلك. غير أنّ الصورة النمطيّة السائدة بين المسلمين عن مثل هذا النوع من العلاقات الجنسيّة كانت تعكس تصوّراً يرى في الفعل الجنسيّ فعلَ هيمنة وإخضاع؛ فالرجل البالغ العاشق كان يستمتع بالفتى (من دبره غالباً)، بحيث يكون الفتى في موضع السلبي المفعول به؛ وبينما كانت العلاقة تُعدُّ فقط أمراً غير لائق، وربما عملاً فاجراً في أقصى الأحوال، بالنسبة إلى العاشق الموجب، فإنّها كانت أمراً شائناً ومُلحقاً للعار للفتى المفعول به، الذي يسمح لنفسه بأن يؤدّي دور المرأة (قد يكون هذا الموقف على النقيض مما كان سائداً بين الإسبارطيين، الذين

كانوا يعتبرون أن العلاقات الحميميّة مع الرجال الأكبر سنّاً أمرٌ إيجابيٌّ يُزيد من رجولة الفتى ويُحلّيها بالفضائل). بل إنّ العلاقات بين المراهقين كانت تأخذ هذا الشكل أحياناً، إذ يسمح بعض الفتيان لأنفسهم بأن يُستمتَع بهم، وبالتالي أن يكونوا في موضع العار، في حين أنّ من يستمتعون بهم يعتبرون أنفسهم متحقّقين بصفات الرجولة.

مع الاعتراف العلني بمثل هذه النزوعات المثليّة من دون عقاب، تنوّعت الخطابات بين من يتحدّث عن «الانحلال» ومن يتحدث عن «التسامح». من المهم أن نتذكّر بأنّ معظم الرجال، الذين تبعوا هذه العادة الرائجة، وكانت لهم علاقات متكررة مع الفتيان، قد استمرّوا في اهتمامهم الجنسيّ بالنساء وكان لهم العديد من الأطفال. وبينما كان أولئك الرجال، القلائل في كلّ مجتمع، الذين تنحو شخصياتهم نحو تفضيل الاستمتاع بالعلاقات الجنسيّة مع الرجال، يمتلكون فرصاً أكثر للإشباع الجنسي، بل والفرصة لإقامة علاقات أكثر نضجاً مما تسمح به التصوّرات النمطيّة، فإنّهم لم يكونوا قادرين على الاستفادة من ذلك من دون أن يُلحق بهم العار ويُوصموا بما يُشينهم[٢١].

على الرغم من معارضة الشريعة الشديدة لذلك، فإنّ العلاقات الجنسيّة بين الرجل البالغ وفتًى تابع كانت مقبولةً بدرجةٍ كبيرة في دوائر الطبقات العليا، إلى درجة أنّ أفرادها لم يكونوا يبذلون جهداً لإخفاء مثل هذه العلاقات. في بعض الأحيان، كان يبدو بأنّ حديث الرجل عن تعلّقه بغلام أمرٌ مقبولٌ اجتماعياً أكثر من أن لو تحدّث عن تتيّمه بإحدى النساء، اللواتي يجب أن يبقين محتجبات في دورهنّ الداخليّة. لقد دخلت هذه العادة في

(٢١) لقد دخلت العديد من الافتراضات غير المفحوصة عن الجنس ـ غالباً بشكل مبطّن ـ في الانطباعات الغربيّة عن عادات المسلمين إلى درجة تستلزم توضحيها قدر الإمكان لضبط وتدقيق الملاحظات والنتائج المُحرّفة التي تمتلئ بها الأدبيات الغربيّة الحديثة. ربما بات من غير الضروريّ هذه الأيام أن نُشير إلى أنّ الانجذاب لممارسة الجنس مع الرجال الآخرين ـ حتّى عندما يكون هذا النوع من الجنس مُفضّلاً على الجنس مع النساء ـ لا يعني نوعاً من الخنوثة (على الرغم من أنّه في بعض الحالات المدهشة، بخاصّة حالات تقليد أزياء النساء، قد يعني درجةً من الخنوثة). لا يزال علينا الإشارة إلى أنّ إظهار المودّة بين الرجال في بعض الدوائر ـ كالمشي متشابكي الأيدي ـ لا يتضمّن بالضرورة انجذاباً جنسيّاً بينهم.

الشعر، بخاصّة في الشعر الفارسيّ. كان الشعر القصصي يروي قصص العشق بين الرجال والنساء غالباً؛ ولكنّ أبيات الشعر الغنائيّ التي يكتبها الشعراء الذكور كانت في الغالب، وربما من دون استثناء، موجّهةً صراحةً إلى معشوقين من الذكور.

المخاوف والملذّات الخاصّة

لم يكن الجنس هو الحيّز الوحيد الخاضع للكبت والتشوّه؛ فمن القرويين إلى الأمراء، كان الظلم والقسوة، والبشاعة والزيف، أموراً حاضرة بكثرة في الحياة التي ورثها الأفراد. وقد كانت هذه الأمور، في كثير من الأحيان، ثابتة الحضور في مؤيسسات الأعراف والعادات على نحو يستبعد عطف الأفراد أو حنوّهم. تُظهر العديد من الحكايات والروايات بأنّ كثيراً من الناس، إن لم يكونوا تحت وطأة ثقل مشاكلهم، كانوا ميّالين للتعامل بعطف حتّى مع الحيوانات التي تعيش بينهم، بما في ذلك الكلاب المُحتقرة. ولكنّ دور الكلب في القرية كان مقتصراً على مهام المراقبة (تحذير السكان من أيّ غريب) وعلى الاستفادة من الفضلات: لم تتحوّل الكلاب إلى حيوانات أليفة، وكان الأطفال في الشوارع يجدون الكثير من المتعة في إلقاء الحجارة عليها إلى أن يردعهم بعض البالغين. نتيجة لذلك، نمت هذه الكلاب هجينة ومرذولة، مفارِقة للصفات التي تحظى بها الكلاب في المناطق التي يعتمد عليها في الصيد والرعي، والتي تجعل من الكلب حيواناً يحظى بدرجة أعلى من الاحترام. في الواقع، فقد نما العديد من البشر أيضاً بطريقة مشابهة.

في معظم الأحيان، كان البشر يُعانون من الجوع ومن العلل الجسديّة المتنوّعة؛ فقد كانت أمراض العيون منتشرة منذ الطفولة في المناطق ذات الشمس الساطعة، وكان العمى منتشراً؛ وكان العجزة يُعانون من جملة من التشوّهات الجسدّية، ليس أقلّها حَدَب الظهر. كثيراً ما كان البشر يُحبطون وتخيب آمالهم حتّى في تحقيق الأهداف المتواضعة التي وضعوها لأنفسهم، هذا إضافة إلى الإحباط الناجم عن الشعور بعدم الأمان في مواجهة الآفات المدمّرة كالمجاعات والأوبئة. لقد وُجد بأنّ الفلاحين الحديثين في قرى المنطقة يحملون خصائص مُميِّزة، تؤشّر بحسب مناهج الفحص والاختبار

الحاليّة على وجود سمات عصابيّة بين السكان، كما أن القصص التي وردتنا من الأزمنة المبكّرة تتضمّن حالات من التشوّهات والإحباطات الشخصيّة.

وسط هذا اليأس، اتجه القرويّون إلى كلّ الوسائل المُتخيّلة التي أمكن لهم ابتكارها على أمل الخروج من مآزقهم؛ فقد استعملوا بكثرة الحيل الساذجة التي ندعوها اليوم بالخرافات، والتي لا يُمكن إثبات فعاليّتها موضوعيّاً، وقد لجؤوا إليها كلّما احتاجوا إلى شيء بدافع من مخاوفهم من فوات الحظّ، أو بناءً على إساءة فهمهم للمخاطر الحقيقيّة. على سبيل المثال، فقد عبّر مفهوم «العين الشريرة» عن التأثير الذي يُمكن لشخص ما أن يقوم به في حياة شخص آخر من دون وعي، والذي يعني أنّ نظرة الشخص الحاسد قد تجلب الضُّر للشخص المحسود، وبخاصّة الأطفال؛ ولهذا، فكثيراً ما كان الأهل يتعمّدون إلباس أطفالهم ملابس رثّة، أو يتحدّثون عنهم بازدراء في حضور الآخرين، لتجنّب الحسد؛ بل وكان الزوار يحرصون على ألا يبالغوا في الاهتمام بالأطفال لأجل ذلك. وانتشرت التمائم انتشاراً كبيراً، بما فيها التمائم التي تحوي آيات من القرآن يُعتقد بأنّ لها قوّة خاصّة؛ وعلى وجه الخصوص، اعتُقد بأنّ للون الأزرق (وهو اللون الأكثر توفّراً) فعاليّة خاصّة لمواجهة العين الشريرة. كانت قوى السحر مرتبطة بالخوف، وكان كلّ من يحظى بسمعة امتلاكها مُحاطاً بدائرة من الخوف والاحترام. وبما أنّ البشر كانوا مُدركين بأنّ تراكم وسائل الحماية والاحتياط السحريّة فوق بعضها ليست كافية تماماً، وبما أنّ السحر الشكليّ لم يُثبت فعاليّته دوماً، فإنّهم كانوا مستعدّين دوماً لتجربة حيل ووسائل جديدة، ومستعدّين لمنح ثقتهم لأيّ ساحر جديد إذا جاء من أرض بعيدة بما فيه الكفاية. سرعان ما تبنّى سكان المدن خرافات القرويين، ذلك أنّهم كانوا يائسين ومحبطين بالمثل؛ وقد تمسّكت الزوجات والخادمات، حتّى في بيوت الأثرياء - التي كانت تعتمد بطبيعة الحال على الطبقات الدنيا - بذات الوسائل، خوفاً أو طمعاً، واستعملوها على أطفالهم. ربما تكون الطبقة الوحيدة المتحرّرة من مثل هذا الممارسات السحريّة هي طبقة التجار. وقد كانت الشريعة صارمة نسبيّاً في رفضها لمثل هذه الحيل.

كثيراً ما قيل بأنّ المسلمين «قدريّون/ جبريون»؛ ولكنّ هذا التأكيد،

بالطريقة التي يُطرح بها عادةً مُضلّل، لأنّه يخلط بين عدّة أشياء ويُدرجها في مصطلح واحد. فإذا كانت الجبريّة تعني تخلّي المرء عن القيام بأيّ جهد لمساعدة نفسه، على اعتبار أنّ كلّ ما حدث وسيحدث مُقدّر مسبقاً، فإنّ ذلك كان أمراً نادراً، هذا إن كان موجوداً أصلاً؛ فلا أحد يترك رفع اللقمة إلى فمه ويتكل على القدر. قد تعني «الجبريّة» إذاً بأنّ نسبة كبيرة من السكان كانت تعتقد بأنّ هناك مدى محدوداً من الاحتمالات الممكنة المتاحة لاختيار الفرد. على الرغم من لجوئهم إلى كلّ الحيل التي يعرفونها، ظلّ معظم المسلمين متشائمين بشأن فرصهم في الحياة. ولكنّ ذلك لم يكن إلا تعبيراً عن إدراك صحيح للواقع، ولا علاقة لذلك باللاهوت من قريب أو من بعيد. ولكنّ «الجبريّة» قد تشير، على نحوٍ أكثر صحّة وصواباً، إلى الموقف الذي يرى بأنّ الأمور، التي يسعى إليها المرء، في نهاية المطاف خارجة عن سيطرته. يُمكن أن يستاء المرء من هذه الحقيقة عاجزاً أو أن يقبل بها ويفسّرها لمصلحته بقدر ما يُمكنه.

بالمعنى الأخير الذي ذكرته، فإنّ الدين الإسلامي، مثل غيره من الأديان، كان يُتيح للشخص أن يسبغ على قبوله بالأمور التي لا يد له فيها نوعاً من الوقار والتبجيل الذي يُذكّره بالتزامه الرئيس (أو في بعض الأحيان، يُضفي قيمة روحيّة خيّرة على قبوله بالأحداث ويجعلها جزءاً من سياق ضبطه لنفسه أو إعادة توجيه اهتمامه وانتباهه). (ولهذا كان الصوفيّة مولعين على نحوٍ خاص بالعبارات التي تؤكّد على المعاني «الجبريّة»). على المستوى العملي، فإنّ الحديث حول القدر بين المسلمين كان متمركزاً حول نقطتين اثنتين: **فأوّلاً**، زمن وفاة المرء كان «مكتوباً» ولا يُمكن تغييره مهما احتاط المرء، ولهذا فقد كانت هذه الروح «الجبريّة» شائعة في كلّ مكان وخاصّة بين الجنود الذين كانت هذه الروح تساعدهم في عقلنة الشجاعة في ميدان المعركة، على الرغم من أنّها لا يُمكن أن تجعل الجنديّ يتردّد في صدّ ضربة السيف الآتية إليه (استعملت هذه الفكرة على نحو خاصّ لتبرير فشل المرء في الهروب والفرار من الطاعون؛ غير أنّ معظم الناس كانوا يتجنّبون الطاعون إن أمكنهم ذلك). **وثانياً**، أنّ حظّ المرء من الرزق مُقدّر ومكتوب؛ وهي فكرة كان لها مزيّة عقلنة أخلاق الكرم والضيافة حتّى عندما تكون موارد المرء شحيحة، وإن كانت هذه الفكرة لم تمنع أحداً من القبول بالعمل إن كان محتاجاً إلى إعالة أسرته.

لقي مبدأ قبول المرء بقدره من دون شكوى أو تبرّم، بخاصّة في هاتين المسألتين، امتداداً واسعاً في العديد من القصص الدينيّة، بما في ذلك مرويات الحديث النبوي؛ إذ تروي إحدى القصص أنّ ملك الموت قد جاء لزيارة سليمان (بوصفه أحد الأنبياء) في القدس ذات يوم، فحدّق باهتمام شديد في الرجل الجالس إلى جوار سليمان، وعندما رحل الملَك، سأل الرجل سليمان عما حدث؛ وحين أخبره الخبر، قرّر الرجل بأنّ اهتمام ملَك الموت فيه أمرٌ مقلق، فقرر الذهاب في رحلة إلى بغداد لتفادي ملَك الموت. في اليوم التالي، وبّخ سليمان ملَك الموت لإثارة رعب الرجل، فشرح له الملك بأنّ وجود الرجل في القدس قد فاجأه، لأنّه على موعد مع قبض روحه في بغداد بعد عدّة أيام. لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ «الجبريّة» هنا لا علاقة لها بتقدير الله لإرادة الإنسان، وهو القول الذي قَبِلَ به أهل السنّة والجماعة ـ بدرجات متفاوتة ـ ورفضه الشيعة. فهذه القصص كان شائعة بين السنّة والشيعة على السواء[٢٢].

على كلّ حال، كان المسلمون يتوجّهون إلى أيّ مصدر ذي نفعٍ مأمول لحاجاتهم؛ وهو ما يعني في كثير من الأحيان اللجوء إلى الممارسات المعتمدة المرتبطة بالثقافة العليا في المدن، والتي كانت قطعاً ذات مكانة محترمة في كلّ مكان. مع انتشار أساليب نخب المدينة في الأرياف، بدأت التعاليم الأكثر تطوّراً تتجاور مع الخرافات المحلّية، وإن كانت هذه التعاليم قد انتُقصت وشُوِّهت بما يتناسب مع مستوى الوسائل الاقتصاديّة والاجتماعيّة المتاحة للفلاحين. فمهارات الفلاسفة، التي كانت حكراً على الأثرياء فقط، قد أصبحت مطلوبة في القرى أيضاً؛ بحيث أضيف إلى العلاجات الشعبيّة

(٢٢) ثمّة ملاحظة متكرّرة تُشير إلى أنّه بين الموحّدين (الذين كثيراً ما حاولوا التوفيق بين القدرة الإلهيّة المطلقة والإرادة الإنسانيّة الحرة) كان الموقف الذي يُركّز على القضاء والقدر الإلهي مرتبطاً غالباً بنوع من الصرامة الأخلاقيّة (التي تتضمّن، فيما يبدو، الاعتقاد بأنّ المرء قادرٌ على التحكّم بنفسه إذا ما حاول ذلك). والنقطةُ هنا هي أنّ نفس الشخص الذي يميل إلى التأكيد على واجبه الأخلاقي يميل إلى التأكيد على سيادة الإله الأخلاقي في مواجهة أعمال الطبيعة العارية عن الأخلاق. وكما هي الحال عادةً، فإنّ كلّ موقفٍ جدّي حول الأسئلة الكبرى هو موقف يستند بالأساس إلى التجربة الإنسانيّة، وليس إلى (كما يفترض) الاستنتاجات المنطقيّة المستنبطة من صياغات المواقف الأخرى حول المسائل الكبرى. إذاً، فقد كان الإيمان بالقضاء والقدر مرتبطاً في العديد من الحالات بالحالة المُعاكسة للجبريّة العمليّة، على الأقل فيما يتعلّق بجهد الإنسان لتحسين نفسه.

وعلاجات الكهنة، وربما حلّ محلّها، العلاجات التي يحوزها **حكيم القرية**، الذي يُؤدّي وظيفة الطبيب والفلكيّ معاً، والذي يحوز شذرات من علوم جالينوس وأرسطو. وعلى غرار نُظرائهم في القرى الهنديّة ـ الذين كانوا بالكاد يقرؤون الفيدا، والذين حاولوا الاعتماد على موارد التقليد السنسكريتي العالي ـ كان حكيم القرية ساحراً أكثر منه فيلسوفاً، وكان أكثر اعتماداً على أدوات السحر والإبهار من اعتماده على العلوم. ولكن، ظلّت ثمّة صلة من الاستمرار الأصلي بين ممارسات القرى وتعاليم الرازي وابن سينا وأفكارهما؛ ولم يكن ثمّة سقف يحدّ ما الذي يُمكن نقله من هذه العلوم إلى القرى المحظوظة.

كما هو شائع بين الناس الذين اعتادوا على الفقر، كان من النادر أن يتخلّى أحدٌ عن محاولة جعل حياته قابلة للعيش. فقد يُخفّض البشر من أهدافهم إلى درجة كبيرة ولا يلجؤون إلى الانتحار. وحين يكون البشر بمنجى من الكوارث، فإنّهم يجدون دوماً طرقاً للفرح في الحياة. الأهم من ذلك هو أنّ السعادة لا يجب أن تقوم دوماً على مستوى حياة الشخص الخاصّة؛ ففي القرى، بل وفي المدن والبلدات، كانت معظم بهجات الحياة متاحةً من خلال النشاطات الجماعيّة، التي يستطيع الفقير أن يتشارك فيها مع الأغنى؛ بل ويجد فيها حتّى المتسوّل الضرير نصيباً. وهكذا فلم يكن الزواج محطّة خاصّة في حياة العروسين، أو حتّى في حياة عائلتيهما. صحيحٌ أنّ دور العروسين كان مركزيّاً في الاحتفال، إلا أنّ المناسبة كانت مسرحاً يشترك فيه جميع الأصدقاء أيضاً. وكما هي الحال في جميع أشكال الاحتفال، كانت القرية بأكملها، أو الحيّ في المدينة، تشترك في الرقص على إيقاع الموسيقى التي يُمكن توفيرها، وكانوا يشتركون في الألعاب التي تختبر مهارات الرجال، ويشترون المنتوجات الغريبة من الباعة المتجوّلين لنسائهم؛ وبالطبع كانوا يحتفلون بالشرب. إن كان وضع العائلة ميسوراً، فإنّها كانت توزّع النقود بسخاء، وتنثرها أحياناً على الطرقات لكي يلتقطها الأكثر عوزاً وحاجة، أو الأقل حياءً. في مثل هذه المناسبات، كما في حالات الضيافة، كان من يملك حاجته من المال يُنفقه كلّه؛ ذلك أنّ بهجة القرية وفرحها ليسا مصدراً لبهجته هو فقط، بل تأكيداً لقيمته وافتخاراً بها. وإذا كان هذا الشخص سيجد نفسه من دون طعام في اليوم التالي، فإنّ هذا

يُظهر مدى صحّة الحكمة القديمة القائلة بأنّ الإنسان يعيش لسبب يتجاوز الأكل. ولكن، أيّاً كان الفقر الذي قد يلحق به، فإنّه سيستطيع المشاركة في الاحتفال القادم الذي سيُنظّمه شخص آخر.

كان لدى الأغنياء وسائلهم الخاصّة للترفيه، بخاصّة الصيد إذا انتفت الحرب (وكلا النشاطين كان بدرجة كبيرة على حساب الفقراء). ولكن الأغنياء أيضاً كانوا يُشاركون في احتفالات المجتمع، وكانت احتفالاتهم تحمل سمات احتفالات الفلاحين ذاتها، إنّما على مستوى أوسع؛ وكانت الأموال تُلقى وتُنثَر وسط المتجمهرين الحاضرين.

مثلما هي الحال مع أدوية **الحكماء**، كانت عناصر الثقافة العليا تتخلّل هذه المناسبات الجماعيّة، التي كان الأغنياء حتّى في القرى مُعرّضين لها. كان رواة الأدب الملحمي، المعتمد على التقاليد الكتابيّة ينشرون في شتّى الأصقاع أسماءَ الأبطال الذين خطفوا ألباب البرجوازيين ومخيالهم، وإن كان ذلك قد تمّ مع شيءٍ من الخلط والمزج بين قصصهم والتقاليد الشفويّة التي ظهرت بين الشرائح الأكثر اتصافاً بالمغامرة بين السكان الريفيين، البدو أو قبائل الترك. أما الاحتفالات الدينيّة للمسلمين فيبدو أنّها انتشرت في جميع القرى بالشكل نفسه؛ أي إنّها كانت تُمثّل مساهمة الثقافة العليا في حياة القرى التي كانت تسعى دائماً إلى تجاوز حدودها الذاتيّة؛ على أنّ الأعياد والاحتفالات القديمة المرتبطة بدورة الطبيعة، مثل النيروز، يوم الربيع، ظلّت حاضرة ولم يتمّ التخلّي عنها.

على الرغم من أنّ الشريعة هي من حدّدت المعالم الرئيسة للأعياد الدينيّة، غير أن أهميّة هذه الأعياد قد توافقت مع احتياجات حياة المسلمين التي قامت هذه المراسم الاحتفاليّة ضمنهم. فقد أصبح صوم رمضان أهمّ الالتزامات الطقوسيّة بالنسبة إلى الكثيرين، لا بسبب موقعه في القرآن، وإنّما بسبب موقعه المركزيّ في التقويم الاجتماعي؛ فخلال أحد الأشهر القمريّة (الذي ينتقل موقعه بين فصول السنة الشمسيّة)، يجب على كلّ مؤمن (ما لم يكن مريضاً أو مسافراً) أن يمتنع عن الطعام، وحتّى عن شرب الماء، من قبل طلوع الشمس إلى غروبها. كانت حياة المجتمع تخضع خلال هذا الشهر لإعادة ترتيب كاملة، كي لا تسمح إلّا للأعمال الضروريّة أن تضغط على

الناس في مثل هذا الوقت. أما الليالي فقد كانت في الغالب وقتاً للاحتفالات الشرهة؛ غير أنّ الأشخاص الأكثر تقوى كانوا في تلك الليالي يضيئون المصابيح في المساجد ويختمون القرآن بقراءة جزء في كلّ ليلة. مع نهاية الشهر يأتي العيد الأصغر (أو بايرم)(*). أما العيد الأكبر، وهو أيضاً احتفال عائلي، فقد كان يقع في وقت الحجّ السنوي إلى مكّة. ولكنّ العيد الأصغر في الممارسة كان هو العيد الأكبر والأهم، وذلك لأنّ التهيّؤ له يتطلّب صوم رمضان وما يُصاحب ذلك من إثارة وتشوّق.

ولكن، إضافة إلى هذه الأعياد، كان يتمّ الاحتفال بالموالد النبويّة (التي تتزامن أيضاً مع يوم وفاة النبيّ)، بحماسة وفرح عاليين. علاوة على ذلك، أصبحت أيام ميلاد الأولياء المحليين (إذ إنّ التصوّف الاجتماعي، كما سنرى، قد أصبح حاضراً في كلّ مكان) مناسبات عامّة يحضر فيها الناس من مناطق شتّى إلى قبور الأولياء طلباً للبركة، وكنوع من الفسحة في المعارض المقامة عندها. كانت هذه المناسبات بمثابة بؤر مشابهة للحجّ، تُؤدّي وظائف محليّة مشابهة للوظائف التي كان يؤدّيها الحجّ في الحجاز. فيما يخصّ الحجّ نفسه، كان كلّ مسلم مقتدر يُخطّط للمشاركة في الحج بوصفه رحلة العمر، ليس لغايات التقوى فقط، بل أيضاً بحثاً عن المغامرة أو للتعلّم أو للعزلة الشخصيّة؛ بل وفي بعض الأحيان بوصفه وسيلة سياسيّة.

على كلّ مسلم مقتدر أن يهب جزءاً من ماله إلى الفقراء. وقد حدّدت الشريعة الحدّ الأدنى للزكاة، التي تُدفع سنويّاً؛ ولكنّ التقوى لم تعد مقترنة بدفع المستحقّات القانونيّة التي تجمعها حكومات المسلمين، وإنّما بالصدقات الطوعيّة الشخصيّة، بخاصّة في العيد (والتي تُدفع - بحسب مرجعيّة القرآن - إلى الأقرباء المحتاجين). وهكذا فقد أصبحت جزءاً من المشاركة في الاحتفال الذي يربط بين سكان المنطقة معاً.

في النهاية، وفّرت المزارات الكبرى، التي كان الناس يقصدونها ويحجّون إليها، مكاناً للجوء الفارّين من مواطنهم (إما لجرائم ارتكبوها أو اتهموا بها، أو لإساءتهم إلى أحد الأشخاص النافذين). يُمكن للمجتمع أن

(*) وهي لفظة تركيّة تعني العيد، وتشمل الأعيادَ الدينيّة والوطنيّة (المترجم).

يكون قاسياً، ولكنّه يوفّر ملاذات للفرار من مساوئه وفظاعاته لمن يحالفهم الحظّ في إيجادهَا. وفي ظلّ حماية الدين، يُمكن للرجل أن يحافظ على كرامته كمسلم حتّى عندما يجد نفسه مضطراً في لحظات يأسه إلى اللجوء إلى أضرحة أولياء الله(٢٣).

(٢٣) على المرء أن يعقد مقارنة مع بيزنطة في الفترة نفسها، حيث كان لاستمرار الإمبراطوريّة وبيروقراطيّتها وقوانينها تأثير عميق في وضعيّةٍ كانت لولاها لتكون مشابهة لهذه. لقد أرشدني والتر كايجي إلى هذه التباينات. أما الآخرون الذين ساهموا في توضيح مسودة هذا الفصل فهم دونالد ليفين وليود فاليرس وبخاصّة روبين سميث، الذين كانت قراءتهم وملاحظاتهم نافعة لي على طول هذا العمل.

٣

النضج والحوار بين التقاليد الفكريّة

نحو ٩٤٥ ـ ١١١١ [٣٣٤ ـ ٥٠٥هـ]

لا يختلف النظام الاجتماعي الجديد في المراحل الوسيطة عن نظيره في حقبة الخلافة العليا من الناحية السياسيّة وحسب، بل تمتدّ الاختلافات إلى جميع جوانب الثقافة، في الدين والأدب والعلوم، فضلاً عن الاختلافات في الحياة الاقتصاديّة وطبيعة تراتب الطبقات الاجتماعيّة. تدريجيّاً، أصبحت ثقافة الخلافة العليا نموذجاً كلاسيكيّاً موروثاً يُحتذى. فباتت المدارس الفقهيّة الكبرى التي تطوّرت في تلك الحقبة مقبولةً بوصفها المدارس الفقهيّة الوحيدة الممكنة؛ لم تعد الشريعة الآن مشروعاً مفتوحاً، وإنّما أصبحت تراثاً. وأصبحت قواعد العربيّة في النقد الأدبي والنحو، التي طالما تنازع حولها علماء البصرة والكوفة وبغداد، تركةً شبه مقدّسة، لا يسع المرء إلا تعلّمها والاعتقاد بها. وبات يُنظر إلى الأدب السامق للزمن الماضي على أنّه نموذج لا يُمكن تجاوزه، بخاصّة في البلدان التي استمرّت فيها العربيّة كلغة رئيسة للثقافة. لم تتخلَّ النظرية السياسيّة أبداً عن ارتباطها بمنصب الخليفة، حتّى بعد انتهاء دولة الخلافة الفعليّة، بل وحتّى بعد أن اندثر لقب الخليفة في بغداد. إذاً فقد سلَّمت الجهود الإبداعيّة الجديدة، وبالتالي التكيّفات الجديدة مع الظروف الجديدة بهذا التراث، وانطلقت منه إلى مسالك جديدة من الفعل والنشاط.

تزايدت الضغوط للوصول إلى نوعٍ من التماثل والانسجام الفكري الكلّي بين المسلمين مع نضج الثقافة الإسلاماتيّة ومع استقرار المعايير في الحقول المختلفة؛ وترافق ذلك مع واقعِ أنّ الضغوط التي تدفع نحو درجة أكثر

صلابة من الانسجام والتماثل الاجتماعي داخل النخبة المهيمنة لم تعد مرتبطة بحياة المسلمين في حدّ ذاتها. كان لدى أهل الحديث أفكارهم الخاصّة حول ما هو الصواب في المجال العمومي وما هو الحقّ في المسائل الفكريّة؛ ولكنّهم لم يكونوا وحدهم في ذلك، فقد كان لدى العديد من المجموعات الأخرى أفكار مشابهة، ولكنّهم لم يكونوا متخالفين إلى درجة كافية تدفعهم إلى محوِ بعضهم البعض. كان الفلاسفة أيضاً يشجّعون تلاميذهم على احترام المعلّمين الكبار، ذلك أنّهم لم يصلوا بعد إلى القدر الكافي من النضج لاستئناف آراء خاصّة بهم وامتلاك تلاميذ تابعين لهم (نتيجةً لذلك، حين يصل هؤلاء التلاميذ إلى مرحلة النضج، فإنّهم يكونون قد اكتسبوا عادة التكيّف والتوفيق الفكري). ولكن، خلال القرن الشيعي، تمّ تحييد جميع الضغوط الاجتماعيّة الخارجيّة نحو التماثل والانسجام بدرجة كبيرة؛ إذ لم يكن الحكّام الشيعة راغبين في فرض معايير مرتبطة بعلماء أهل السنّة والجماعة بدرجةٍ كبيرة، ولم يكونوا في الآن ذاته مهتمّين بفرض رؤى علماء الشيعة على رعاياهم من ذوي الغالبيّة السنّية. ولكنّهم بحيادهم وضمن شبكات الرعاية الشخصيّة غير المتجانسة التي وفّروها، أسهموا في تعزيز المساعي الفكريّة ورعايتها. حافظ حكّام أهل السنّة والجماعة في الغالب على عادة التسامح العام أيضاً. وفي ظلّ السلام النسبيّ والاستمراريّة الإداريّة التي تمّ الحفاظ عليها في مناطق واسعة، استمرّت الظروف الخارجيّة للحياة الفكريّة على نحوٍ لا يختلف كثيراً عن ظروف حقبة الخلافة العليا.

في القرن الشيعي وما تلاه، كانت نتيجة ذلك سلسلةً من المواجهات الفكريّة. في حقبة الخلافة العليا، جرت مياه العلوم الإسلاماتيّة والعلوم الطبيعيّة في مجارٍ متفرّقة بدرجةٍ كبيرة. لا يعني ذلك أنّ علماء الشريعة والأدباء والفلاسفة قد عاشوا في عوالم متفرّقة لا تتصل؛ بل كان ثمّة صلات فكريّة مهمّة بينهم، وتزايدت هذه الصلات مع مرور الوقت. ولكن بالإمكان رواية قصة التطوّرات الفكريّة لكلّ مجموعة على نحوٍ منفصل عن قصص المجموعات الأخرى. وقد كان ذلك أقلّ صحّة في المراحل الوسيطة. في القرنين العاشر والحادي عشر، كانت جميع التقاليد الفكريّة المختلفة قد وصلت إلى إيناعها ونضجها؛ تقاليد الأدباء، وتقاليد علماء الشريعة، وكذلك التقاليد العلميّة والفلسفيّة الهيلينيّة ـ السريانيّة التي كانت تعتمد لوقت طويل

على أعمال الترجمة والتبيئة والتكييف. باتت جميع التقاليد الآن مستعدّة للنظر إلى ما وراء جذورها. فعلى وجه الخصوص، تمّت المواجهة الكاملة بين تقاليد العلماء والتقاليد الهيلينيّة، وقد أدّى ذلك إلى تحفيز المجال الفكري بدرجة كبيرة، بقدر ما كانت المواجهة بين نزعة الحكم المطلق والأدباء من جهة والنزعة الشريعويّة للعلماء مُسبّبة للإحباط ومثبّطة للفعل في المجال الاجتماعي.

من هذه الحوارات بين التقاليد الناضجة ـ بما يحمله كلّ تقليد من افتراضات عن الحدّ الأدنى لحضور الشريعة، ومن السياق الاجتماعي المتحرّر ـ بالعموم واللامركزي نسبيّاً ـ ظهر شكلان من الاستقلال الفكري مُميّزان لهذه المرحلة على نحوٍ خاص، وإن لم يكونا بلا مثيل في أزمنة أخرى. فعلى مستوى الأدب التخيّلي، نجد تعبيراً عن صورة إنسانيّة علمانيّة نسبيّاً، بحيث لم يكن الكتّاب مشغولين بالأساس بالوصول إلى تسوية وتفاهم ما مع تحدّي الإسلام. وفي مجال النظر العقلي الصريح، حيث كانت مسألة هيمنة الشريعة وسيادتها أكثر إلحاحاً وضغطاً، نجد نمطاً متزايداً من التعبير الباطني الحرّ عن الحقائق.

مع نهاية القرن الحادي عشر، لم تعد البيئة السياسيّة شيعيّةً (وتناقص عدد المفكّرين المنحدرين من أُسر شيعيّة). إضافةً إلى ذلك، بدأت ضغوط أهل السنّة والجماعة الدافعة باتجاه مزيد من التماثل والوحدة تتلقّى دعماً وتأييداً حكوميّاً. ولكنّ المواجهات بين التقاليد كانت قد آتت أُكلها. ومثلما طوّرت العناصر المختلفة في المجتمع الحضري أنماطاً فاعلة تتوافق مع سيادة الأمراء الإقطاعيين في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة، شهدت الحياة الثقافيّة طرقاً عمليّة تُكيّف جميع مجالات الفكر مع السيادة الفكريّة المؤكّدة الممنوحة لعلماء **المدارس**. وهكذا استُهلّت الحياة الفكريّة في المراحل الوسيطة، التي تداخلت فيها التقاليد الفكريّة وتشابكت خيوطها بدرجةٍ كبيرة. كان خرّيجو المدارس هم من سعوا في النهاية إلى تضبيب الحدود الفاصلة بين علم الكلام لدى العلماء، والعلوم المختلفة للفلاسفة، بل وآداب البلدان القديمة. من جهتهم، عدّل الفلاسفة مذاهب تفكيرهم بطريقة ثانويّة على الأقل، لتتلاءم مع حقيقة سيادة الشريعة. ونفذ التصوّفُ العرفاني إلى كلّ مكان.

أظهرَت العلوم والمعارف الجديدة عمق النضج الذي يتباين مع ضروب الحماسة التي طبعت المساعي المبكّرة، والتي قد تبدو ساذجة أو أحاديّة البُعد. لم يكن المفكّرون الكبار يعملون على نتائج وصياغات أفكار تقليدهم المباشر كما كانت الحال في كثيرٍ من الأحيان سابقاً؛ بل بدؤوا يتعاملون الآن، بصراحةٍ ونزاهة، مع أفضل الأفكار التي يُمكن أن يُوفّرها أيّ من التقاليد المتاحة. تمّ استيعاب المصادر الفكريّة التي وفّرتها التقاليد ما قبل الإسلاميّة المختلفة على نحوٍ كامل، وبدأ استكشاف مآلات مسالك البحث المختلفة التي شقّت طريقها في حقبة الخلافة العليا.

التقليد البطولي الفارسي: الفردوسي

بات التقليد التاريخي الإيراني القديم مندمجاً منذ أمدٍ بعيد بالتاريخ الإسلاماتي في صيغته العربيّة؛ ذلك أنّ قراءة هذا التقليد بصيغته البهلويّة الأصليّة باتت متعذّرةً على نحوٍ متزايد. أما الآن، مع التخفّف من وطأة الضغوط الدافعة نحو الاندماج والالتحام بثقافة المسلمين في طبقة حكم واحد حول العاصمة الرئيسة، أصبح من الممكن للوعي التاريخي الذي قدّمه التقليد الإيراني أن يصبح مكوّناً رئيساً من مكوّنات الصورة الإنسانيّة لدى شريحة واسعة من المسلمين، بخاصّة لدى من أصبحت الفارسيّة هي لغتهم الثقافيّة الرئيسة. وقد كان ذلك يشمل في ذلك الوقت مسلمي المرتفعات الإيرانيّة وحوض نهري سيحون وجيحون؛ وفي النهاية بات يعني الجزء الأكبر من المسلمين في كلّ مكان. لقد تبدّى إحياء هذا التقليد من خلال حركة الترجمة من البهلويّة إلى فارسيّة المسلمين الجديدة؛ وبخاصّة في العمل الملحمي العظيم للفردوسي، **الشاهنامه**، كتاب الملوك.

كان لدى كلّ وسط اجتماعيّ نزوعٌ نحو حمل صورة مثاليّة واعية بدرجة ما، عمّا يجب على الرجل أن يكونه (والذي ترتبط الصورة المثاليّة للمرأة به). لقد قام بعض المؤرّخين بتحليل الثقافات ببراعة من خلال هذه التصوّرات عن الإنسان. وقد كان تحليلهم ناجعاً في كثيرٍ من الحالات. كان البدو الرحّل على الإبل قد قدّموا صورة إنسانيّة واضحة من هذا النوع في الشعر العربي البدوي القديم: فالرجل البدويّ المثالي يجب أن يكون مُخلصاً لعشيرته، كريماً مع ضيوفه، لا يقبل المساومة على ذلك، وأن يكون شجاعاً

رابط الجأش واسع الحيلة غير مُبالٍ بما يحمله الغدّ، وبالتالي كريماً في كلّ ما يملكه الآن. أما في مجتمع محمّد الصغير، كما عبّر عنه القرآن، فقد كان ثمّة صورة مثاليّة مختلفة ترتكز على الاستقامة والمسؤوليّة.

في الحياة العاديّة، بعيداً عن المجموعات المتجانسة المعزولة كالبدو، وبعيداً عن الحركات الجديدة الديناميكيّة مثل مجتمع محمّد، قلّما تكون الصورة المثاليّة عن الإنسان مركّزة وواضحة بهذه الحدّة. في الواقع، فإنّ جميع أشكال التقوى في التقاليد الدينيّة الكبرى قد قدّمت لأتباعها بالضرورة معايير عامّة، بدرجة أو بأخرى، للصورة المثاليّة عن الإنسان (فعلى سبيل المثال، نرى صورة الخادم المُدقّق في اتباع أوامر القانون عند أهل الشريعة، ونرى صورة العاشق لله المتجاوز لذاته بين الصوفيّة). وبالمثل، فقد قدّمت جميع الطبقات الاجتماعيّة صورةً مثاليّة، مفصّلة للغاية في بعض الأحيان، وكلّما فعلت ذلك أصبحت أنماط حياتها أكثر تماسكاً وتجانساً: وهكذا فقد خطّ أدب الخلافة العليا صورةً واضحة للكاتب ورجل البلاط المثالي، الذي يجب أن يكون ذا نسب رفيع وذا تنشئة حسنة، وأن يمتلك القدرة على استحضار ثقافة أدبيّة متنوّعة، وأن يكون قادراً على التكيّف بسلاسة مع احتياجات حياة البلاط. ولكن، بما أنّ قلّة فقط كانوا من أهل الشريعة، من دون أن يطمحوا في الوقت نفسه إلى الوصول إلى مكانة الكتبة أو التجار أو سادة الأراضي؛ أو، في المقابل، بما أنّ قلة فقط كانوا يرون أنفسهم كَتَبَة حصراً، من دون أن يكون عندهم نزوعٌ نحو تقوى أهل الشريعة أو نحو التصوّف أو الولاء العلوي؛ فإنّ مثل هذه الصور المثاليّة عن الإنسان كانت في الغالب مخفّفة ومشتّتة في نتائجها العمليّة، بحيث يستطيع كلّ رجل أن يُبرّر نفسه من خلال أيّ صورة تُلائم مزاجه وطبعه من الصور التي تحظى بالاحترام في وسطه الاجتماعي. ولهذا، فإنّ محاولة استعمال هذه الصور المثاليّة عن الإنسان لا لتشخيص ثقافة معزولة صغيرة، وإنّما لتحليل شعوب متنوّعة أو لفهم مرحلة تاريخيّة فضلاً عن حضارة بأكملها، هي محاولة مأسورة لإغواءٍ مشكوك به.

مع ذلك، قد تؤدي الصورة المثاليّة عن الإنسان دوراً خارج الوسط المخصوص المُلائم لها في البداية، وقد يكون هذا الدور قويّاً في بعض المراحل بما فيه الكفاية للتأثير على التطوّر الاجتماعي بأكمله. أما الصورة

التي تطوّرها الطبقة ذات الامتيازات، بحكم أنّ حياتها مرئيّة بدرجة كبيرة للآخرين، فإنّها قد تؤدي دوراً ثانويّاً في تصوّر أفراد الطبقات الأخرى لذواتهم، وقد تكون حاسمة التأثير في تكوين الأفراد المبدعين والاستثنائيين أو في تبرير مساعيهم. وقد لا تكون هذه الصورة ملائمة للطبقة صاحبة الامتيازات الحاليّة، وإنّما للماضي المثالي أو لأحد التيارات الدينيّة القويّة، التي تستولي حتّى على مخيال من لم يتأثّروا بها على نحوٍ مباشر. في الغالب، تُقدَّم هذه الصورة عن الإنسان المثالي من خلال الأشخاص الأسطوريين المعترف بهم أو من خلال الأدب الفنّي، مثل صورة البدو الرحّل لدى سكان المدن في مرحلة الخلافة العليا، التي وإن كانت نقيضَ واقعهم، فإنّها ظلّت تعبّر عن صورة الإنسان المثالي عند طبقات البلاط ذات الامتيازات. قد تمتلك هذه الصور، في إهابها الأدبيّ، قدرة واسعة على التأثير على الرغم من أنّ عدداً قليلاً من الرجال سيتخذونها مُحدّداً لما يجب أن يكونوا عليه في المستوى الشخصي.

في المراحل الوسيطة الإسلاميّة، عندما أصبح جميع السكان ما بين النيل وجيحون يحملون ثقافة مشتركة لا يُشكّل فيها الدين إلا أحد المكوّنات المشتركة، باتت صورة البطل المغامر، بوصفه الرجل المثالي، تؤدي هذا الدور. وقد تمّ القبول بهذه الصورة على نحوٍ خاص في الدوائر الحاكمة، حيث ساهمت سيادة حسّ انعدام الأمان السياسي وروح المبادرات العسكريّة الفرديّة في جعل هذه الصورة متجانسة مع واقع الحال، وهو ما نجده أيضاً في دوائر أخرى، حتّى بين البرجوازيين. يُمكن تتبّع آثار هذه الصورة في تشكيل صور أخرى عن الإنسان المثالي، لدى الصوفيّة أو حتّى لدى أهل الشريعة. وقد وجدت هذه الصورة عن البطل المغامر أبرز أشكالها تأثيراً وذيوعاً في التقليد البطولي الإيراني؛ ولكنّها ظهرت أيضاً في أشكال أخرى، سواء أكانت موروثةً أم مبتكرة.

بالنسبة إلى العرب، ولدى من اعتنقوا شكلاً من الحديث العربيّ، فإنّ العصر البطولي هو عصر البدو ما قبل الإسلام، **الجاهليّة**. وقد تمّ رفض مجموعة أخرى من المصادر الممكنة للرؤية البطوليّة. فإلى حدٍّ ما، تمّ استدخال ملوك اليمن الأسطوريين من عصور ما قبل الإسلام ضمن الرؤية العربيّة، ولكنّهم لم يُصبحوا أبطالاً شعبيين، ولم يكن لفتوحاتهم البعيدة

المزعومة أن تُحدّد ملامح صورة الذات العربيّة؛ إذ يُفترض بأنّ ملوك اليمن القدامى قد احتلوا مناطق بعيدة في الهند وحوض نهر جيحون، ولكنّ السكان العرب لم يروا في أنفسهم ورثةً لهذه المآثر البطوليّة: فقد غطّت بطولات المسلمين الأوائل جميعَ هذه البطولات والمفاخر وفاقتها. وكذلك الحال بالنسبة إلى أبطال الآراميين في الهلال الخصيب، الذين كان العرب، في المنطقة العربيّة المؤثّرة، منحدرين منهم في الغالب (نتيجة المنحدر السكاني)، فإنّهم [أي الآراميّين] لم يُقدّموا تقليداً بطولياً مؤثّراً؛ فقد كفّ الآراميّون، تحت حكم الرومان والساسانيين، منذ وقت طويل عن امتلاك طبقة حكم مستقلّة قادرة على الاضطلاع بالمبادرات الجريئة التي توفّر مادّةً لعبادة البطل. وقد لفّ النسيان الأبطال القدامى مثل جلجامش، على الأقل بأيّ صورة يُمكن تمييزها. كان أبطال الآراميين شخصيات دينيّة: أنبياء وقديسين، مثل القديس جورج الذي ذبح التنين. غير أنّ أبطال السكان المستقرّين ظلّوا شخصيّات غير مرضية للخيال.

استمرّت الشخصيات الدينيّة في الحضور في ظلّ الإسلام بالطبع؛ ولكنّ سكان الهلال الخصيب ومصر، بحثاً عن شكلٍ من البطولة الإنسانيّة الطافحة والقويّة، كانوا سعداء بالتوجّه نحو تراث البدو، الذين مثّلوا بالنسبة إليهم صورة مرئيّة عن الاستقلال عن السلطات الزراعيّة، والذين كانت صور أبطالهم مغروسةً في اللغة العربيّة نفسها. كان عنترة [بن شداد]، الشاعر والمقاتل الوثني، أحد أبطال البدو، وكان عرب القرى والمُدن يحلمون به ويقصّون سِيَره. فبحكم كونه ابناً لأَمَةٍ سوداء، لم يعترف به أبوه، وبقي عبداً. عندما احتدمت الصراعات، طلب إليه أبوه أن يُهاجم العدو؛ ولكنّ عنترة رفض ذلك باعتبار أنّ العبد لا يُحسن الكرّ والفرّ ولا يصلح للقتال، إلى أن حظي باعتراف أبيه وحريّته. عند ذلك، استبسل عنترة في القتال لقومه، واستمرّت من بعد ذلك سيرته ومآثره. على المستوى الأدبي، كانت هذه الصورة البطوليّة مُسطّرة في التقليد الشعري للقصائد والمقطوعات الشعريّة، وفي القصص الشعبيّة التي يرويها القُصّاص والحكواتيّة المتجوّلون، مع شيءٍ من التعديلات والإضافات.

أما بين الإيرانيين، على الطرف النقيض، فقد كان التقليد البطولي للساسانيين لا يزال حاضراً بحيّويّة على الرغم من هزيمته، ولم يكن بحاجة

إلى إضافة من البدو العرب والترك. كانت الآداب الفارسيّة عابقة بقصص الأبطال ذوي المآثر الفائقة في الصيد والحرب وقتال الأرواح الشريرة، والمتمرّسين في الفروسيّة والشهامة والعشق، تحت الرعاية المَلَكيّة الجليلة المُحاطة بالعجائب والتي تخلب الألباب. وسواء أكانت هذه القصص قائمة في نهاية الأمر على أحداثٍ تاريخيّة أم على نماذج أسطوريّة، أم حتّى على محض الخيال، فإنّ هذه الثيمات مأخوذة من ثقافة الفرسان القديمة من رعاة البقر الإيرانيين (فأبرز الأبطال، رستم، كان راعي أبقار، وكان الحبل ذو العروة [المُستخدم لصيد الخيل والأبقار] أحد أسلحته). اختلطت ثيماتُ حياة الرُعاة ومواضيعُها بالثيمات والمواضيع المستقاة من حياة بلاط الملك العظيم؛ حيث كانت عظمة المَلَكيّة المهيمنة على العالم هي صاحبة المقام الأوّل والصدارة الكبرى. وهنا في الأدب الفارسي، في زمن الأمراء، بدأت استعادة العناصر الملكيّة، التي كانت فقيرة الحضور في الآداب العربيّة في عصر الخلافة العليا؛ حيث كانت الموضوعات والثيمات الحضريّة والتجاريّة تابعة ثانويّة، على الرغم من أنّ الجمهور الأكثر ثقافةً وتهذيباً في الأزمنة الإسلاميّة كانوا منتمين إلى حياة حضريّة.

في البهلويّة، أخذت هذه الموضوعات شكل سرديّات تاريخيّة وحكايات رومانسيّة. في الفارسيّة الجديدة، تمّ التعبير عنها من خلال الشكل **المثنوي**(*) (القصيدة الطويلة مُصرّعة الأبيات). ولعلّ أبرز الشعراء الذين منحوا للتقليد البطولي مكانةً أدبيّة بين المسلمين هو أبو القاسم الفردوسي (نحو ٩٢٠ ـ ١٠٢٠)، الذي عاش في طوس في خراسان في ظلّ حكم السامانيين، ثمّ تحت حكم محمود الغزنويّ، وإلى الأخير أهدى النسخة النهائيّة من ملحمته الشعريّة. إنّ **الشاهنامه**، كتاب الملوك، هو عمل الفردوسي العظيم الوحيد؛ وهو ملحمة مفرطة الطول تُغطّي آلاف السنوات من الأساطير، والشخصيات الخرافيّة، والتاريخ، منذ فجر الحضارة في إيران إلى زمن فتوحات المسلمين. وهي تجسّد ـ في إخلاص للروايات والسجلات التاريخيّة البهلويّة التي اعتمدها الفردوسي كمصادر أساسيّة له ـ جميع

(*) المثنويّ هو بالأساس قالب شعريّ للقصيدة الطويلة تتساوى فيه قافية الشطرين في كلّ بيت، وهو في ذلك مشابه لنمط الأرجوزة العربيّة. وينبغي التمييز بين المثنوي، بما هو قالب شعري، و«**مثنوي معنوي**» الديوان الشعري لجلال الدين الرومي (المترجم).

الأحداث الشهيرة (الواقعيّة والأسطوريّة) في ذاكرة الإيرانيين والتي تمنحهم حسّاً بالهويّة الإثنيّة؛ كما أن لغتها قد أسهمت في ترسيخ الهويّة الإيرانيّة من خلال استبعاد العديد من الكلمات غير الإيرانيّة، أي العربيّة، قدر الإمكان، على الرغم من أنّ الفارسيّة كانت في ذلك الوقت تضمّ الكثير من هذه الكلمات. وبينما كان عرب السهول والأراضي الواطئة يُعرّفون أنفسهم من خلال الأبطال البدو لأزمنة ما قبل الإسلام، كان فُرس المرتفعات يُعرّفون أنفسهم من خلال الشخصيات التي قدّمها الفردوسي في عمله. لقد أصبحت **الشاهنامه** المدخل المُعتمد للتراث الإيراني القديم بين المتحدّثين بالفارسيّة، ومن ثمّ فقد أصبحت هي ما يُقدِّم صورة البطل الحقّ، في كلّ مكان انتشرت فيه الفارسيّة كلُغة للثقافة.

نظراً لتغطيتها مدّةً طويلة من الزمن، اتخذت **الشاهنامه** بالضرورة بُنيةً مُقسّمة إلى أجزاء، بحيث تصطفّ القصص المتمايزة وراء بعضها البعض. ولكنّ الملحمة بأكملها مشغولة بمكانة المُلْك ومصيره (التي تبدأ بأسطورة عن الإنسان الأوّل [وهو مشيه وزوجته مشيانه])؛ ذلك أنّ المُلْك يحفّه ويستغلّه مجموعة من الرجال من ذوي المكانة الملكيّة؛ وتنتهي الملحمة مع نهاية المُلْك الإيراني بقدوم الإسلام. في تتبّع هذه القضيّة، تركّز الملحمة على مجموعة من المراحل الرئيسة فقط، وتعبر بسرعة فوق المراحل التي تتخلّلها. ولكن، خلال هذه الفترات، تُحافظ القصّة على شيء من الاستمراريّة من خلال وجود بعض الشخصيّات المُعمّرة: فالملحمّة تصوّر بعض الملوك الذين عاشوا لبضع مئات من السنوات، وبخاصّة البطل رستم، الذي عاصر عدّة ملوك، والذي يظهر مرّات عديدة عبر الجزء الأكبر من القصّة.

إنّ رُستم هو البطل الأبرز في الكتاب. يُقاتل رستم بلا هوادة حيثما استقرّ ولاؤه، الذي كان في المقام الأوّل لأبيه زال (البطل الثانوي الذي عاش أقلّ مما عاشه رستم)، الذي كان بطلاً حاكماً لزابلستان في جبال أفغانستان، وتابعاً وفيّاً للملك العظيم. ارتبط رستم بعلاقات عائليّة بمجموعة من الشخصيات البطوليّة؛ البطل كيو، أخي زوجته وزوج ابنته. وقد كانت إحدى أبرز مآثر رستم هي إخضاعُه وحده للأخوين ديف، (الكائنات الفائقة للطبيعة ذات القوى الشيطانيّة) في معقلهما العظيم في مازندران (جنوب بحر

قزوين): حيث سقط الملك كيكاوس بسبب حمقه في أسرهما، وعَمِيَ هو وجميع رجاله، فجاء رستم لإنقاذهم وحرّر جيش إيران وملكها، وأعاد إليهم بصرهم بدماء الشيطان المذبوح. غير أنّ رستم لم يقم بذلك وحده: فقد رافقه حصانه الوفيّ، رخش، صاحب البطولات التي تليق بمطيّة البطل؛ ففي إحدى المرّات، ينام رستم في العراء وحصانه مربوط بجواره، ويظهر عفريت على شكل أسد لمهاجمته، فيصل رخش لتحذير صاحبه، وما إن يستيقظ رستم حتّى يكون العفريت قد اختفى؛ وحين تكرّر ذلك، غضب رستم من إقلاق راحته فتوعّد فَرَسه (بطريقة البطل المندفع) أن يقتله إن كرّر ذلك؛ وهكذا كان على رخش أن يُقاتل العفريت ـ الأسد بنفسه.

إنّ أحد أهم موضوعات العمل هو النزاع بين إيران وطوران، التي تُعرّف بوصفها الأراضي الواقعة شمالي إيران عبوراً بنهر جيحون (في النهاية باتت طوران مُعرّفة بالترك). كان كيكاوس هو ملك سلالة الكيانيين (التي يبدو أنّها تُقابل حكم الأخمينيين ومن سبقهم في التاريخ الفعلي)، وقد ارتكب الملك مجموعة من الحماقات (بما فيها محاولته الوصول إلى السماء في سلّة تحملها النسور)، وقد نفى ابنه الوسيم سياوش إلى طوران بدافع الغيرة؛ وقد اقتنع ملك طوران الدائم [ذلك أنّه مَلَك ما بين ٢٠٠ و٤٠٠ سنة بحسب **الشاهنامه**] أفراسياب بقتله. أصبح ابن سياوش، كيخسرو، بعد ارتقائه لعرش جدّه، أحد الملوك المحبوبين في سلالة الكيانيين. ولكنّ هدفه ظلّ معلّقاً بالانتقام لمقتل أبيه. وقد أدّى سعيه إلى الانتقام إلى صراع طويل بين إيران وطوران. وهنا، ظلّ رستم أحد دعائم قوّته. ولكن في النهاية، نفر كيخسرو من رستم وطلب من ابنه اسفنديار أن يعتقل رستم ويجلبه إلى قصره. كان اسفنديار ورستم أصدقاء، ولكنّ واجب الأوّل [في اعتقاله] ومكانة الثاني أجبراهما على قتال بعضهما، فقتل رستم خليفة الملك. تعرّض رستم للحظات تراجيديّة أخرى. وقد تمّ استثمار مبارزته وقتاله لابنه ـ الذي يجهل بنوّته ـ في الشعر الإنجليزي من قبل ماثيو آرنولد في «**سهراب ورستم**».

لا شكّ في أنّ الدين المزديّ قد أدى دوراً كبيراً في **الشاهنامه**: إذ يظهر أورمازد [أحد أسماء أهورا مزدا] في القصيدة بوصفه الإله الخالق، ويظهر أهريمان بوصفه الشيطان؛ كما تستدعي الملحمة ملائكة المزديّة وتتوسّل إليها وتستعمل الأشهر المزديّة للتأريخ. ولكن، لا يبدو بأنّ أيّاً من هذه

المصطلحات الدينية تستحضر التقليد الزرادشتي كحامل للقيم الدينيّة؛ بدلاً من ذلك، فإنها تستحضر شعوراً بالبعد الغريب لذلك المشهد وانفصاله عن المسؤوليات العاديّة للحياة الإنسانيّة الرتيبة في الحضارة: تُقدّم العناصر الوثنيّة في العديد من التقاليد البطوليّة. إنّها تساعد على جعل القصّة أكثر إنسانيّة، وتجعلها حرّة من التأييد والعقوبات الإلهيّة وحرّة من المعايير الأخلاقيّة، ومن ثمّ فإنّها تجعل الأفعال البطوليّة أكثر لصوقاً بالمشاعر والدوافع الإنسانيّة، على الرغم من العجائب السحريّة التي تنظم خيط القصّة. عندما حاول الفردوسي أن يُعيد القارئ إلى مستوى المسؤوليات اليوميّة ليُدرك الموقع الخاضع للإرادة الإنسانيّة في الكون المحكوم بيد الله، استعمل لغة الإسلام بأريحيّة، كما في بداية قصّة بيزان ومنيزه، إذ تُروى أحداث القصّة بمزاج هادئ معتدل: يخطف أمير طوران عاشقها الإيرانيّ [بيزان] ويُعيده إلى قصرها، ثمّ يُكتشف أمرُه ويُودَعُ في حفرة، ويتوجّب على رستم أن يهرع لإنقاذه.

نضج الرسائل العربيّة

خلال المرحلة الوسيطة المبكّرة، وعلى الرغم من تطوّر الشعر الفارسي والتقاليد الإيرانيّة، ظلّت العربيّة هي الوسيط المُفضّل للنثر الرصين؛ ذلك أنّ معظم الكتّاب كانوا يطمحون للحصول على الاعتراف والشهرة على امتداد الحاضرة الإسلامية، وهو ما لا يُمكن أن يتحقّق لهم إلا بالعربيّة. إضافة إلى ذلك، بات لدى الأدب العربيّ معايير كلاسيكيّة راسخة، وتطوّرت فيه جملة من الأجناس الأدبيّة المتنوّعة خلال مرحلة الخلافة العليا؛ كما باتت المعايير الأساسيّة للإسلام الشريعي راسخةً ومُسلّماً بها. لقد بات الكتّاب المَهَرة قادرين، باستخدام الأشكال المألوفة بثقةٍ واطمئنان، على استحضار مشاهد الحياة الإنسانيّة على نحوٍ نابض بالحيويّة وبشيء من التحرّر من الالتزامات الأخلاقيّة المفرطة والالتزامات الجماعيّة المُسبقة، خصوصاً خلال القرن الأوّل أو نحوه.

كان النثر الفارسي الذي تطوّر حديثاً آنذاك متحرّراً نسبيّاً من المعايير والقواعد النقديّة الكلاسيكيّة، ومن ثمّ فإنّه قد يبدو للقارئ أقلّ رسميةً بدرجة كبيرة. لا شكّ في أنّ جزءاً من ذلك يُعزى إلى أنّ من كتبوا ذلك النثر لم

يكونوا يُخاطبون جمهوراً عامّاً غير محدودٍ بزمان كما كان يفعل كتبة النثر العربي، وإنّما كانوا يكتبون لأغراض عمليّة محدودة. ومثلما كان الشعر الفارسي في ذلك الوقت، أكثر حتّى من نظيره العربيّ، مهيّأً لتجميل حياة البلاط وزاخراً بقصائد المديح للأمراء وبخيالات القصور، كان النثر كذلك متركّزاً حول البلاط وقصور الحكم. ولعلّ أبرز أنواع هذا النثر هو «مرايا الأمراء»، الذي ينصح فيه الحكيمُ الحاكمَ بمجموعة من القصص والمواعظ والأقوال المأثورة. كان نظام الملك، الوزير العظيم، قد ألّف دليلاً للسياسة الملكيّة خاطب به السلطان السلجوقي ملكشاه، وحشد فيه أمثلةً كثيرة عن حكمة الملوك وحماقاتهم، بأسلوب يتسمُ بالمباشرة والقوّة، وهو ما جعل الكتاب مديدَ الأثر والحضور لوقتٍ طويل. أما كتاب **قابوس نامه** [المعروف باسم: **كتاب النصيحة**] (الذي كُتب في عامي ١٠٨٢ ـ ٨٣)، على يد كيكاوس، الذي آل إليه حكم طبرستان، في الساحل الجنوبي لبحر قزوين، بالوراثة، فقد كان أكثر شخصيّةً وذاتيّة. ويبدو بأنّ كيكاوس كان رجلاً مُغامراً، ويُقال بأنّه التحق بالجهاد في شبابه في الهند. يُخاطب كيكاوس في هذا العمل، المقروء على نطاق واسع، ابنه ويُركّز على الحياة الشخصيّة للسادة والنبلاء أكثر مما يُركّز على مسائل الحكم الفعليّة؛ غير أنّ هذا العمل لا يخلو من تناول شؤون الدولة وسياساتها أيضاً. يفترض المؤلّف بأنّ ابنه لن يُقلع عن شرب النبيذ، ومن ثمّ فإنّه يُوصيه بألا يشرب إلا أفضل أنواع النبيذ وألا يستمع إلا إلى أجود الموسيقى، فحينها سيكون النبيذ ترياقاً؛ ويوصيه بأن يتجنّب الشرب في النهار وفي ليلة الجمعة (احتراماً لصلاة الجمعة)، وذلك ليُحافظ على رصانته ولا تسقط تقواه من أعين الناس. كما يُقدّم لابنه جملةً من النصائح العمليّة لشراء العبيد والأحصنة، والأراضي أيضاً؛ ذلك أنّه كان يُتوقّع حتّى من السادة الكبار والملوك أن يضعوا أموالهم في عقارات فعليّة لضمان الحصول على إيراداتهم الشخصيّة، وقد يكون للحكّام عقارات من الأبنية والمحالّ التجاريّة في كلّ بلدة تابعة لهم. (سأتحدّث عن الشعر الفارسي باستفاضة أكبر لاحقاً، ولكن لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ الشعر الفارسي في ذلك الوقت كان قد وصل إلى ذروة عظمته وعرّف أنواعَه وأغراضه الشعريّة الكبرى).

في المقابل، كان الأدب العربيّ الرسمي في شكله السائد (الذي كُتب

بيد العرب والفرس على السواء) لا يزال في الغالب بعيداً عن التعبير عن الموضوعات الملكيّة والأرستقراطيّة. وحتّى حين قدّم هذا الأدب صورة الإنسان البطل، فإنّه لم يُقدّمها على هيئة السيّد الفارس، التي كانت هي الصورة المرغوبة في الكتابات الفارسيّة. ظلّت صورة المُقاتل البدويّ الصلب والعاشق الحساس مهيمنةً على الشعر. أما في النثر، فإنّ الصورة الإنسانيّة المُقدَّمة لم تكن في الغالب صورةً بطوليّة. وحتّى هنا، ظهر نوعٌ أدبيّ جديد في نهاية القرن العاشر، وقدّم شخصيّة مثيرةً للاهتمام لبطلٍ من المدينة، وهي شخصيّة النذل الفصيح واسع الحيلة، في فنّ **المقامة**، القائمة على النثر المسجوع، والتي تسرد سلسلة من القصص التي يُمارسُ فيها البطل حيلَهُ وألاعيبه. عَكَس فنّ المقامة جوانبَ الاهتمام المتنوّعة في **الأدب**. يُنسب فضل إنشاء فنّ المقامة إلى بديع الزمان الهمداني (ت. ١٠٠٧ بعمر الأربعين)، من همدان في عراق العجم، وقد اتخذ هذا الفنّ لإظهار إمكاناته اللغويّة المبهرجة، واستعمله لإفحام منافسيه بتملّكه لناصية الفصاحة والفطنة.

في سلسلة من الصور والعبارات التي تعرض مشاهد حياة البطل الدنيويّ، تروي المقامات مغامرات رجل ذكيّ يستمتع بالألاعيب والمقالب، خاصّة إذا كانت ستدرّ عليه شيئاً من المال. كان السجع، المُصمّم بعناية لإحداث أثر صوتي لدى المستمع، ممتزجاً بالمقطوعات الشعريّة التي تتوافق مع القواعد الدقيقة للنُقّاد. وفي المقامة، تُقدَّم البراعة النحويّة والحصيلة المعجميّة بطريقة لا تقلّ تشويقاً عن القصّة نفسها. وإضافة إلى إمتاع القارئ، فإنّها تُقدّم إشارات ألمعيّة إلى بعض المسائل المُثيرة والعويصة في العلوم والمعارف. وعلى خلاف رواياتنا الأكثر اهتماماً بالبعد النفسيّ، والتي تعاملت كلاسيكيّاً مع مغامرات البطل، لا تخفي المقامة اهتمامها بالزخارف والزينة. لا تتعامل المقامة مع التطوّر الداخلي للشخص بقدر ما تتعامل مع الجوانب المتعدّدة للشخصيّة التي يُقدّمها للعالم؛ واهتمامُها ينصبّ فوق كلّ شيء على البراعة الفنّية الدقيقة في التعامل مع الكلمات والمعارف الواسعة للمؤلّف. في مقابل ذلك، فإنّ رواياتنا غالباً ما تُقلّل من التلاعب الدقيق بالكلمات إلى الحدّ الأدنى، ونادراً ما تُخاطب الحصيلة المعرفيّة للقارئ.

غير أنّ جماليّة فنّ المقامة وفتنته لا ينفصلان عن البطل بما هو شخصيّة. فمنذ ابتكارها على يد بديع الزمان الهمداني، ظلّ هذا الفنّ قائماً

على شخصيّتين اثنتين: المُحتال الألمعي المُغامر الذي ينفذ بجلده في كلّ مرّة، مهما كانت خُططه فظيعة أو مُثيرة للغضب، والراوي، الشخصيّة العاديّة التي كثيراً ما تُخدع من قِبَل البطل وكثيراً ما تُصدم بأفعاله، إلا أنّها تحترم مواهبه وتُقدّر شجاعته وجرأته. تُعدّ مقامات أبي محمّد القاسم الحريري (ت. ١١٢٢) أحد أعظم الأعمال في فنّ المقامة. وقد كان الحريريّ نحويّاً مغموراً من العراق، أقنعه أصدقاؤه بأن يُقدّم إنجازه الأعظم، الذي صُمّم ليُظهر الاستعمالات الصحيحة للمسائل العويصة في العربيّة. إنّه عملٌ واحد مطوّل من البراعة اللغويّة الحاذقة؛ فعلى سبيل المثال، كُتبت بعض المقامات من دون استعمال أيٍّ من الحروف المنقّطة، مما يعني استبعاد نصف حروف الأبجديّة (وهو ما يُشبه أن يكتبَ أحدٌ سوناتا بالإنجليزيّة من دون استعمال الأحرف المقوّسة، فاكتفى باستعمال حروف A, E, F, H, I, K، إلخ). غير أنّ سحر النصّ وفتنته لا يخبوان حتّى عند القارئ غير البارع في النحوّ؛ بل إنّه يُمكن أن يظلّ نصّاً ممتعاً حتّى لو تُرجم إلى لسانٍ أجنبيّ، على الرغم من أنّ معظم ألاعيب النصّ وحيلَه ستختفي(١).

يظهر أبو زيد، بطله النذل، في شكله النموذجيّ في مشهدٍ من مشاهد الشحاذة: فحين دعاه مجموعة من الرجال إلى أمسية ليُمتعهم بمواهبه الجدليّة (ذلك أنّ الرجال كانوا يستمتعون بالحديث الجيّد)، أخبرهم بأنّه قد وجد ابنه المفقود، وروى الخبر بطريقة أجّجت مشاعرهم، ثمّ أخبرهم بأنّه لم يكشف هويّته لابنه لأنّه لا يملك الوسيلة لتنشئته تنشئة صحيحة؛ وعندها جمعوا له مبلغاً كبيراً لهذا الغرض؛ ولكنّ الراوي (وهو أحد هؤلاء الرجال) طلب من أبي زيد بعد ذلك أن يذهبا معاً لتحصيل هذا المبلغ على الوجه المطلوب، وعندها اكتشف متأخّراً بأنّ الولد لم يكن إلا في خيال أبي زيد، وأنّ المال كلّه سيضيع في الحانات على الشرب. في قصّة أخرى، يُقابل الراوي، المسافر على أمل تحسين ثروته المتواضعة، أبا زيد في خان [نُزُل] ويقتنع بترك أبي زيد يزوّجه من ابنة إحدى العائلات الثريّة التي نزلت في الخان؛ وقد نجح أبو زيد في ذلك بسهولة بلسانه المعسول؛ وحين أُقيمت مأدبة

---

(١) تُلمِح محاكاة فريدريك روكرت لمقامات الحريري بالألمانيّة إلى هذه الإمكانات:
Friedrich Rückert, *Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug oder: Die Makamen des Harin* (Stuttgart; Tübingen: Cotta, 1844).

العرس، وزّع أبو زيد حلوى منوّمة على الضيوف، ثمّ قام بجمع ممتلكات الضيوف النائمين وغادر بهدوء صوب الصحراء، تاركاً الراوي (الذي بقي وحده مستيقظاً وغير مُخدّر) ليُجرّب حظّه في الخروج من هذه الفضيحة بأفضل ما يُمكنه. مرّة أخرى، يمرّ الراوي بأبي زيد وهو يتصنّع خطبة تقليديّة في عرس اثنين من المتسوّلين السفهاء، وسط حشدٍ من المتسوّلين واللصوص. في الوقت نفسه، يُظهر أبو زيد أحياناً حسّاً رفيعاً بالتقوى، وهو ما يتأكّد في مشهد حجّه إلى مكّة، حيث يعظ الناس بعظات مؤثّرة، ولكنّه طوال مدّة الحجّ يُقسم بألّا يتلقّى أيّ شكل من المال. وعند كلّ منعطف، يجد الراوي نفسَه، والقارئ معه، منجذباً إلى أبي زيد، ويصبح أكثر تواطؤاً معه (ظاهريّاً بسبب جمال لغته الفائق، ولكن أيضاً بسبب ما تمنحه إياه حياته المتشرّدة من حريّة لا سبيل إلى تقييدها). في بعض الحالات، يستعمل أبو زيد لنفسِه لغة البطل البدويّ المحارب، ولكنّه يظلّ بطلاً مُثقّفاً، مروّضاً ومعتاداً على أبعاد حياة الكتبة وأذواق التجار.

وصل الجانب الأكثر أناقةً ورُقيّاً في المقامات، البراعة اللغويّة، إلى ذروته في ذلك الوقت مع فنّ الرسائل. فقد عُرف بديع الزمان الهمداني أيضاً ببراعته في كتابة الرسائل. وقد جُمعت رسائل الدولة، المكتوبة بنثر مسجوع ومموسق، من قبل الهواة، وبات كُتّابها موضع غيرة وحسد، لا لمناصبهم الرفيعة وحسب، بل أيضاً لسمعتهم الفنيّة. كان الصاحب بن عباد (ت. ٩٩٥)، وزير البويهيين في الريّ (بالقرب من موقع طهران الحالي في عراق العجم)، راعياً للعديد من الكتبة، وموضع ثناء ومديح منهم، امتناناً له أو طلباً لرضاه؛ وقد كان واحداً من أجزل المُكافئين للرسائل في زمانه. ولكنّه، بقدر افتخاره برسائله، كان فخوراً بمن يرعاهم من الكتّاب (فضلاً عن مآثره العسكريّة وعطاياه الماليّة). وكان أبرز مُنافسيه على الشهرة هو الوزير السابق للريّ، ابن العميد، وكانت منافستهما محلّ حديث النقاد ومثار إشاعات المتحدّثين لوقت طويل.

ولكنّ التلذّذ باللغة الرفيعة قد نفذ إلى كافّة الحقول؛ فقد تجاوز البحث في خصائص العربيّة الأبعاد النحويّة المعتادة وتغلغل في عوالم الميتافيزيقا. فقد طوّر ابن جنّي (ت. ١٠٠٢) نظاماً للإتيمولوجيا العليا [علم أصول الكلمات أو التأثيل]، ليُبيّن بأنّ الكلمات العربيّة ليست مُشتقّة من معانيها

الأساسيّة في الجذور الثلاثيّة فقط، وإنّما مجموعة الجذور المشتركة في نفس الحروف متصلة في معانيها أيضاً[٢]. لاحقاً تم استعمال عمله لتطوير محاولة فلسفيّة للنظر إلى حروف العربيّة، وإلى الجذور التي يُمكن أن تتألّف منها، على أنّها تحمل معانيَ ضمنيّة، وعلى أنّها تحمل معها عناصر المعاني الأساسيّة التي تتألّف منها اللغة الإنسانيّة. ولاحقاً، استعملت هذه المفاهيم في مجموعة من السياقات الدينيّة والعلميّة إضافة إلى استعمالها في أنواع مُعقّدة من قراءة الطالع ومعرفة المستقبل، في كتب **الجفر**، عبر أقوالٍ مُلغزة تحتمل العديد من المعاني الممكنة.

يُجسّد أبو علي التنوخي (٩٣٩ ـ ٩٩٤) أخلاقيّات ذلك العصر وابتهاجَه للطُرَف والنكت المتسمة بالذكاء. (إنّ عدد الكتّاب المشهورين كبير، ولا بدّ من الاقتصار على بعضهم على نحوٍ عشوائي، وقد تُرجم التنوخيّ إلى الإنجليزيّة، كما أن قصصه توضّح حياة عصره). كان التنوخيّ منحدراً من قبيلة عربية قديمة، وقد عمل قاضياً في العراق في ظلّ الحكم البويهي، وكان يشتكي من تدهور أحوال زمانه. تُبيّن كتاباته مدى التداخل بين التقاليد الأدبيّة وتقاليد الشريعة: فقد كان يستعمل الإسناد لتوثيق رواياته (التي تنتهي في سلسلتها إلى شاهدٍ مباشر، غالباً ما يكون من جيله أو من الجيل السابق). وقد حافظ التنوخي على غرضه الأخلاقيّ الرصين في رواية هذه الحكايات والقصص؛ على أنّ كتابته منسوجة بخيط الإمتاع، إضافة إلى أغراضها في التثقيف والتهذيب. مثل الجاحظ، يتنجّب التنوخي إملال قارئه عبر تغيير نبرة حديثه تارةً والتنقّل بين الموضوعات بخفّة تارة أخرى، وقد كان واعياً ومُدركاً لمهارته الأدبيّة. فهو ينتقد الأعمال السابقة المشابهة لطابع (بل ولعنوان) كتابه، والتي احتذاها في عمله؛ وقد تركه الرأي الأخير عُرضةً لمجموعة من المحاولات لتقليده. يصبح شعوره الأدبي الفنّي واضحاً حين يستذكر قصّة طويلة حول ملكٍ مُتغلّب في الهند، أراد تبرير شرعيّة مُلكِه [للحكماء] فطلب من مُنتقديه أن يُسمّوا أسماء الملوك المتعاقبين على العرش قبله واحداً واحداً، إلى أن وصلوا إلى أوّل ملك مُتغلّب أسّس لهذه السلالة

(٢) لقد أصبحت هذه الفكرة ـ التي ظهرت عبر الدراسات العبريّة فيما يبدو، وتطوّرت على نحوٍ غامض في القرن التاسع عشر الفرنسي ـ هي الإلهام الرئيس لأعمال اللساني المُثير للجدل بنجامين لي وورف.

من الملوك، وعندها قال لهم الملك الجديد بأنّه هو بالمثل سيكون مؤسّساً لسلسلة من الملوك من أبنائه؛ وعندها يُقدّم التنوخي مُكافئاً عربيّاً [عن هذا المثل الأعجميّ الطويل]، يتفاخر به البدويّ أمام منافسه، «نسبي مني ابتدأ، ونسبُكَ إليك انتهى».

على الرغم من انشغال الأدب بالأساليب، إلا أنّ تأثير التقليد الفلسفيّ فيه بات واضحاً على نحوٍ متزايد. وقد كانت علوم الجغرافيا والتاريخ - وهي الأساسيّة بالنسبة إلى الأدب - لا تزال تُؤلّف ببراعة. ولعلّ أبرز المؤرّخين بعد الطبري كان أقرب إلى الفيلسوف منه إلى عالم الشريعة: وهو الفارسيّ أبو علي أحمد بن مسكويه (ت. ١٠٣٠). كتب ابن مسكويه في الطبّ والكيمياء، وكان يجني رزقه من العمل في مكتبات الوزراء في بغداد، ثمّ في الريّ (عند ابن العميد). ولكنّه اشتهر بفضل عمله في الأخلاق والتاريخ؛ فقد كتب (بالعربيّة) مجموعة من الكتب في الأخلاق بأسلوبٍ أرسطيّ، مقتفياً مبدأ الوسط الذهبي(*)، من دون كثير إشارة إلى الشريعة. وقد أصبح واحدٌ من هذه الكتب [ولعلّه **تهذيب الأخلاق**] هو الأساس لأشهر الرسائل الفارسيّة المتأخّرة في الأخلاق. في التاريخ، كان ابن مسكويه مؤرّخاً أخلاقيّاً. وقد قسّم كتابه [لعله يقصد كتاب **تجارب الأمم**] بالأساس إلى عهود المُلْك، إنما من دون أساليب المبالغة في تمجيد الملوك التي طبعت التقليد الساساني؛ بل كان يكتب باستقلالٍ في منظور يركّز على الدروس العمليّة التي ينبغي تعلّمها. ومع اهتمامه الفلسفيّ بالمجتمع ككل، فإنّه تتبّع، مثل الطبري، شيئاً من مسار المجتمع المسلم وضميره بعد انهيار الإدارة الزراعيّة الجيّدة في الأزمنة العباسيّة والبويهيّة.

ازداد التعاليم والمواقف الفلسفيّة للوعي المُتعلّم العام بفضل مجموعة من الكتّاب العموميّين، الذين تمكّنوا من كسب جمهور واسع بفضل أسلوبهم الممتع، أكثر من الكتّاب المتخصّصين مثل ابن مسكويه. كان أبو حيان التوحيدي (ت. ١٠١٨) شافعيّ المذهب في الفقه، معتزليّ الكلام (متابعاً لتعاليم الجاحظ)؛ وقد اتّبع أسلوب الجاحظ. وصحيحٌ أنّ أسلوبه لم يكن

(*) أي المذهب القائل بأنّ الفضيلة هي التوسّط بين النقيضين، والاعتدال بين التطرّف والرذيلة، مثلما أنّ الشجاعة هي الوسط بين الجبن والتهوّر (المترجم).

بسيطاً دوماً، إلا أنّه كان دوماً ناصعَ الفكرة ومُبتكراً. غير أنّ اهتمامَه بالفلسفة كان أثمن لديه فيما يبدو من فقهه وآرائه الكلاميّة. وقد عمّم لدى القراء مختلف أنواع التعاليم والعلوم، بما في ذلك بعض العناصر الصوفيّة. وفي كتبه متنوعة الموضوعات ورائجةِ الشهرة، كانت الفلسفة مُهيمنةً في أحيانٍ كثيرة. يُقدّم أحد أهمّ كتبه [**الإمتاع والمؤانسة**] تقريراً - قد لا يكون حرفيّاً، ولكنّه ليس مُختلَقاً بالكامل (مثل بعض تقاريره الأخرى) - عن محادثة حواريّة دارت في بيت أحد معلّمي الفلسفة، أبي سليمان السجستاني، الذي يُجلّه التوحيديّ، وإن كان عدد من يحترمُهم قليلاً. (كان أستاذ السجستاني وأستاذ التوحيدي نفسه هو [يحيى] بن عدي، التلميذ المسيحي العظيم للفارابي). كان التوحيدي شديد الاهتمام بالمنطق، وفي أحد المواضع يروي نقاشاً دار بين فيلسوف منطقيّ بارز [متى بن يونس] ونحويّ عربيّ بارز [أبي سعيد السيرافي] حول التشابه بين قواعد النحو والمنطق. (كان نحويّو ذلك الزمان متلهّفين لمحاولة تقديم نظام جديد؛ وهكذا مزج أحد أساتذة التوحيدي قواعدَ المنطق في نظامه النحويّ مما جعله غامضاً وغير مفهوم، ولكنّ التوحيدي يُوضّح بأنّ سبب ذلك ليس استعمال المنطق، وإنما سبب ذلك أنّ الأستاذ قد استعمل نظاماً منطقيّاً من ابتكاره يختلف عن نظام أرسطو).

إنّ مسيرة حياة التوحيدي تحمل في ثناياها العديد من الإشارات المهمّة؛ فقد كان أبوه تاجر تمور، ولم يكن ميسور الحال يوماً، وقد توقّع وأمل بأن تجلب له موهبته الأدبيّة الجاه والثروة؛ ولكنّ طموحَه لم يهدأ يوماً على ما يبدو، على الرغم من أنّه جالس الوزراء. وعلى خلاف ابن مسكويه وغيره ممن تبوؤوا مناصب رفيعة وضمنوا متابعة دراساتهم بهدوء، كانت حياة التوحيدي عاصفةً من المرارة والسخط؛ فقد قضى معظم حياته، مثل كثير من العلماء، ورّاقاً خاصّاً (بحيث كان يُعيّن ليُنتج مخطوطات أفضل من تلك التي ينتجها النسّاخ؛ ولكنّ التوحيدي كان يشتكي من أنّ هذا العمل المُجهد قد أضرّ بعينيه). احتقره البعض بصفته مثقفاً هاوياً يكتب في العديد من الموضوعات من دون أن يحترف واحداً منها؛ واتهمه البعض الآخر بأنّه يعتنق آراء الفكر الحرّ. وقد نُفي مرّة من بغداد لأنّه كتب كتاباً يُقوّض، فيما يبدو، سلطة الشريعة (أشار التوحيدي - كما فعل الحلاج - إلى أنّ الحجّ

الروحي الداخلي يُساوي الحجّ إلى مكّة إذا لم يستطع المرء تحمّل أعبائه). بل إنّ الصاحب بن عباد نفسه، الوزير السخيّ في الريّ، قد نبذ التوحيديّ بعد ضيافته لثلاث سنوات؛ ربما لم يكن ذلك بسبب مواقفه الصريحة من التشيّع (ذلك أنّ الوزير كان متعاطفاً مع الشيعة)، بقدر ما كان ذلك بسبب صفاقته وصعوبة معشره؛ ذلك أنّ التوحيدي الذي كتب العديد من المدائح والمجاملات المُتكلّفة وغير الصادقة، كان على المستوى العمليّ يتعامل مع الوزير كندٍّ له. ولاحقاً سطّر التوحيدي هجوماً لاذعاً على الصاحب وسلفه الوزير ابن العميد، الذي لم يُكافئه هو الآخر بما يستحق؛ فقد كشف التوحيدي عيوبهما وبالغَ فيها كما يعترف هو بنفسه، مُبرّراً ذلك على أرضيّة أنّهما كانا هما البادئَين بالظلم. اشتهرت قيمة الكتاب [**أخلاق الوزيرين**] بفضل براعة التوحيديّ المذهلة في استعمال الكلمات، ولكنّ نحسه قد لاحق التوحيدي. ويبدو أنّ بحث التوحيديّ الطويل عن راعٍ كريم قد وصل إلى غايته لبعض الوقت في بغداد. وفي لحظة يأسٍ ما، أحرق التوحيديّ كلّ كتبه. واعتزل نهاية حياته في شيراز، في فارس، ويبدو أنّه قنع هناك بأن يُعلّمَ بهدوء وصمت(٣).

على أنّ الشخصيّة الأكثر غرابة في ذلك العصر، والأكثر جاذبيّة لدى العديد من الحداثيين، هي شخصيّة أبي العلاء المعرّي (٩٧٣ ـ ١٠٥٨). فبعد أن تلقى تعليمه في حلب، قضى معظم حياته في مسقط رأسه في المعرّة، البلدة الصغيرة في شماليّ سوريا. عندما بلغ الخامسة والثلاثين، ذهب في رحلة طويلة إلى بغداد، حيث استقصى جوانب الحياة الأدبيّة والفلسفيّة هناك، وحين عاد إلى بلدته، كانت أمّه المحبوبة قد فارقت الحياة. بعد ذلك، عاش في عزلة، فلم يتزوّج قط وعاش إلى نهاية عُمره زاهداً. وقد قضى سنواته أعمى، ولكنّه كان محفوفاً بعناية أعيان بلدته ومُحاطاً بالتلاميذ الذين يأتونه من أماكن قصيّة ليستمعوا إلى محاضراته، وظلّ محفوفاً بتوقير الناس.

---

(٣) Ibrahim Keilani, *Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî: introduction à son oeuvre* (Beyrouth: Institut français de Damas, 1950).

وهي واحدة من الدراسات الثانويّة التي تتناول الشخصيّة عبر ربطها بشخصيات عصرها وملاحظة طبيعة اهتماماتهم ومصالحهم وانتماءاتهم، وهو ما يُمكن أن يُسلّط الضوء على المرحلة بأكملها.

إنّ رسائله النثريّة نسيجٌ يجمع بين المدائح غير الصريحة بوضوح (التي لم يأخذها أحد على محمل المدح فعلاً، ذلك أنّ المُعتبر في المديح هو حسن التلاعب بالأفكار، إلا إذا باتت شائكة المعاني)، وبين المعلومات الشخصيّة التي تصبح في بعض الأحيان خطابيّةً أكثر منها مزوّدةً بالمعلومات. غير أنّ كلّ رسالة هي عمل فنّي، ولقراءتها لا بدّ للمرء أن يُحيط علماً بتسلسل أفكارها، التي قد لا تنجلي من القراءة الأولى، ثمّ عليه أن يتذوّق التوازن بين الصور والتشبيهات، إذ تنتهي الصورة إلى راحة غير متوقّعة؛ فقد يُقدّم تشبيهاً معياريّاً جامداً مع تشبيه أخفّ يقدح، بجدّته وحيويّته، شرارة الخاتمة: «يبقيان ما رسا العَلَم [أي الجبل]، وأورَقَ السَلَم [نوع من الشجر]» أو «[عن قلبٍ يعوم في ولائه] عومَ الحجاة [أي الفقاعة] في الغدير، والقطرة في حوض الصبير [والصبير هَنا هو الجبل]». ويُمكن للمرء أن يتذوّق التناصّات والاستشهادات من حصيلته الأدبيّة العربيّة الواسعة، التي سيُميّزها القارئ الجيّد، كما سيُميّز الكلمات الغريبة التي ستُرهق قدراته أو تثير فضوله. ولكي يشعر القارئ بجرْس الكلمات، فإنّ الحروف العربيّة يجب أن تُقرأ بصوتٍ عالٍ؛ وحينها، فإنّها ستقع في موقعها الصحيح من البيت المزخرف حسنِ التجهيز(٤). لقد اشتهر شعر المعرّي أكثر من رسائله: لقد كان واحداً من الشعراء الكبار القلائل في العربيّة بعد المتنبّي (في الوقت الذي بدأ فيه شعراء الأجزاء الأكثر إيرانيّة من الحاضرة الإسلامية بكتابة قصائدهم بالفارسيّة بدلاً من العربيّة). وقد كانت قصائده مركّبة على ذات النمط الزاخر بالانتقالات الفكريّة الدقيقة والمعقّدة وبالكلمات النادرة المُنتقاة بعناية. وقد سمّى مجموعة أشعاره في الجزء الأخير من حياته بـ«**اللزوميات**»؛ ذلك أنّه ألزم نفسه بمعايير في الوزن والإيقاع أكثر تحديداً مما يُلزمه النُقّاد.

بالمثل، فإنّ نظرة المعرّي للحياة تقوم على معايير يصعب على المرء

(٤) لقد ترجم ديفيد مارغوليث **رسائل المعرّي**، التي يصعب قراءتها من غير المتخصّصين بالاستعراب، مقارنةً بشعره. لكنَّ مارغوليث، مع الأسف، يُفسد التصاوير الفنّية أحياناً بخاصّة حين يضع أقوالاً مأثورةً بالإنكليزيّة محلّ الأقوال العربيّة غير المألوفة. انظر:

The Letters of Abu al-'Ala of Ma'arrat al-Nu'man, edited and translated by David S. Margoliouth (Oxford: Clarendon Press, 1898).

التمسّك بها؛ فهو يذمّ الظلم والنفاق الذي يراه حوله مراراً، ويشجب استنكاف العلماء والحكّام والمواطنين العاديين عن أداء ما يُناط بهم من واجبات. لقد رأى المعرّي عيوب الإنسان ونقصه إلى درجةٍ دفعته لاعتبار الحياة بحدّ ذاتها نحساً وبؤساً، فافتخر بأنّه لم يجلب هذا النحس لأحدٍ ولم يُنجب ولداً. وقد استرذل جميع أشكال المعتقدات الدينيّة الدوغمائيّة، ووضع جميع الولاءات الدينيّة الرسميّة على سويّة واحدة، مُعتبراً بأنّ المُتديّن الحقّ هو من يُعين غيره من المخلوقات بغضّ النظر عن معتقده. ولكنّه كان حذراً في تمويه كلامه بما يكفي كي يُدافع عن نفسه وكي لا يُتّهم بالمروق والفسق الصريح. وتمسّكاً بمذهبه في إعانة المخلوقات، كان يدعو إلى عدم إيذاء شيء، حتّى الحيوانات، وكان نباتيّاً في طعامه. وفي هذا الصدد، كانت له مراسلات مع الداعي الإسماعيلي في مصر في ظلّ الحكم الفاطمي. كان الداعي صبوراً ومهتمّاً به، ولكن حين بات واضحاً بأنّه لم يستوعب المسألة الأخلاقيّة تمام الاستيعاب، ارتدّ المعرّي إلى أسئلته العبثيّة ومفارقاته وتلاعب به إلى أن يئس الداعي من إقناعه.

نضج العلوم: البيروني

جلب نضج الأدب معه قدراً من الحريّة في استعمال الأشكال الراسخة لأغراض مختلفة. في المقابل، تمّ استيعاب مجموعة كبيرة من التقاليد القديمة في الدراسات العلميّة والفلسفيّة، وبات العلماء أكثر حريّة في سبر أغوار الأسئلة الجديدة وإعادة التفكير فيها من زوايا نظر جديدة، والمحافظة، في الوقت نفسه، على المزايا الإيجابيّة والمفيدة في التقليد.

لم تكن جميع تيّارات التراث الفكري الإيراني ـ السامي ما قبل الإسلامي قادرة على كسب التأييد العمومي والشعبي بسهولة، على غرار التقليد الإيراني البطولي. ولكنّ الجوانب الأكثر عمليّة من العلوم الطبيعيّة قد تمكّنت من ذلك. ومع انتقال المستشفيات والمراصد الفلكيّة من عهدة أهل الذمّة إلى أيدي المسلمين، ومع تحوّل الغالبيّة العظمى من السكان إلى الإسلام، أصبح من الشائع أن يكون المشتغلون بالعلوم الطبيعيّة من

المسلمين. وبما أنّ المستشفيات والمكتبات باتت تُقام في الغالب على أساس الأوقاف، باستقلالٍ عن الحاكم أحياناً، فقد وجد العلماء الطبيعيّون المسلمون أنفسهم جزءاً من كيان أهل السنّة والجماعة، وكانوا في كثيرٍ من الأحيان يعملون تحت إشراف القضاة أو علماء الشريعة بالعموم. ولكن، بحلول ذلك الوقت، كان تقليد العلوم الطبيعيّة قد وصل إلى قدرٍ عالٍ من التعقيد والرقيّ لم يعد من الممكن معه إنجاح تسوية سهلة بينه وبين هذه المؤسّسة. بقيت الدراسات العلميّة قويّة بالمجمل. ولكن، كان ثمّة قيد واحد: في المرحلة الوسيطة المبكّرة، لم تبذل أنظمة الحكم التي يقف الأمراء على رأسها جهداً كبيراً لتشجيع الاستثمارات الكبرى في المراصد الكبيرة وما شابه، ولم يكن لدى العلماء ما يدفعهم لتشجيع تكريس أموال الوقف لمثل هذه الغايات. وباستثناء الإصلاح، المموّل جيّداً، للتقويم (الشمسي) المدني برعاية ملكشاه، استمرّ العمل العلمي بالتحرّك ببطء وهدوء، باستثناء بضع لحظات خلّاقة يُمكن تتبّعها في وقت مبكّر أو حتّى بعد الغزو المغولي. (إنّ الجودة العالية للأعمال العلميّة في ذلك الوقت تُشير إلى أنّ التراجع الحاصل في التعقيد المؤسساتي لم يكن ذا آثار فكريّة مدمّرة).

ظلّت العلوم، ربّما باستثناء الطبّ، في كثير من الأحيان تعبيراً عن روح اللعب الرفيع: فحلّ معادلةٍ جديدة أشبه بالفوز بلعبة. كان الرجال مفتونين بالمفارقات، بحلّ المعضلات المستعصية وتحقيق ما يبدو مستحيلاً[٥]. تمّت المحافظة على التقليد الإغريقي القديم من ابتكار الآلات ذاتيّة الحركة، والأدوات الميكانيكيّة البسيطة القادرة على إنتاج ما هو غير متوقّع من أوهام وألاعيب وخدع[*]، وتمّ التطوير عليها. وهكذا فقد كان يبدو بأنّ لقوّة تدفّق الماء، والمرايا، والعتلات والتروس،

(٥) قدّمت روسالي كولي روح الاستمتاع بـ«المفارقات» في دراساتها عن العلوم الطبيعيّة في الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر:

Rosalie L. Colie, *Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966)

(*) ومنه اسم علم الميكانيكا عند العرب «علم **الحيل**»، لا بمعنى الاحتيال، وإنّما الحيلة هي القدرة على التصرّف في الأمور والأسباب على نحوٍ ينفع صاحبها (المترجم).

والساعات وغيرها من الأدوات والأجهزة، قوّة غير متناسبة معها، بخاصّة حين تُصمّم ببراعة في صناديق مزخرفة على نحوٍ فنّي. ألّف إسماعيل الجزري (١٢٠٥) خلاصة جيّدة وشارحة لعلم الآلات ذاتيّة الحركة [**كتاب الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل**]، الذي ذاع صيتُه. غير أنّ ما قدّمه كان يهدف إلى الإمتاع أكثر من الإفادة العملية. والكتاب يفترض معرفة رفيعة بالثقافة الرياضيّة، التي لا يُتوقّع بأن يكون للحِرَفيّ البسيط درايةٌ بها.

على الرغم من ذلك، استمرّت التطوّرات الكبرى، وكان بعض العلماء جادّين في اهتمامهم، على نحوٍ فلسفيّ، بمهمّتهم بفهم الواقع. كانت التطوّرات في هذه المرحلة أقلّ جذريّة بالمقارنة مع ما حصل إبان مرحلة إعادة تشكيل المعرفة العلميّة في مرحلة الخلافة العليا، ولكنّها كانت أكثر إثماراً من ناحية التراكم الطويل الأمد، الضروريّ للعلوم. ظلّ العلماء يشعرون بأنّ مهمّتهم الأساسيّة هي اكتساب أكبر قدر ممكن من الفهم، والإحاطة بكلّ المعارف المتاحة: ومن دون وجود فهارس مطبوعة وقوائم للمراجع ومجلّات علميّة، كانت هذه المهمّة تمتدّ أحياناً على طول حياة العالم، حتّى في داخل حقل اختصاصيّ دقيق. ولكن، ما إن تمّ شرح تقاليد العلوم الطبيعيّة الإغريقيّة والسنسكريتيّة بالعربيّة على نحوٍ وافٍ، حتّى ظهرت الأشكال المعقّدة والراقية منها وأصبحت الآراء الشاملة والمنضبطة متاحةً. لقد سهّلت المؤلفات الكبرى هذه المهمّة، وأتاحت للباحثين أن يكونوا أكثر من مجرّد تكرار لجهود من سبقهم. وهكذا أمكن للمجتهدين القيام بعدد من المساهمات المبتكرة[٦].

ظلّت المساهمات الجديدة في الغالب على مستوى التفاصيل، التي قد تبدو ضئيلة الأهميّة بأثر رجعيّ. على سبيل المثال، بعد أن قام محمّد

---

(٦) لهذا السبب، فقد كان للكتب الشعبيّة كتلك التي كتبها [أحمد] بن رسته أغراض علميّة مفيدة أيضاً، على الرغم من أنّ هذه الأعمال لم تكن تُميّز بين الحقائق الطبيعيّة والحقائق التقليديّة المُتعارف عليها، مثل كون الدائرة تحوي ٣٦٠ درجة، أو كون مركز الأرض في أوجان [في الهند]، تماماً مثلما يتعامل الشرّاح الشعبيّون مع «أوروبا» و«آسيا» على أنّها وحدات جغرافيّة طبيعيّة. انظر:

Ahmed Ibn Rusteh, *Les Tours précieux*, trans. Gaston. Wiet (Cairo: Publications de la Société de Géographie d'Égypte, 1955).

الخوارزمي بتأليف كتابه في الجبر، بات من الممكن معرفة ما هي الفراغات التي لا تزال ناقصة في هذا المجال؛ ولكنّ هذه الفراغات كانت تظهر في البداية من خلال حالات رياضيّة فرديّة. تمّ اعتماد مجموعة من الافتراضات الهندسيّة، الضروريّة لبناء البراهين الرياضيّة عليها لاحقاً، والتي كان أرخميدس قد اقترحها سابقاً، وباتت بمثابة نقطة انطلاق مُثمرة. بعد زمن الخوارزمي بقليل، تمّ استعمال هذه الافتراضات لحلّ معادلة س٣+أ= ب س٢؛ وتمّ إثباتها هندسيّاً، باستعانةٍ بالمصادر التي وفّرتها الرسائل الهندسيّة الإغريقيّة عن القطع المخروطي منذ أزمنة الخلافة العليا. ولكن، كان ثمّة مجموعة أخرى من البراهين الممكنة، وقد تمّ اكتشاف اثنين منها في القرن التالي. في هذا العمل، تراكبت الجهود الشخصيّة واحدةً تلو الأخرى؛ وعلى إثرها، اتضحت أهميّة استعمال القطع المخروطي وعلاقته ببناء البراهين في علمي الهندسة والجبر. بحلول زمن عمر الخيّام (الذي توفّي في ١١٣٢، والذي تُرجمت أشعاره إلى الإنجليزيّة على يد فيتزجيرالد)، الذي تَتبّع بنفسه تاريخ هذه المشكلة، كان العمل قد تمّ على مجموعة من المصطلحات الواضحة الدقيقة وعلى مجموعة من التقنيات للتعامل مع المعادلات من الدرجة الأولى والثانية والثالثة (أما المعادلات من الدرجات العليا فقد تمّ اعتبارها متقطّعة فقط). (وكما هي الحال لدى الإغريق المتأخّرين، كان يتمّ القبول بالحلول من الأعداد غير النسبيّة/ غير الجذريّة، إنما ليس الحلول السالبة). قدّم عمر الخيام دراسة شاملة ومنهجيّة في الجبر، وقدّم مجموعة من الحلول الجديدة؛ على الرغم من أنّه كان لا يزال يستبعد مجموعة من الحلول الممكنة للمعادلات من الدرجات الثلاث الأوَل. وبفضل حلوله الفرديّة، وعلى أساس مؤلفاته أمكن للجبر أن يتقدّم إلى الأمام.

في الكيمياء، بعد أن استقرّت أعمال جابر بن حيّان، أمكننا أن نشهد في القرن الحادي عشر بدايات التحليل الكمّي، بدلاً من التحليل النوعي. ولكن هذا النوع من التحليلات، بحسب ما نعلم، قد تمّ تجاهله وإهماله حتّى القرن الثامن عشر، إذ شهد صعوده في الغرب. كان الجهد، الأكثر إثماراً لاحقاً، هو تطوّر التقطير والقدرة على إنتاج كميّة معقولة من البخار المُقطّر في الأنابيق؛ ويبدو أنّ هذا التطوّر قد تمّ بشكل متزامن في القرن

الثالث عشر في الحاضرة الإسلامية وفي الغرب. في مجال البصريّات، قدّم الحسن بن الهيثم (ت. نحو ١٠٣٩، وهو الذي قدّم حلّاً لإحدى المعادلات من الدرجات العليا) خطوات مهمّة نحو فهم الطيف الضوئي. كان ابن الهيثم أوّل من استعمل القُمْرة المظلمة في تجاربه. ولد ابن الهيثم في البصرة، وخدم الخليفة الفاطمي الحاكم [بأمر الله]. ويبدو أنّ توقّعات سيّده منه كانت كبيرة فطلب إليه أن يُنظّم تدفّق النيل وفيضانه؛ وعندما فشل في ذلك تمّ نبذه. وقد كان يعتاش، حتّى نهاية حياته، على نسخ المخطوطات. وأصبحت دراسته حول البصريّات [كتاب **المناظر**] هي النصّ الأساسي لهذا العلم، وظلّت مستعملة بترجمتها اللاتينيّة في الغرب أيضاً، حتى زمن كبلر.

في علم الفلك، كان المسلمون ابتكاريين في كثير من الأحيان بطريقة تجذب اهتمام الطالب الحديث: فقد اقترحوا مبدأ دوران الأرض حول محورها (لتفسير دورة السماء اليوميّة ولتبسيط تفسير حركة الأجرام)؛ وقد تمّ رفض هذه الفكرة بعد حساب سرعة الرياح التي يجب أن تنشأ عن هذه الحركة؛ ذلك أنّه كان يُظنّ بأنّ الغلاف الجوّي مستقلّ عن هذه الحركة. بل وظهرت فكرة دوران الأرض حول الشمس. ولكن هذه النظريّة لم تكن مدعومة بملاحظات تفسّر تغيّر مواقع النجوم الثابتة خلال مسار الأرض السنويّ، ولا بالملاحظات المتزايدة الدقّة لحركة الأجرام والكواكب عند افتراض وجود مدار دائري لها. كما أن معظم النظريّات، مثل نظريّة كوبرنيكوس لاحقاً، كانت محاولة لبناء مُخطّط أكثر جمالاً للكون أكثر منها بدافع الدقّة في تفسير الوقائع، وقد تمّ رفض النظريّة.

ولعلّ الشخصيّة الأكثر جاذبيّة في تلك المرحلة هي أبو الريحان البيروني (٩٧٣ ـ بعد ١٠٥٠)، من خوارزم، وهو رجل علوم عالميّ بحقّ. كان أول أعماله الكبرى (في عام ١٠٠٠ م، ولكنّه أضاف إليه ونقّحه من وقت لآخر) هو **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، وهو دراسة موسّعة في التسلسل التاريخي، متناولاً إيّاه من وجهة نظر رياضيّة، ولكنّه قدّم معه حسّاً بالتعاقب التاريخي الذي وضع تاريخ المسلمين ضمن منظور أوسع. وقد رعاه آخر الحكّام السامانيين في بخارى ثمّ ارتحل مبكّراً إلى الريّ في الغرب؛ ولكنّه

عاد إلى خوارزم وخدم آخر الحكّام الخوارزميين المستقلّين كعالم ودبلوماسيّ، إلى أن سيطر محمود الغزنويّ على المنطقة. وقد جلبه محمودٌ إلى غزنة، حيث عمل مُنجّماً في بلاطه، على الرغم من أنّه رفض شخصياً التنجيم الرسمي كوسيلة للتنبّؤ بالحوادث. كان عمله العمليّ محلّ تقدير ومكافأة في البلاط، على الرغم من أنّه لم يكن يُلبّي ذوق البلاط دوماً: فقد رفض الكتابة بالفارسيّة لوقت طويل، وحافظ على الكتابة بالعربيّة في أعماله العلميّة (لغته الأم هي الخوارزميّة، وهي لغة إيرانيّة، إنّما ليست فارسيّة). يُقال بأنّه قد عُرِضَ عليه مكافأةً على عمله الكبير في الفلك [**التفهيم لأوائل صناعة التنجيم**] وزنُ فيلٍ فضّةً ورفضه. وقد وصلت عدد رسائله التي حسبها إلى مئة وثلاث عشرة رسالة، وأضاف إليها عدداً من الرسائل التي كتبها أصدقاؤه من العلماء باسمه (ربّما اعتماداً على مادّته). ومن بين رسائله نعثر على دراسات في الأحجار الكريمة والأدوية ونقاشات لمسائل الرياضيات والفيزياء(٧).

ومن أهمّ أعماله استقصاؤه لحياة الهند (١٠٣٠) بناءً على دراساته التي أنجزها في أثناء مرافقته لمحمود الغزنوي في حملاته العسكريّة. وقد ضمّ في هذا الكتاب دراسة للأنظمة الفلسفيّة السنسكريتيّة (إذ إنّه تعلّم السنسكريتيّة) من وجهة نظر يُمكن وصفها بأنّها أنثروبولوجيّة؛ ذلك أنّه لم يكن مشغولاً بالبحث في حقيقة هذه الأنظمة، بقدر ما كان مهتمّاً بفهم ما دفع الهنود للتفكير على هذا النحو. وقد كان شديد الوعي بالطبيعة الكوزموبوليتانيّة للثقافة الإسلاماتيّة: فقد وجد التقاليد الإسلاماتيّة والإغريقيّة في صفّ واحد في مقابل أجنبيّة العالم الفكري الهندي؛ ولكنّه شدّد على اتساع رقعة الحاضرة الإسلامية مقارنة بالمناطق التي فتحها الإغريق القدماء، وعلّل بناء على ذلك جزئيّاً سعة العلوم الإسلاميّة ورُقيّها، بخاصّة في مجال الجغرافيا. ظلّت صورة البيروني كمسلم صالح قائمةً، ولكنّه كان معجباً بالفيلسوف المستقلّ، ابن زكريا [أبي بكر] الرازي.

---

(٧) ترجم رمساي رايت عمل البيروني، **التفهيم لأوائل صناعة التنجيم**، ولكنّه أساء ترجمة التعبيرات المتحرّزة للعالم والمتشكّكة في إمكانيّة التنبّؤ التنجيمي الفعلي. انظر:

Abu'l-Rayhan Al-Biruni, *Elements of Astrology*, with a translation by R. Ramsay Wright (London: Luzac and Co., 1934).

كتّاب الرسائل، العلماء الطبيعيّون، الفلاسفة واللاهوتيّون المسلمون، ٩٤٥ - ١١١١

٩٥٠	وفاة الفارابي، الفيلسوف الميتافيزيقي المتمسّك بالمواقف النخبويّة، المؤسَّسة على التقاليد الهيلينيّة.
٩٥٠	وفاة المسعودي، الرحّالة والكاتب الواسع الاطلاع في التاريخ والفلسفة.
٩٦٥	وفاة المتنبي، آخر الشعراء العظام في الأسلوب العربي القديم، والتجلّي الأعلى لأسلوب الإشارة والإلماح.
نحو ٩٧٠	مجموعة **رسائل إخوان الصفا**، المجموعة الشاملة في المعارف العلميّة والميتافيزيقيّة.
٩٩٤	وفاة التنوخي، الأديب، والمؤرّخ ضمن تقليد الأدب، ورجل البلاط.
١٠٠٠	وفاة [شمس الدين] المقدسي، الرحالة والجغرافي الذي سرد المعلومات والأخبار حول اللغات والأعراق والسلوك الاجتماعي.
١٠٠٨	وفاة بديع الزمان الهمذاني، مؤسّس فنّ المقامة والنثر المموسق المسجوع والعبقريّ فيه.
١٠١٣	وفاة الباقلاني، الفقيه والمتكّلم الأشعري، الذي بنى نسق الكلام الأشعري.
١٠١٨	وفاة التوحيدي، الذي روّج الفلسفة على المستوى الشعبي، ورجل البلاط والأديب.
نحو ١٠٢٠	وفاة الفردوسي، الشاعر الملحمي الفارسي.
١٠٣٠	وفاة ابن مسكويه، الأديب والمؤرّخ الفلسفي الأخلاقي، و**الفيلسوف**.
١٠٣٧	وفاة ابن سينا، الفيلسوف الذي وفّق بين المعارف الهيلينيّة والنبويّة، والذي صاغ المواقف الفلسفيّة بمصطلحات إسلاميّة؛ والوزير.
نحو ١٠٣٩	وفاة ابن الهيثم، عالم الفلك والبصريات والرياضيات، الذي رعاه الخليفة الفاطمي الحاكم [بأمر الله].

الفلسفة ومشكلة التجربة الروحيّة: ابن سينا

كانت نهاية دولة الخلافة العليا حدثاً أشدّ أهميّة للجانب الأكثر فلسفةً من **الفلسفة**(*)، أي الجانب الذي يتناول التصوّر الكلّي للكون وموقع الإنسان

(*) كما سبقت الإشارة في المجلّد الأوّل، فإنّ المؤلّف يستعمل اللفظة العربيّة للفلسفة Falsafah للدلالة على التقليد الفلسفي الإسلاماتي المخصوص والعلوم المرتبطة به. ولتمييز الدلالتين فإنني **أُسَوِّدُ** لفظة الفلسفة ومشتقّاتها حين ترد بلفظتها العربيّة، أما حين ترد من دون تسويد فإنّها تُشير إلى المعنى المحايد والأكثر عموميّة للفلسفة philosophy، أما إذا أورد اللفظة بصوتها الإغريقي والهيليني philosophia فإنني أورد اللفظة المقابلة لإظهار إشارته إلى ذلك التقليد الفلسفي المخصوص (المترجم).

فيه، من أهميّتها للمباحث العلميّة والوضعيّة. وهنا أيضاً، أسهمت نظرية الفارابي في إيضاح أين تكمن الفجوات الناقصة. ولكنّ ذلك الزمن قد أثار أسئلة جديدة. ففي ذلك الوقت الذي لم تعد دولة الخلافة قادرة فيه على توفير خيار المجتمع المنظّم فلسفيّاً، والذي بات إسلام أهل الشريعة يفرض فيه معاييره على الجميع، أصبحت مهمّة **الفلسفة**، فرديّاً واجتماعيّاً، تتمثّل في تقديم تصوّر جديد للمجتمع، بخاصّة من جهة علاقته بالدين الشعبي المتسيّد.

ولعلّ أبرز التجارب وأكثرها إثارة للاهتمام في هذا الصدد هي المحاولة التي قام بها **إخوان الصفا** في السنوات التالية لعام ٩٨٣؛ فقد أسّسوا أخويّة من الرجال في البصرة، وربّما في بغداد أيضاً، وكرّسوا جهودهم لتنوير أنفسهم وتطهيرها روحيّاً، ونشر أفكارهم في مختلف مُدن الحاضرة الإسلامية، بهدف أن يكسبوا بهدوء أكبر قدر ممكن من السكان إلى طريق الحقّ والتطهّر، لترتفع بذلك سويّة المجتمع. قدّم إخوان الصفا موسوعة لعلوم الفلسفة Philosophia العقليّة [وهي **رسائل إخوان الصفا**]، وجعلوها بمثابة كتاب تأسيسي يوضّح أهدافهم وأغراضهم. تُظهر هذه الموسوعة، وهي ما تبقّى لنا من آثار هذه المجموعة، أنّهم كانوا على اتصال بالتيارات **الباطنيّة** الشيعيّة (إذا صحّ بأنّ **الفيلسوف** أبا سليمان السجستاني كان أحد إخوان الصفا كما يُقال، فإنّ ذلك يعني بأنّهم لم يكونوا مقتصرين فقط على أتباع المقاربة الباطنيّة). تطلّع إخوان الصفا إلى الإمامة التي يجب أن تُمثّل العقل الإلهيّ الكونيّ بين البشر، وكانوا يلتذّون باستكشاف الرموز المخبّأة في باطن القرآن والشريعة واستكناه معانيها. ولكنّ تعاليمهم كانت **فلسفيّة** صريحة بالمقارنة مع تعاليم الدعاة الإسماعيليين في مصر، الذين كان إخوان الصفا، أو بعضهم على الأقل، يحترمون قيادتهم السياسيّة. على نحوٍ مستقلّ عن الالتزام بأيّ تنظيم طائفي، تُقدّم **رسائل إخوان الصفا** أسطورة العودة الكونيّة الصغرى (التي تطوّرت على يد الأفلاطونيّة المحدثة، وتمّت أسلمتها)؛ أي الفكرة القائلة بأنّ العالم، بكلّ تعقيداته وكثرته، قد انبثق عن الواحد المطلق، **الذي** يُعبَّر عنه بالعقل الكلي؛ وأنّ كلّ هذا التعقيد وكلّ هذه الكثرة مُستودع في النفس الإنسانيّة بوصفها العالَم الأصغر، ويُمكن للنفس عبر تطهير ملكاتها العقليّة أن ترتقي ثانية للتأمّل الذهني في الأصل الأوّل الواحد.

فتح إخوان الصفا بأفكارهم آفاقاً جديدة. وبقدر ما يُمكن القول بأنّ المجموعة قد نهلت من مشارب الإسماعيليّة، بقدر ما يبدو واضحاً بأنّها كانت تمثّل انحرافاً عن التصوّرات المثاليّة للإسماعيليّة. كانت طموحاتهم تتعدّى المستوى الفردي: لقد أرادوا بعث مجتمع المسلمين عبر إحداث التحوّل في حياة الأفراد. إنّ ما يُميّز جهودهم هو مبدأ التنوير المتبادل، ودعم مجموعات صغيرة من الأصدقاء المجتهدين في تحصيل العلوم في كلّ مكان، من دون إصرار على الوحدة المذهبيّة. ولكن، لا يبدو بأنّ هذا المشروع قد أثمر نتائج فعليّة. أصبحت الموسوعة/الرسائل منتشرةً على المستوى الشعبي، واستمرّت كذلك إلى نهاية الحضارة الإسلاماتيّة، ناشرةً بين الناس أحد جوانب ثقافة **الفلسفة**. ولكنّها مع ذلك لم تُؤدِّ إلى مزيدٍ من التطويرات الفكريّة أو الروحيّة. لم تكن هذه الرسائل مضبوطةً فكريّاً على نحوٍ تام؛ إذ نعثر فيها على آثار من عمل الفارابي، كما أنها استلهمت جلّ أفكارها من طيفٍ واسع من المدارس الهيلينيّة، من دون أن تُخضع هذه الأفكار لعمليّة صارمة من الدمج والتوحيد فيما بينها. ومن ثمّ فإنّ الإشكالات التي طرحتها هذه الرسائل لم تكن مشحوذة ومسنّنة بما يكفي.

يكشف عمل إخوان الصفا من جهة المقابلة قوّة عمل الفيلسوف الأكبر في ذلك الوقت، أبي علي ابن سينا (المعروف في الكتابات اللاتينيّة بـ Avicenna؛ ٩٨٠ ـ ١٠٣٧)، الذي كان لا يزال طفلاً عندما صنّف إخوان الصفا رسائلهم. اعتمد ابن سينا على عمل الفارابي (وعلى أرسطو، الذي تعرّف إليه عن طريق الفارابي). وفي ذلك السياق، رأى ابن سينا أيضاً بأنّ الفلسفة، بعد عصر الخلافة العليا، لا تستطيع أن تُفسّر الوقائع السياسيّة والاجتماعيّة، بل وحتّى الشخصيّة، ما لم تُقدّم تصوّراً أكثر صراحةً عما قدّمه الفارابي (دليلُه المُختار إلى أرسطو) عن الدين (للشريعة بوجه خاصّ، ثمّ للتجارب الدينيّة المرافقة لها). ولكنّه رفض الطريق الباطني الذي كان محطّ اهتمام عائلته. وقد أثبت عمله أنّه قادر على فتح أبواب جديدة من الموارد والأدوات الفكريّة (وإن لم يكن قادراً على إحداث التحوّل في المجتمع).

وُلد ابن سينا بالقرب من بخارى (في عائلة من المسؤولين الشيعة)، وتعلّم كلّ ما يُمكنه من العلوم وهو شاب في مكتبات البلاط الساماني. يقولُ لنا ابن سينا بأنّه قد التهم رفوف المكتبات وقرأ كلّ الكتب التعليميّة اللازمة،

على الأقل في فروع الفلسفة المختلفة. وقد كان يُمارس الطبّ آنذاك بنجاح. كان ابن سينا مهتمّاً بالعمل في رعاية البلاط الكريمة، ولكنّه لم يُرد الذهاب إلى غزنة، وعندما أرسل محمود الغزنوي في طلب البيروني وغيره، ارتحل ابن سينا لاجئاً من إلحاح السلطان إلى بلاطٍ بعيدٍ عن نفوذه في غرب إيران. وهناك، أصبح وزيراً لأحد أنجح الحكّام البويهيين المتأخّرين، ورافقه في حملاته وبعثاته. في خضمّ ذلك، وجد ابن سينا الوقت اللازم لتأليف عدد هائل من الرسائل الصغيرة إضافة إلى موسوعتين كبيرتين في مجالَي اهتمامه الأثيرَين: الطبّ والميتافيزيقا.

حاول الفارابي أن يُقارب الوحي الإسلامي وقانون الشريعة بمصطلحات عقلانيّة، ولكنّه مثل الرازي، كان لا يزال مستقلّاً عن الإسلام كقوّة فكريّة. ومع الوقت، أصبحت هذه العزلة والنأي [عن الإسلام بما هو قوّة فكريّة] مسألة أقلّ جدوى. وهكذا أصبح ابن سينا، في عمله الميتافيزيقي، فاتحة الاتصال الوثيق بين الفلسفة والتقليد الإسلامي في حدّ ذاته. فباعترافه بقيمة الشريعة بصورتها القائمة، بذل ابن سينا جهداً أكبر بكثير مما فعل الفارابي، لا لتبرير المبدأ العامّ القائل بالحاجة إلى النبيّ المشرّع وحسب، بل أيضاً لتبرير التشريع المخصوص المُوحى إلى محمّد. قدّم ابن سينا شرحاً مفصّلاً للفوائد الاجتماعيّة لمُختلف قواعد الشريعة لعامّة المسلمين ولخاصّتهم أيضاً (مع إدراكه بأنّ الفيلسوف الحكيم، بوصفه منتمياً إلى الحالة الثانية [الخاصّة]، يُمكن أن يستغني عن بعض القواعد التفصيلية لصالح الأسباب والعلل الكبرى). وهكذا، فإنّه أكّد على أهميّة الصلاة بوصفها طريقاً لضبط النفس والتركيز، حتّى للفيلسوف، غير أنّه أباح لنفسه شرب الخمر على أساس أنه وجده مُفيداً وأنّه يعرف كيف يتجنّب الإفراط فيه، وهي العلّة التي حرّم الأنبياء الخمر على العامّة لأجلها.

ولكنّه كان مهتمّاً أيضاً بسيكولوجيا الوحي. كان الفارابي قد أدرج النبوة ضمن مَلَكَة المُخيّلة، وهي الملكة التي لم يأخذها الفلاسفة على محمل الجديّة مقارنة بملكة التعقّل البرهاني. قدّم ابن سينا تحليلاً يضبح النبيّ بمقتضاه هو الفيلسوف المثاليّ، الذي يحوز على وسائل للاتصال بالحقيقة تفوق قدرة أفضل الفلاسفة العالقين في مستوى الاستدلال المنطقي. وقد وصل إلى ذلك عبر أخذ التجربة الروحيّة للصوفيّة بعين الاعتبار، التي حاول

أن يصل إلى نوعٍ من الفهم لها. وباستفادته من النظريّة الأفلاطونيّة المُحدثة في الفيض العقليّ والمنطقي من الواحد إلى عالم الأشياء المركّبة، شرح ابن سينا كيف يُمكن للروح أن تنال الحدس المباشر بالعقل الفاعل الكونيّ الذي يتحكّم بأحداث الكون، على نحوٍ أكثر مباشرةً وفوريّة مما يُمكن للاستدلال المنطقي أن يُحقّقه. والدليل على ذلك هو قدرة الصوفيّة على الوصول إلى تبصّرات ورؤى معيّنة تتجاوز الافتراضات الشائعة، وتنفذ مباشرة إلى رؤى فلسفيّة مُعترف بها من دون استعمال القياس والمقولات العقليّة. يُمكن أن تُترجم هذه الحدوس إلى صورٍ من خلال ملكة المُخيّلة، وبوساطتها يُقدّم الصوفيّة والأنبياء رؤاهم. وما النبيُّ إلا من وصل إلى آخر هذا الطريق وبلغ فيه الكمال.

في سياق هذا التحليل، اتجه ابن سينا لاستدعاء نظريّة في النفس، ثبت بأنّها متوافقة مع ما وجده الصوفية المتأخّرون أنفسهم. أكّد ابن سينا بأنّ الذهن الإنساني لا يستمدّ عقلانيّته من المشاركة في العقل الفعال الكوني كما اعتقد الفارابي؛ أي عبر إدراكه الفاعل للكليّات العقلانيّة الكامنة خلف جميع تمظهرات الوجود المؤقّتة، الإدراك الذي يُحقّق العقل الكامن في كلّ فرد [أي ينقله من القوّة إلى الفعل]. أكّد ابن سينا أنّ العقل الكامن [بالقوّة] في كلّ فرد هو كيان فردي متمايز؛ إنّه غير ماديّ، ومن ثمّ فإنّه عاقل وغير قابل للانحلال، بغضّ النظر عن مدى تحقّقه الفعلي. وقد دعّم هذا الاتجاه في التفكير بطريقتين اثنتين. فقد تناول ظواهر مثل التنويم والإيحاء الذاتي بوصفها ظواهر تكشف عن الفعل المباشر للروح على جسدها وعلى أجساد الآخرين، بدلاً من أن تكون تدخّلاً للأرواح المحضة، كما كان يرى بعض حملة التقليد الهيليني؛ وقد استعمل على نحوٍ غير مسبوق المبدأ القائل بأنّ المفاهيم المتمايزة تُقابل كيانات متمايزة أيضاً (وهو المبدأ المتضمّن في اعتقاد التقليد الفلسفي الهيليني بأنّ العقل الإنساني يجب أن يجد نظيره وتحقّقَه في التناغمات الكونيّة). بهذه الأدلّة العمليّة وهذه المبادئ المعياريّة، أسّس ابن سينا لاستقلال الروح عن الجسد بوصفه جوهراً مستقلاً؛ وهو ما يخالف رأي أرسطو ورأي أفلوطين أيضاً. كان هذا المبدأ يعني خلود الأفراد بعد الموت (في مقابل الخلود العام في العقل الفعال الأزلي ever-present)، وقد سمح هذا التصوّر للنظام الأرسطي أن يتواءم ويتكيّف مع مذاهب

المسلمين (والأفلاطونيين) عن الحياة بعد الموت عبر روحنته. ولكنّه من جهة أخرى أعان الاتجاهات الصوفيّة الأكثر تأمّلية على فهم تجاربهم عن النفس، التي لا تنفكّ عن النفس الفرديّة، بيد أنّها تمتدّ إلى ما وراء حدود عالم الزمان والمكان.

تمّ تدعيم هذه المقاربة من خلال التفسير الشامل لكلّ المسائل ذات الصلة بالنظام الفلسفي، بدءاً من عمليّة التعقّل إلى طبيعة الوجود. ارتكز هذا التفسير على الإلهيّات. فالله موجود وجوداً بسيطاً [أي غير مركّب] كما تقتضي الفلسفة العقليّة؛ غير أنّ هذا الكائن يحوز صفاتٍ أكثر اتساقاً مع كونه موضوعاً للعبادة البشريّة. فالتحليل المتأنّي للصفات الإلهيّة الأساسيّة يُظهر بأنّ هذه الصفات، لو استعملنا التمييزات المنطقيّة المناسبة، يجب أن تكون متماهية مع الجوهر الإلهيّ (بوصفه واجب الوجود)؛ ويُظهر أيضاً بأنّ الإله المطلق البسيط لا «يعلم» الماهيّات الكلّية كممكنات في عقله (كما افترض الفلاسفة عامّة)، بل يشمل علمه الأحداث والأفراد بأعيانهم، إنّما على نحوٍ كلّي، مثلما يجب أن يُعلم الخسوف ضمناً إذا عُلمت مواضع الأجرام السماويّة وإمكانات تراكبها أو اقترانها. وفي خضم هذه التحليلات، طوّر ابن سينا مذهبه المُعقّد في **الوجود**، في مقابل الماهيّة؛ فقد أخذ التمييز المنطقي الأرسطي بين ما هو الشيء وبين حقيقته الماثلة، وعزا لهذا التمييز دوراً أنطولوجيّاً: فالوجود شيء مُضاف إلى الماهيّة، وبها يتأكّد. ومن هذا الدور الأنطولوجي يبرز تمييز ثانويّ، بين واجب الوجود وممكن الوجود، هو التمييز الذي يُقابل الوجود الإلهيّ من جهة ووجود المخلوقات من جهة أخرى؛ ذلك أنّ القول بأنّ وجود الله هو وجود مختلف تماماً عن أيّ نوع آخر من الوجود، يجعل الله أكثر من مجرّد نقطة واحدة في نظام الطبيعة الكلّي، بالصورة التي هو عليها عند أرسطو.

لعلّ أهمّ إنجازات ابن سينا هي جعله نظام أرسطو أكثر إفادةً في فهم التجربة الدينيّة وضبطها. ولكن، يبدو لي بأنّ ذلك لم يتم بالدرجة الأولى عبر توفيق نظام أرسطو مع الإسلام، بقدر ما تمّ عبر الاستفادة من العمل الميتافيزيقي الصلب لأرسطو لدعم البُعد التوجيهي للحياة في التقليد الفلسفي (أي البعد الديني الذي كان بارز الحضور عند سقراط وأفلاطون ثمّ خفتَ حضوره عند أرسطو). لقد قام ابن سينا باقتدارٍ أكبر بالعمل الذي توخّاه

فلاسفة مثل إخوان الصفا في عملهم الأقل اقتداراً بحكم مراعاتهم لنتائج أرسطو. وقد قام بذلك جزئيّاً عبر استحضار بعض القيم الدينيّة من التقليد النبوي الإبراهيمي كما قدّمه الإسلام، بخاصّة تأكيده على التعالي الإلهيّ المُفارِق. وبذلك فإنّ عمله كان هو التوليفة الفعليّة بين تقليدين توجيهيين للحياة، اللذين كان منخرطاً فيهما بجديّة. ولكنّ التقليد الفلسفي المُوجّه للحياة ظلّ راسخ الحضور: فقد ظلّ يرى بأنّ الغاية النهائيّة تكمن في التناغم العقلي مع الطبيعة الكونيّة بما هي معيار أكثر مما تكمن في التحدّي التاريخي الذي تعاملت معه المجتمعات الإبراهيميّة على أساس الوحي. وهكذا فقد ظلّت بعثة محمّد بالنسبة إليه حدثاً سياسيّاً، غير ذات أهميّة توجيهيّة للفيلسوف الحقّ؛ وأنكرَ أيّ لحظة بعث جسدي مستقبليّة (باستثناء أعماله التي تخاطب العامّة، حيث يُحافظ على الإيمان بالبعث كأحد أركان الإيمان، أي كنوع من الولاء الديني). لقد ظلّت معظم أشكال تكيّفه مع الإسلام قائمةً على ما يستحضره المرء حين يتصوّر الإسلام كنظام للشرعيّة السياسيّة والاجتماعيّة.

هكذا، ذهب ابن سينا إلى أبعد مما فعل الفارابي بالاعتراف بالتقليد الديني المُمأسس من طريقين اثنين: عبر منح الوحي الإسلامي دوراً رفيعاً على نحوٍ ما؛ وعبر منح الفلسفة مساحة أكبر في فهم العلاقة النهائيّة بين الإنسان والكون، وهي العلاقة التي تطبع التقاليد الدينيّة بالعموم، بما فيها الجوانب الأكثر دينيّة من التقليد الفلسفي. على أساس ذلك، أصبحت فلسفة ابن سينا، بخلاف الفارابي، هي نقطة الانطلاق لمجموعة من مدارس النظر العقلي، التي أعطت للقيم المرتبطة بالتجربة الصوفيّة الروحانيّة موقعاً محوريّاً. وفي نهاية المطاف، أصبحت الدراسة الصوفيّة للنفس اللاوعية تفترض مصطلحات ابن سينا وتستعملها(٨).

---

(٨) يُفسّر كثير من شرّاح ابن سينا المتأخّرين فلسفته في ضوء المعرفة الصوفيّة. وليس من الواضح ما إذا كان ذلك مُبرّراً على أساس أفكار ابن سينا نفسه. فهنري كوربان في **ابن سينا والحكاية ذات الرؤيا**، يركّز على التقليد الصوفي. في حين تُعارضه آن ماري غواشون في كتابها. انظر:

Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire, tome I: Étude sur le cycle des récits* (Téhéran: Institut franco-iranien; Paris: Adrien-Maisonneuve, 1954).

فعلى الأقل، في المعنى المباشر للقصّة المطروحة هنا [قصّة حيّ بن يقظان]، يبدو أنّ غواشون تمتلك حجّة أفضل في تأكيدها على أنّ القصّة ستُفهم على نحو أفضل ولا لبس فيه كاستمرار للتقليد الأرسطي، كما توسّع على يد ابن سينا نفسه.

لاحقاً، أصبح ابن سينا مداراً لمجموعة من الخلافات؛ فقد نازعه الفلاسفة المشّاؤون، بخاصّة ابن رشد، في مسائل المنطق والميتافيزيقا، مُفضلين التمسّك بآراء الفارابي(٩). ولكنّ الصوفيّة، والعديد من رجال الكلام المتأخّرين، قد أسسوا فلسفتهم على آرائه، وأصبح ابن سينا نقطة انطلاق للجزء الأكبر من ميدان النظر العقلي الإسلاماتي. تتلخّص رؤية الصوفيّة المتأخّرين لعمل ابن سينا في واحدة من الروايات المُختلقة: إذ يلتقى ابن سينا بأحد المتصوّفة الكبار [وهو أبو سعيد أبو الخير] ويتحدثان لوقت طويل: ثمّ لمّا افترقا، قال ابن سينا «إنّه يرى ما أعرفُ»؛ وقال الصوفي «ما توصّلنا إليه عن طريق الشهود بلغَه هذا الرجل بعصا الاستدلال». أما سؤال إلى أيّ مدى كان ابن سينا ليُرحّب بالأفكار والآراء ذات النزوع الصوفي الروحي التي تأسّست على عمله، فهو سؤال تتعذّر الإجابة عنه(١٠).

---

(٩) يُقدّم إس. إم. ستيرن مثالاً يُوضّح عدم إعجاب **الفلاسفة** بابن سينا من خلال رسائل الطبيب (والكاتب الرحّالة) عبد اللطيف البغدادي. انظر:

S. M. Stern, "A Collection of Treatises by 'Abd Al-Laṭîf Al-Baghdâdî," *Islamic Studies*, vol. 1, no. 1 (March 1962).

راجع حول ذلك، في المجلّة نفسها:

D. M. Dunlop, "Averroes (Ibn Rushd) on the Modality of Propositions," *Islamic Studies*, vol. 1, no. 1 (March 1962), pp. 23-34.

(١٠) يبدو أنّ مسألة الحكمة «**المشرقيّة mashriqiyyah**» التي أشار إليها ابن سينا في بعض آرائه المنطقيّة والميتافيزيقيّة، من دون أن يوضحها بما فيه الكفاية، تمثّل جزءاً أساسيّاً من إجابة هذا السؤال (تُترجم الكلمة أحياناً خطأً إلى الفلسفة المشرقيّة oriental، كما لو أنّ ابن سينا كان يتبنّى تصوّراً أنّ الإغريق «غربيون Occidental» وأنّ إيران «مشرقيّة»، وأنّ ذلك يجب أن ينعكس على الفلسفة). إنّ المحكّ هنا هو موقفه من التصوّف والروحانيّات. لقد كثرت النقاشات عما إذا كان هذا المصطلح يُشير إلى «الجزء الشرقي» المتمثّل بخراسان وجنديسابور، في مقابل بغداد، أو ما إذا كان يُشير إلى عمليّة الإشراق والإنارة. في **الحالة الأولى**، فإنّه سيُشير فقط إلى مجموعة من الممارسات والتقنيات المنطقيّة التي تختلف عن مدارس المشائين؛ أما في **الحالة الثانية**، فإنّه قد ينطوي على مضامين روحيّة وصوفيّة ذات دلالات أنطولوجيّة متضمّنة فيها بالضرورة. انظر:

Carlo Nallino, "Filosofia "orientale" od "illuminative" d'Avicenna," *Rivista di Studi Orientali*, vol. 10 (1923-1925), pp. 433-467; Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris: Vrin, 1951), p. 23; A. M. Goichon, *Le Récit de Ḥayy ibn Yaqẓân* (Paris: Desclée de Brouwer, 1959), et Henry Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi*, tome 1 (Paris: Adrien-Maisonneuve; Teheran: Inst. Français-Iranien, 1952), prolégomènes.

ربما تعمّد ابن سينا هذه التورية. ولا شكّ بأنّ تلامذة ابن سينا قد حملوا معناها على الإشراق والإنارة، ورأوا بأنّه قد قصد بها معنى روحيّاً ما؛ ولكنّ ذلك قد لا يكون مُراده. =

علم كلام المدارس: انتصاره وهُزاله

تمكّن علم الكلام بما هو منهج للنظر العقلي من تحقيق نضجه واستقلاله على يد الأجيال المؤسِّسة من المرحلة الوسيطة المبكّرة، ولكن تدريجيّاً فقط. وعلى نحوٍ أكثر تدريجيّة، تمكّن من كسب احترام علماء الشريعة. ومع نضجه، باتت علاقة علم الكلام بماورائيات **الفلسفة** إشكاليّة كبرى. استمرّ حضور المدرسة المعتزليّة الأصليّة بين أهل السنّة والجماعة بالعموم وبين الشيعة الاثني عشريّة بالخصوص، بل وأحرزت شيئاً من التقدّم حتّى خارج دائرة الإسلام: فقد احترف العديد من اليهود علم الكلام، المعتزليّ في أصوله. على أنّ أكثر الجهود المبدعة قد تمّت ضمن أطر المدرسة الأشعريّة (المرتبطة بالمذهب الفقهي الشافعي) والماتريديّة (المرتبطة بالمذهب الحنفي). أما علماء الحنابلة والظاهريّة و(في البداية) المالكيّة، فقد ظلّوا بمعزل عن هذا الميدان(١١).

= إنّ أداء هذه الكلمة بلفظة orient، كما فعل هنري كوربان، يظلّ اختياراً مشروعاً فقط إذا ما تمّت المحافظة على الصلة بينها وبين دلالة شروق الشمس، أي إذا أخذت على نحو مجازيّ (لا بوصفها إشارة إلى منطقة جغرافيّة بشريّة). لاحقاً، استعمل السهروردي هذا المفهوم وربطه بإيران على وجه الخصوص، وهو ما نجم عن شعوره بأنّ التقليد الإيراني ـ وليس الشرق بالعموم ـ هو ما يُفسّر طبيعة الإشراق والإنارة.

(١١) يُوضّح جورج مقدسي في مقاله وفي موادّ لاحقة بأنّ المفهوم السائد الذي يقرن الأشعريّة بـ«الأرثوذكسيّة» (أياً كان ما يعنيه ذلك) في وقت مبكّر هو مفهوم يعتمد على عدد قليل من الكتّاب الأشاعرة السوريين والمصريين الذين ظهروا في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، والذين انصبّت جهودهم قبل كلّ شيء على المحافظة على الأطروحات الكلاميّة كما هي. انظر:

George Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History, Part 1," *Studia Islamica*, no. 17 (1962).

إنّ مادّته الممتازة تساعد في توضيح الطريقة التي ضلّلت الكثير من الدارسين الذين أفرطوا في التركيز على وجود تقليد عربي سُنّي محلّي مُعيّن يُحدّد فهم العلماء لما هو الإسلام ولما ليس هو. (كما أنّه ساهم في إغنائنا عن الحاجة إلى الاعتماد على جهود الهواة، المليء بالأخطاء) مثل:

Asad Ṭalas, *L'enseignement chez les arabes: La Madrasa nizamiyya et son histoire* (Paris: Geuthner, 1939).

لم يفلت مقدسي نفسه، مع الأسف من شِباك نمط الدراسات هذا، على الرغم من أنّه ساعد في بيان خطله ومزالقه؛ إذ يبدو بأنّه قد سلّم بالصورة التقليديّة عن الإسلام بوصفه منذ البداية مُمثّلاً بأهل السنّة والجماعة وأهل الشريعة، وبأنّ تقليده كان مرتبطاً على نحوٍ جوهريّ بالحديث؛ وأضاف نقطة جديدة واحدة وهي أنّ الكلام الأشعري ظلّ غير مقبولٍ لوقت طويلٍ بين علماء أهل الحديث (على الأقل في مصر وسوريا ـ وهو لا يذهب إلى ما هو أبعد منهما ـ وصولاً إلى المراحل الوسيطة المتأخّرة. إنّ الخطأ الأكبر في تصوّره ناجم عن استعماله لمصطلح «التقليد» لوصف روايات الحديث. وقد حلّلتُ =

كان [أبو بكر] الباقلاني (ت. ١٠١٣)، القاضي المالكي، هو من قام بالجهد الأكبر لنشر المذهب الأشعري في الهلال الخصيب؛ فهو من أرسى بعض الآراء المذهبيّة، مثل الجوهر الفرد، بالشكل الذي استقرّت عليه عند المدرسة الأشعريّة. ولعلّ جزءاً من شعبيّته يرجع إلى جرأته في تطبيق النظر العقلي على الأحداث والأحكام المرتبطة بالوحي، بوصفها أموراً فريدة. كان الأشاعرة يُطوّرون تحليلاً دقيقاً يُحدّد نوع المرويات التي يُمكن الاعتماد عليها بخصوص هذه الأمور: إلى أيّ درجة يجب أن تكون الرواية منتشرة لكي يتمّ قبولها من دون عمليّة توثيق تفصيلية تستوفي أحوال جميع الشهود والنقلة المفترضين؟ بعد أن يتمّ إثبات صحّة الرواية، يجب التحقّق من درجة وَحْيَانِيّة الأحداث نفسها. كان الباقلاني مرتبطاً على نحوٍ خاصّ بمذهب المعجزة، فقد رآها إشارةً عمليّة إلى النبوّة وإن لم تكن تقف على أرضيّة ميتافيزيقيّة.

فقد أولى الباقلاني عنايّة كبيرة بإعجاز القرآن واستحالة مضاهاته ـ إذ يعتقد المسلمون بأنّ أسلوب القرآن الأدبي لا يُمكن أن يُقلّد ولا يُمكن لأيّ عملٍ آخر أن يُقارن به ـ واعتبر ذلك دليلاً رئيساً واضحاً على نبوّة محمّد. وبوصفه حقيقة وحيانيّة، فإنّ للقرآن مكانة فائقة، لا بوصفه بقيّةً باقية مما حصل في الحجاز، بل باعتبار أنّ معجزته مستمرّة على مرّ الزمن. حاول الباقلاني عبر التحليل التفصيلي لأسلوب القرآن ونظمه أن يظهر ما الذي يجعل القرآن مُعجزاً للإنسان كظاهرة ملموسة.

ولكنّ عمل الباقلاني كان موجّهاً نحو الجدل داخل تقليد علم الكلام، من دون كثير اعتناء بمجادلة العقول التي تقف خارج هذا التقليد. في بعض الأحيان، تبدو آراء الباقلاني ساذجة: إذ يبدو بأنّه كان يقول، في مواجهة تعصّب خصوم الأشاعرة، بأنّ من يؤمن من دون دليل قويّ ليس مؤمناً حقّاً؛ بل وأنّ من لا يقبلون بالكلام (الأشعري) ليسوا مسلمين حقّاً. حاول بعض الأشاعرة إثبات هذه المسألة عبر المحاجّة بأنّ الأدلّة الصحيحة لرأيٍ ما هي ما يجعل هذا الرأي صحيحاً، وبالتالي فإذا كانت الأدلّة التي يقوم عليها

= عدم اتساق مفهوم «التقليديّة traditionalism» في القسم المخصّص لاستعمالات الألفاظ في دراسات الإسلاميّة في مُقدّمة المجلد الأوّل.

الرأي خاطئةً فإنّ ذلك يلزم خطأ الرأي نفسه؛ إذاً، فالأدلّة الصحيحة على الموقف الأرثوذكسي، التي أسّس لها الفكر الأشعري، يجب تبنّيها كما يجب تبنّي المواقف نفسها. ويبدو أنّه قد تمّ استبعاد هذا القول بحلول زمن إمام الحرمين [أبي المعالي] الجويني (١٠٢٨ ـ ١٠٨٥)، الذي استند إلى منهجيّة أكثر دقّة من أسلافه. ظلّ هدف الجويني هو المجادلة داخل تقليد علم الكلام، واستمرّ بالقول بالمذهب الذرّي وبكلّ ما يرتبط به؛ ولكنّه قام بذلك بروح أكثر فلسفيّة وعقلانيّة. كما أن عمله رصين وحاذق ويخلو من السذاجة. وقد هيمن عمله على المدرسة الأشعريّة في زمانه. غير أنّ عمله كان أقلّ نجاحاً في أداء هذه المهمّة مقارنة ببعض المتكلّمين السابقين.

ورث الجويني المسائل الدينيّة التي شغلته، كما ورث جملة من الآراء الأساسيّة التي مثّلها علناً وحاجج عنها؛ فقد كان أبوه، المنحدر من جوين [إحدى قرى نيسابور]، رأس علماء الشافعيّة في نيسابور في خراسان، وحين حانت وفاته، خَلَفه ابنه في منصب التعليم في المدرسة، على الرغم من أنّه كان في الثامنة عشرة من عمره (ويبدو أنّ نبوغه ومواهبه قد ظهرت في وقت مبكّر). كما أنه تتلمذ على يد أحد معلّمي الأشاعرة [البيهقي]. وبوصفه عالماً مُعترفاً به منذ البداية، انصبّ جهد الجويني على توضيح المبادئ الأساسيّة للتقليدَين اللذين يعتنقهما، الفقه الشافعي (الذي دافع عنه في مواجهة بقيّة المذاهب)، والكلام الأشعري. ولكنّ مواهبه الفائقة، في علم الكلام على الأقل، قد أتاحت له أن يأخذ الآراء الموروثة في المذهب إلى حدود اكتمالها.

في الوقت نفسه، شهد الجويني آخر الجهود الكبرى لأهل الحديث لقمع النقاش الكلامي برمّته؛ فقد أمر وزير طغرل بك السلجوقي، الكندري، بأن يتوقّف تعليمُ آراء المعتزلة (وضمّ في ذلك كلّ مذاهب علم الكلام)، فكان على الجويني أن يُغادر موطنه؛ ولكنّه اكتسب في مكّة والمدينة، حيث لجأ، اسماً رفيعاً، على الرغم من أنّه كان لا يزال في العشرينيات من عمره، ولهذا بات أتباعه يُطلقون عليه لقب «إمام الحرمين». حين وصل نظام الملك إلى السلطة، كوزير لألب أرسلان، عادت الحظوة إلى الجويني وإلى غيره من المتكلّمين؛ وانحصرت مقاومة أهل الحديث لهم في مناطق محدودة، منها بغداد.

تظهر في أعمال الجويني في علم الكلام سمتان بارزتان. فإذا قارنّا عمله بما سبقه ـ بالكتابات المنسوبة إلى الأشعري نفسه مثلاً، أو حتّى بالكتابات اللاحقة ـ فإنّنا سنُدهش من درجة التفصيل والتعقيد اللذين طبعا نقاش الجويني في المسائل الخلافيّة والجدليّة. ولكنّ هذا الصقل وهذه الدقّة يعبّران بدورهما عن سمة ثانية: وهي الإلمام بالمعايير الفكريّة في المنطق والميتافيزيقا التي حملها **الفلاسفة**. وعلى الرغم من أنّه لم يُجادل الفلاسفة صراحةً، فإنّ مقولاتهم حاضرةٌ بكثافة في كلّ موضعٍ من كتابته.

اعترف الجويني على سبيل المثال بأنّ محاولة الأشاعرة للحفاظ على قدرة الله المطلقة محاولةٌ غير مقنعة من ناحية أسسها العقلانيّة؛ إذ يسهل الاعتراض على مذهبهم في **الكسب** (القائل بأنّ البشر يكسبون أعمالهم الصالحة والسيّئة أخلاقيّاً، على الرغم من أنّ الله هو العلّة الوحيدة لهذه الأعمال)، بوصفه مذهباً غامضاً وغير واضح. ولمّا لم يعد مقبولاً أن يكتفي المتكلّمُ بالنصّ على ما يستنتجه من حقائق الوحي مباشرة، سواء أكانت متلائمة مع نظام منطقيّ متناغم أم لا، فإنّ عدم وضوح نقطةٍ ما يعني عدم إمكان التسليم بها. وقد أقرّ الجويني بذلك. كان الحلّ الذي قدّمه محاولة للوقوف على أرضيّة وسطى بين الجبريّة المحضة وحريّة الإرادة المطلقة، بحيث كانت عباراته استجابة لمطالب أهل الحديث التي تؤكّد على أنّ الله وحده هو الفاعل في العالم، في حين كانت الشروط الملحقة بهذا القول مُرضيةً عمليّاً للمعتزلة في تأكيدهم على أنّ البشر لا يُمكن أن يكونوا مسؤولين عن أفعالٍ لا يُمكنهم تجنّبها.

في بعض الأحيان، يبدو بأنّ عمله (مثل مذهبه في الكسب) عودةٌ، في جوهره، إلى مواقف علم الكلام المبكّرة الأكثر اعتماداً على الحسّ السليم، والتي قال بها المعتزلة قبل صعود تقوى أهل الحديث وما تلا ذلك من تعديلات. فعلى سبيل المثال، في سياق تأكيده على صفات الله (كالقول بقدم الله)، يؤكّد الجويني على أنّ الله متصف بهذه الصفات (كما يقول أهل الحديث)، ومن ثمّ فإنّ هذه الصفات ليست مجرّد أحوال لوجوده كما يقول المعتزلة؛ على أنّ هذه الصفات ليست زائدةً على وجوده. (يُقرّ الجويني، بنوع من الاعتذار والتبرير، بأنّه قد انحرف عن مسلك الأشاعرة الأوائل). بل إنّ الجويني قد أفسح المجال لنوعٍ من الفهم المجازيّ لبعض الصفات،

حين يكون ثمّة سند لغوي لمثل هذا التأويل، على الرغم من أنّه كان أقلّ استعمالاً لذلك مقارنةً بالمعتزلة[١٢].

غير أنّ الجويني قد قدّم إضافةً لموقف المعتزلة. فإذا قام المرء بمقارنة مذهب الجويني بمذهب ابن سينا في نفس المسألة، فإنّه سيجد تشابهاً واضحاً بالاهتمام بإيجاد صياغات يُمكنها أن تُعرّف الله على نحوٍ يجعله قابلاً للعبادة من دون أن تضحّي بما يبدو أنّه ضروريّ ـ للعقلانيين ـ من تنزيهه والحفاظ على تعاليه. يُمكن للمرء أن يفترض سلسلة من الاحتياجات الفكريّة: فالمعتزلة الأوائل كانوا لا يزالون يحملون بوعيٍ المهمّة القرآنيّة لفتح العالم، ومن ثمّ فإنّ الله، بما هو موضوع العبادة، لا يحتاج إلى تعريف دقيق، وكلّ ما هو مطلوب هو الدفاع عن أسس التوحيد الإسلامي؛ ثمّ أتى أهل الحديث، الذين ركّزوا على مجموعة معيّنة من خصائص التوحيد، فقد حافظوا على تعالي الله ومفارقته للمخلوقات من خلال التأكيد على عدم قابليّة فهمه؛ بينما رأى ذوو الميول العقلانيّة، ما إن استقرّت المسألة المطروحة، بأنّه يجب التوفيق بين التعالي الإلهيّ الذي يستلزمه الشعور التوحيدي بالخشوع والتعظيم، وبين التناغم العقلاني المطلق الذي يحاول العقلانيّون رؤيته في الكون. في مثل هذه المهمّة، قدّم **الفلاسفة** ولا شك المعايير الأكثر رقيّاً في زمانهم. ويتضح اهتمام الجويني بهم من خلال اهتمامه بالقياس الأرسطي (السلجسموس) المُكوّن من ثلاثة حدود [مقدّمة كبرى، مقدّمة صغرى = النتيجة]. غير أنّه كثيراً ما يستعمل القياس المكوّن من حدّين [بما أنّ = فإنّ]، وهو شكل الحجج المعتادة في علم الكلام، بحيث يكون الحدّ الأوسط مُضمراً[١٣]. وقد أسّس للشكل اللاحق من الرسائل

(١٢) أزالت الطبعة الجديدة من **دائرة المعارف الإسلاميّة** الإشارة إلى الكتيّب المتواضع، إنّما الثاقب والمفيد حول الجويني، وهو عمل، والذي يتضمّن ترجمةً للأخير:

Helmut Klopfer, *Das Dogma des Imâm al-Ḥaramain al-Djuwainî und sein Werk al-ʻAqîda an-niẓâmîya* (Harrassowitz: Kairo-Wiesbaden, 1958).

(١٣) نادراً ما استعمل الجويني قياس السلجسموس بحدّ ذاته؛ فقد تُركت هذه المهمّة للغزالي ليستفيد من فعاليّتها المنطقيّة. انظر:

W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of al-Ghazali* (Edinburg: Edinburgh University Press, 1963).

قابَل ابن خلدون بين علم الكلام المبكّر «طريقة المتقدّمين» وعلم الكلام الذي ازدهر في المرحلة الوسيطة المبكّرة «طريقة المتأخّرين» (ذلك أنّه كره رؤية الفلسفة مُخفّفةً بعلم الكلام، وكان يُفضّل أن =

الأشعريّة عبر تقديمه توطئة أساسيّة حول طبيعة الاستدلال المجرّد.

يتملّكني انطباعٌ بأنّ اللحظة التي شهدت انتصار علم الكلام الأشعري واكتمال تقليده كانت هي اللحظة التي اقترب فيها من فقدان رؤيته لما هو هدفه فعلاً: الدفاع العقلاني عن مواقف دعويّة/ وعظيّة kerygmatic لاعقلانيّة، حيث يكون للأحداث الفرديّة الأساسيّة قيمة أكبر في فهم معنى الحياة والتزاماتها أكثر مما يفعل أي نظام كلّي متسق للطبيعة. لم يعد الجويني قادراً مثلاً على فهم لماذا جعل المعتزلة والأشاعرة الأوائل مبدأً كـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» مبدأ أساسيّاً بجانب وحدة الله ونبوّة محمّد. بالنسبة إليهم، كان عليهم أن يتناولوا الالتزامات التاريخيّة للمؤمن؛ ولكن، بالنسبة إلى الجويني، كتعبير عن عصره، لم يكن هذا المبدأ يستحقّ أكثر من بضع صفحات في قواعد الفقه، التي تتناول كيف يجب على المسلم إنكار المنكر في الحياة اليوميّة. لقد تمّ تبنّي نظرةٍ لا تجد تعبيرها الأكمل إلا في **الفلسفة** أو ما يُكافئها (وهذا لا يقتصر على الجويني). إنّ القيمة الوحيانيّة للحوادث السمعيّة (التي لا تصل إلينا إلا بالسماع)، والتي لا يُمكن استنباطها من تجاربنا في الحاضر، كانت لا تزال هي وحدها القيّمة والمهمّة. ولكن، حتّى أدلّة إثبات النبوّة كانت ذات مسحة عقلانيّة.

يُمكننا القول بأنّه منذ زمن أهل الحديث فصاعداً، مع نظرتهم الحذرة تجاه مسؤوليات المسلمين السياسيّة، تمّ التقليص من القوّة الدعويّة لتقوى أهل الشريعة لحساب درجة أكبر من التقوى الطقوسيّة القائمة على «اتباع النموذج»: أي إنّ المسلمين أصبحوا أكثر ميلاً للتفصيل في أنماط الحياة المتوافقة مع الشريعة في ديمومة متناغمة مع الكون الطبيعي، بحيث أصبحت الرسالة القرآنيّة نقطة مرجعيّة أبديّة أكثر منها حدثاً يُمثّل تحدّياً تاريخياً. وهذه الحالة قد تستدعي نظرة عقلانيّة لازمنيّة. ولكن، قد يكون ثمّة سبب فكري مباشر وراء هذا التغيّر.

= يبقى علم الكلام بسيطاً ساذجاً، إن كان لا بدّ من وجوده بالأساس)، وقد تبعه في ذلك جملة من العلماء الحديثين. لمزيد من التحليل حول مضامين ذلك، ضمن حدود معرفتنا المتواضعة (ذلك أنّ معظم أعمال المتكلّمين الأوائل مفقودة)، انظر:

Louis Gardet et M.-M. Anawati, *Introduction à la Théologie musulmane: Essai de théologie* (Paris: J. Vrin, 1948).

من دون وجود مذهب عام للتاريخ بحدّ ذاته ـ أي من دون وجود شكل عام للتفكير العقلاني في الأحداث بما هي التزامات أخلاقيّة، بدلاً من كونها مجرّد أمثلة على الإمكانات الطبيعيّة ـ ستكون أيّ منهجيّة مُقنعة للاستنباط العقلي الصريح بشأن مسائل النبوّة غيرَ واردة. إن كان من الممكن إيجاد هكذا منهجيّة، فبإمكان المرء أن يحدس بأنّها لم تكن متوقّعة الحدوث في مجتمع زراعاتي على كلّ حال. فالطابع الدعويّ للتفكير الإسلامي، الذي ترسّخت فيه بعض الحوادث التاريخيّة كقيم مُطلقة، قد انطلقت في وسط مِلّي، تعزّزه الشريعة عن طريق الولاء الحصريّ للمجموعة (بحيث أصبح الحدث القرآني معزولاً فكريّاً حتّى عن القرآن نفسه، الذي يصوّر نفسه كجزء من سلسلة طويلة من الأحداث الوحيانيّة [أي كتب الوحي السابقة]). في مثل هذا السياق، لم يكن من الممكن أن يظهر مذهب للأحداث التاريخيّة ذو معنى، أي لم يكن من الممكن أن يكون هناك نمط آخر من التحليل العقلاني يُنافس المذاهب الفلسفيّة المصقولة حول الطبيعة. إذاً، فمع تطوّر علم الكلام واكتمال بنيانه، أصبح أكثر تنافساً مع الفلسفة، وأصبح فيما يبدو أكثر عُقماً ولاجدوى في مثل هذه المنافسة. منذ تلك اللحظة فصاعداً، يُمكن للمرء أن يرى ما كان مُتضمّناً لدى الجويني واضحاً عند جميع الشخصيات الكبرى في علم الكلام: فبقدر انشغالهم الجدّي بعلم الكلام، بقدر ما تمّ ذلك على شكل تعديلٍ لخلاصات الفلسفة، لتصبح تحليلاتها أكثر اتفاقاً مع ولاءات المجتمع الإسلاميّة(١٤).

الغزالي وإعادة تقييم تقاليد النظر العقلي: علم الكلام والفلسفة

كان تلميذ الجويني، أبو حامد محمّد الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١) هو من أفاد أكملَ الإفادة من إمكانات الفلسفة ومصادرها، وبات قادراً على

(١٤) بالنسبة إلى أولئك الذين يصوغون أسئلة تاريخ الحضارة الإسلاماتيّة على شاكلة «ما الخطأ الذي حصل مع الإسلام؟»، ثمّة إجابتان ممكنتان على مستوى التاريخ الفكري: أنّ المسلمين فشلوا في مدّ التراث الإغريقي إلى أقصاه، أو أنّهم سمحوا للتراث الإغريقي بالنفاذ على نحوٍ غير مناسب إلى تراثهم الأكثر صلابةً وتاريخيّة (دعويّة). إنني لا أتفق مع القلائل الذين انحازوا إلى الرؤية الثانية بالطبع؛ إنني لست متأكّداً ما إذا كان ثمّة شيء خاطئ قد حصل مع الإسلام، مقارنةً بأيّ تقليد آخر. إنني أحاول فقط أن أحدّد المشكلة التي ظهرت، فكما سنرى، كان الغزالي هو من قدّم الحلّ لهذه الأزمة، على أنّ حلّه قد أنتج مجموعة أخرى من المشكلات، كما هي الحال دوماً، ومن ثَمّ فلا يُمكن اعتباره [أي الغزالي] علامةً على فشل فكري للحضارة الإسلاماتيّة.

مواجهتها بمصطلحاتها وأدواتها. ولكن، مع الغزالي أيضاً، واجهت الفلسفة أعنف المحاولات للحطّ منها كوسيلة للوصول إلى الحقيقة. بالنسبة إلى الغزالي، أدّت أزمة علم الكلام إلى مقاربة جديدة للدين بالعموم، على المستويين الشخصي والاجتماعي.

وُلد أبو حامد الغزالي، وأخوه أحمد (الذي لا يقلّ شهرةً عنه كمتصوّف) في قريةٍ تقع بالقرب من طوس في خراسان، وتكفّلت وصيّة عمّهما، الذي كان عالماً معتبراً في المدينة، بتكاليف دراستهما. حظي كلا الطفلين بذهنٍ حادّ، ولمع نجم أبي حامد بسرعة. عندما بلغ عمر الثالثة والثلاثين، في عام ١٠٩١، عيّنه نظام الملك، الكهل آنذاك، على رأس مدرسته النظاميّة في بغداد. وفي المدرسة النظاميّة، حظي الغزالي بتدريسه للفقه وعلم الكلام بمكانة كبيرة، حتى من قِبل المتشددين من أهل الشريعة. وقد كانت اجتهاداته في علم الكلام ثاقبة وذات أهميّة كبرى.

ولكنّه بات غير راضٍ شخصيّاً عن شروحاته وكتاباته التي تتلقّى قبولاً واسعاً، ووجد نفسه غارقاً في أزمة عميقة من الشكوك الشخصيّة، التي ترافقت مع أزمة سياسيّة في بغداد حلّت بين أصحاب الغزالي بعد اغتيال نظام الملك، وإن لم يكن من الممكن اختزال أزمته فيها. وعلى نحوٍ مُفاجئ، غادر أبو حامد منصبه في مدرسة نظام الملك (١٠٩٥)، وهجر جمهوره وأتباعه، واعتزل سرّاً في القدس ودمشق (بل إنّه ترك عائلته وراءه، وكانوا يعتاشون من الأوقاف العامّة). بعد سنوات، ظهر ثانيةً، مع شعورٍ غامر بأنّ ثمّة مهمّة شخصيّة يتوجّب عليه تعليمها للناس. وعقب ذلك، بدأ يحاول العمل على مراجعة عميقة لأسس التفكير الإسلامي لا تكتفي بتجميل علم الكلام وتنميق حججه. وبقدر ما كانت مكانته كبيرة، بقدر ما كانت آراؤه، التي تلاءمت مع ميول عصره، ذات أهميّة استثنائيّة. وصحيحٌ أننا لا نستطيع أن نعزو جميع التطويرات اللاحقة [في علم الكلام] إلى عمله، إلا أننا نستطيع فهمها من خلال تحليل خطوط أفكاره.

كتبَ الغزالي كتيّباً صغيراً يُلخّص فيه الموقف الذي اتخذه (والذي فصّله في مجلّدات أخرى) من بين مُختلف التقاليد الكبرى المُوجِّهة للحياة في

عصره، وهو كتاب **المنقذ من الضلال**[١٥]. والكتابُ أشبه بمُخطّط لحياة الغزالي، ولكنّه ليس سيرة ذاتيّة بالمعنى السردي المباشر؛ فالسيرة الذاتيّة شديدة الشخصيّة كانت أسلوباً غريباً عمّا شاع في العالم الإسلاماتي من التحفّظ تجاه المسائل الشخصيّة، على الرغم من أنّ المُنقذ قد تناول جملة من هكذا مسائل. يُقرّ الغزالي أنّه يشعر باستحالة وصف جميع تفاصيل حياته المرتبطة بالخلاصات التي وصل إليها. فالكتاب يصف مجموعةً من اللحظات الحرجة والدقيقة في تجربته. ولكنّ أسلوب العمل كان أقرب إلى أسلوب السير الذاتيّة التبيينية التي راجت بين الإسماعيليّة، الذين كتب العديد من الأعمال للردّ عليهم، أي كبيانٍ حيويّ للاعتقاد والإيمان ينحو إلى ربطه بحقائق حياة المرء الشخصيّة.

يبدأ **المنقذ من الضلال** بتفصيل طبيعة العجز الفكري للإنسان في حدّ ذاته. ويصف أبو حامد كيف لاحقه الشكّ مبكّراً في حياته، لا في المسائل الدينيّة وحسب، بل أيضاً في إمكانيّة الوصول إلى أيّ معرفة موثوقة من أيّ نوعٍ كانت. وقد تمكّن من تجاوز هذه المعضلة لبعض الوقت، ولكنّه لاحقاً، معَ حلول أزمته الشخصيّة، تشكّك في صلاحيّة كلّ ما كان يُعلّمه من المعارف الدينيّة؛ ولم يجد أمامه سبيلاً للشفاء إلا باتخاذ قرارٍ أخلاقيّ بالانسحاب ثمّ إرساء أساس جديد للحياة اعتماداً على ممارسات الصوفيّة. لطالما نظر العلماء الكلاسيكيّون، سواء أكانوا أعلاماً في الحديث أم في الفقه أم أساتذةً في علم الكلام، إلى الاعتقاد القويم (إذا ما تمّ بناؤه والتدليل عليه على أساس راسخ) بوصفه واجباً يقبله الرجل الصالح ولا يرفضه إلا الإنسان السيئ. غير أنّ الغزالي قد أوضح بأنّ الأمر لا يتعلّق بمحض الاختيار؛ فالشكّ يتجاوز قدرة الإنسان على التحكّم المباشر، والتفكير السليم أمرٌ لا يختلف عن الصحّة السليمة، فهما من حالات الوجود وليسا من أفعال الإرادة.

---

(١٥) تُرجم **المنقذ من الضلال** على يد وليام مونتغمري وات. انظر:

W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazâlî* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1953).

وهذه الترجمة نسخةٌ أفضل من الترجمة السابقة لها، ولكنّها مع ذلك تنحو أحياناً إلى البلاغة على حساب الدقّة.

فحالة الشكّ المطلق، حين يشكّ المرء فيما إذا كان يُفكّر من الأصل، هي حالة وجوديّة تتجاوز كونها خطأ منطقياً (وإن كانت كذلك)، وتغدو أشبه بعلّةٍ عقليّة. وإذا استولت هذه الحالة على الإنسان، فلا شفاء له إلا بتلقّي دفقة من الحيويّة من الله [«نورٌ قذفه الله في قلبي» بتعبير الغزالي]، لأنّ المنطق والقياس لن يُداوياه. وحتّى حالات الشكّ الأقلّ جذريّةً وفتكاً، تتطلّب ما هو أكثر من الأدوات الفكريّة المحضة لدوائها. فحين ينهض الشكّ والريب في مسائل الدين، يجب أن يُنظر إليهما بوصفهما عللاً وأمراضاً يجب إبراؤها وعلاجها، بدلاً من النظر إليهما بوصفهما خطايا يجب إدانتها. ولا بدّ من استكشاف شتّى الطرق الفكريّة الممكنة، لا لقيمتها المعلوماتيّة فقط، وإنّما أيضاً بوصفها سُبلاً لشفاء البشر من الخطأ. ومن ثمّ فإنّ المسألة هنا لا تتعلّق باعتراض أهل الشريعة على علم الكلام بأنّه ترفٌ فكريّ، وإنّما بالسؤال عما إذا كان علم الكلام قادراً على شفاء أحدٍ من هذا النوع من الخطأ. ومن هذا المنطلق، حطّ الغزالي من قيمة علم الكلام.

ظلّ الغزالي عَلَماً بارزاً في علم الكلام، ولكنّه في نهاية المطاف اتخذ موقفاً في **المنقذ** لا يبتعد فيه كثيراً عن موقف أهل الحديث منه، كابن حنبل (الذي يستشهد الغزالي به مؤيّداً رأيه في هذا الصدد). لقد أنكر الغزالي بأنّه [أي علم الكلام] قد يقود إلى أيّ حقيقة إيجابيّة في ذاتها؛ إذ لا فائدة ترتجى منه للإنسان العاديّ ذي الاعتقاد السليم (بل ويجب لجم هؤلاء عن التعرّض لحجج علم الكلام التي تُولّد الشكوك). وفائدتُه محصورة على أولئك الذين تسلّل الشكّ إليهم وتبنّوا آراء خاطئة لا بدّ من تقويمها. ولكن يبقى محدود الفاعليّة حتّى في تقويم الأخطاء وتصويبها. وفائدتُه منصبّة على تفنيد الهرطقات التافهة، عبر إظهار عدم إمكانيّة الدفاع عنها استناداً إلى أرضيّتها الخاصّة؛ وبناء على ذلك، ينطلق المتكّلم من أيّ افتراض يقبل به المهرطق ويحاجّه على أساسه، من دون الحاجة إلى البحث فيما إذا كان هذا الافتراض سليماً أو لا. ولكن ذلك يجعل علم الكلام مناسباً فقط للشكّاكين الذين لم يدفعوا شكوكهم باتجاه فلسفيّ حقّ. ولا فائدة من علم الكلام لأصحاب العقول المستقلّة. ولهذا يؤكّد الغزالي على ضرورة هذا العلم، إلّا أنّه لا يراه ركناً مُعظّماً من أركان الإسلام. (كان الأشعري قد نظر إلى علم الكلام على نحوٍ مشابه، ولكنّه لم يصل إلى مثل هذه الخلاصات الجريئة).

في المقابل، منح الغزالي الفلسفةَ مكانة كبيرة ودوراً أساسيّاً. ولكنّ ذلك قد غاب عن الصورة نتيجة هجومه على الميتافيزيقا، التي تتربّع على عرش النظام الفلسفي، والتي أصرّ على أنّها خاطئة ومُضلّلة على نحوٍ خطر. ولكن هجومه على الميتافيزيقا كان باسم الوفاء **للفلسفة** بحدّ ذاتها. يؤكّد أبو حامد بأنّ التفكير العقلاني الذي أتاح للفلسفة أن تنتصر في مجال الطبيعيّات، في الرياضيات وعلم الفلك مثلاً، لا يُمكنه أن ينجح إذا اتجه المرء للبحث في الحقائق المطلقة التي تتجاوز حدود العالم الطبيعي للعقل والحواس؛ ومن ثمّ فإنّ **الفلاسفة** قد خانوا مبادئهم عندما قاموا بمثل هذه المحاولة. (وقد كرّس عمله الدقيق والمتمكّن، **تهافت الفلاسفة**(١٦)، للبرهنة على أنّ الحجج التي يستعملها **الفلاسفة** في الماورائيات تفتقر إلى التناسق والبرهان الذي لا يُمكن دحضه والذي يفتخر به **الفلاسفة** في المسائل الأخرى؛ إذ بالإمكان إقامة حُجج أخرى سليمة تُؤدّي إلى مواقف أخرى، بما فيها المواقف الإسلاميّة الأرثوذكسيّة، ولكنّ بناء هذه الحجج ليس من شأنه إثباتُ هذه المواقف أيضاً). وبينما رفض ميتافيزيقا **الفلسفة**، أكّد على أنّ على المسلمين أن يقبلوا بكشوفات **الفلسفة** في العلوم في مجالها المناسب ـ معرفة الطبيعة ـ في مخالفة لموقف العديد من علماء الشريعة. علاوة على ذلك، طبّق الغزالي مبادئ **الفلسفة** الأساسيّة على التقليد الإسلامي نفسه، فالحقيقة يجب أن تكون مطلقة ويُمكن الوصول إليها وإثباتها لوعي أيّ فرد؛ إلا أنّه لم يُطلق على هذا المبدأ اسم «**الفلسفة**».

مع ذلك، كان موقفه من **الفلسفة** متأثّراً بروح أهل الحديث. كان أهل الحديث جذريين في موقفهم المنفعي utilitarian: على الإنسان أن يهتم بالإيمان والحياة الصحيحة في سبيل مرضاة الله وبركته في هذا العالم، ومن أجل خلاصه في العالم الآخر؛ وليس عليه أن يتطفّل على ما لا يعنيه، ويجب أن يكون سعيه للمعرفة مقتصراً على ما يقوده لهذا الهدف، لا أن يكون بدافع الفضول المترف. استعمل الغزالي هذا المعيار في تعريف نطاق

---

(١٦) تُرجم الكتاب إلى الإنكليزيّة على يد صاحب أحمد كمالي. كما أنّ جزءاً كبيراً منه قد تُرجم كجزء من ردّ ابن رشد على كتاب الغزالي:

Tahâfut al-tahâfut, "The Incoherence of the Incoherence", translated by Simon van den Bergh, Unesco Collection of Great Works, and E. J. W. Gibb Memorial Series (London: Luzac, 1954).

العلوم **الفلسفيّة** وقيمتها: إذ يجب تنميتها والعناية بها بقدر فائدتها، ولكن لا يجب التسامح مع التكهّنات **الفلسفيّة** لأنّها جميلة فقط. وبناء على ذلك، فإذا فاقت مضارّ **الفلسفة** منافعها لشخصٍ ما، فلا يجب أن يُسمح لهذا الشخص بدراستها، لئلا يضلّ بأوهام الميتافيزيقا المُغوية فيفسد أهمّ شيء عنده: اعتقاده الديني السليم. ومن ثمّ فلا يجب أن يُسمح إلا للعلماء الراسخين بالغوص في الكتابات الفلسفيّة والعلميّة.

على هذا الأساس، تمّ تبرير الشعور الشعبوي لأهل الحديث، بحيث تمّ تبيان بأنّ الفلسفة خطرة لأنّها لا يُمكن أن تُفهم على نحوٍ صائب من قبل الرجل العامّي، الذي يكفيه الدين، ويُشكّل له أهميّة أساسيّة لا يجب أن تتزعزع. ولكن، ثمّة استثناءات-لهذه الإدانة، كما في حالة علم الكلام، ومن ثمّ فقد وجدت الفلسفة مكاناً لها في هذا الحيّز. ولكن، بسبب النتائج الكامنة في الفلسفة، استحال هذا المكان إلى برهة عابرة؛ ذلك أنّ الفلسفة تتضمّن وجود نخبة وسط العوام، وهو أمرٌ غير حاصل في علم الكلام الذي يُشكّل استثناءً: وهذه النخبة لا تستمدّ امتيازها من أيّ شيء أساسيّ في الدين، وإنّما بحكم كونها أقليّة ذات امتيازٍ فكريّ.

يبدو أنّ الجدال بين علم الكلام والفلسفة قد انتهى إلى شكل من الحطّ من مكانة كليهما. ولكنّ التصوّر الذي طبع ذهن الغزالي كان أوسع بكثير من تصوّرات المتكلّمين المعتادة؛ فقد كان يهدف إلى بناء أساس شامل للحياة الدينيّة في العصر الذي، كما يقول هو، لم ينحطّ وينحلّ عن النقاء البسيط الذي طبع حياة المدينة المنوّرة الأولى وحسب، بل انحطّ حتّى عن المعايير الأخلاقيّة العالية للعلماء في زمن الشافعي. يحتاج العصر الجديد إلى وعي دينيّ والتزام جديدين. وهذه الحياة الدينيّة الجديدة تتطلّب بدورها أساساً فكريّاً جديداً؛ وهنا أدت الفلسفة دوراً أكبر من الدور الذي اعترف به الغزالي في **المنقذ من الضلال**. ثمّ لا بدّ من بناء نمط جديد من التعليم والإرشاد الديني على هذا الأساس. (من وجهة نظر الغزالي، فإنّ الجديد الذي يُقدّمه في كلتا الحالتين لا يعدو الإفصاح لجيله وزمانه عمّا كان معروفاً ضمناً في العصور الفُضلى).

الغزالي يُقارع الإسماعيليّة

يجسّد **المنقذ من الضلال** النقاط الرئيسة للأساس الفكري الذي أراد

الغزالي أن يُقيم الحياة الجديدة عليه. فإذا كان علم الكلام يُقدّم إجابات صحيحة للمرء، إنّما على أساس هشّ، وإذا كانت الفلسفة تُرسي أساساً معقولاً لكنه لا يُؤدّي إلى إجابات صحيحة فيما يخصّ الأسئلة الأساسيّة، فإنّ البحث عن علاج لمرض الخطأ الفلسفي والشكّ المطلق يجب أن يتمّ خارج دائرة التحليل الفكري التبريري أو العقلاني. ومن ثمّ فإنّ الحلّ الذي يُقدّمه الغزالي في **المُنقذ** حلٌّ ذو جانبين. في نهاية المطاف، لجأ الغزالي إلى التصوّف.

ولكن، بالنسبة إلى الأشخاص العاديين الذي خسروا براءة إيمانهم وبساطته الطفوليّة، يقترح الغزالي مساراً يعتمد على قدرات الإنسان الكلّية ويقود إلى سلطة مرجعيّة تاريخيّة. وهو يُقدّم هذه المقاربة من خلال تفنيد موقف الشيعة، وبخاصّة الشيعة الإسماعيليّة في عصره، الذين كانوا قد شنّوا ثورتهم الكبرى ضدّ نظام أهل السنّة والجماعة المُمثّل بالأمراء السلاجقة.

قد يبدو بأنّ قائمةَ التقاليد الكبرى الموجِّهة للحياة والفكر التي سردها الغزالي وكرّس كتابه **المنقذ من الضلال** لتناولها مفاجئة للوهلة الأولى: علم الكلام، والفلسفة، والتصّوف، ومذهب الإسماعيليّة النزاريّة [الباطنيّة أو التعليم، بحسب عبارة الغزالي]. يؤكّد الغزالي بأنّ الحقيقة يجب أن توجد في واحدة من هذه المدارس الأربع، وإلا فإنّها لن تكون موجودة أبداً. قد يقوم القارئ الحديث بشيء من التعميم بوصف هذه المدارس بأنّها: اللاهوت والفلسفة والروحانيّة العرفانيّة؛ ولكنّ الرابعة تبدو مذهباً متعيّناً تعتقدُه فرقة مخصوصة (وإذا تعاملنا معها كرمز على المرجعيّة الوثوقيّة authoritarianism بالعموم، أي بوصفها طريقة مخصوصة للبحث عن الحقيقة متمايزة عن اللاهوت مثلاً، فقد يفترض المرء بأنّ المرجعيّة الوثوقيّة يجب أن تكون مقترنةً بالحنابلة مثلاً). لقد تجاهل الغزالي العديد من المذاهب الشيعيّة ومواقف أهل الجماعة، فضلاً عن التقاليد الدينيّة لغير المسلمين. إنّ الأهميّة والعناية اللتين يوليهما الغزالي للإسماعيليّة، واللتين تعاودان الظهور في كثيرٍ من أعماله، يجب أن تُفهما في ضوء كراهيته للمرجعيّة الوثوقيّة (ربما كان ثمّة خطر في مواجهة المرجعيّة الوثوقيّة مباشرةً، على أنّه عارَضَ فرض الوحدة والتماثل على العلماء الأكفاء في تقرير المسائل الفقهيّة والقانونيّة). وبالطبع، يُمكن أن ننظر إلى ذلك أيضاً على أنّه ردّ فعل على الخطر المحدق المتمثّل بالثورات الإسماعيليّة. ولكنّ مواجهة التعليم الإسماعيليّ تبدو مسألة

وثيقة، يتناولها بأشكال عدّة مراراً وتكراراً، ليصبح تناوله إياها تناولاً خارجيّاً خالصاً. يُفنّد الغزالي مواقف الإسماعيليّة ويدحضها مراراً وتكراراً، وأعتقد أنّ ذلك يعود إلى أنّه وجد شيئاً مُقنعاً في موقفهم (مُقنعاً على أساس المواقف الثلاثة الأخرى التي أوردها).

أعتقد بأنّ ذلك سيتضح إذا ما قمنا بتشخيص مدارس التفكير الأربع بوصفها تُشكّل، في تعارضاتها المتبادلة، مُخطّطاً شاملاً للإمكانات التوجيهيّة للحياة. فاثنتان من هذه المدارس تُمثّلان مواقف عموميّة ظاهريّة، بحيث يكون للباحث حقّ المبادرة والابتكار، ولكنّ طريقته في التفكير ستبقى واضحةً للآخرين وقابلة للاحتذاء من قبلهم. فعلم الكلام يقوم على الحجاج الجدلي على أساس الالتزام تجاه لحظة الوحي التاريخيّة؛ أما الفلسفة فتقوم على أساس الحجج البرهانيّة القائمة على المعايير اللازمنيّة للطبيعة. أما المدرستان الأخريان فإنّهما تمثّلان مواقف باطنيّة قائمة على العضويّة في مجموعة، بحيث لا يعتمد الفهمُ على جهد الباحث، ولا يُمكن إعادة إنتاج هذا الفهم من قِبل الآخرين. طالب الإسماعيليّة بمؤسسة تاريخيّة ذات امتياز خاص، وهي مؤسّسة الإمامة والمجتمع القائم حولها. وقد أصرّ الإسماعيليّة ـ مثل علماء الكلام ـ على رؤيةٍ دعويّة/وعظيّة، ولكن هذه الرؤية تقوم على أرضيّة باطنيّة لاظاهريّة. أما المتصوّفة، بما هم روحانيّون عرفانيّون، فقد سعوا إلى الوصول إلى الفرد ذي الامتياز، غير أنّ سعيهم هذا ظلّ مرتبطاً بنمطٍ كلّي من الإدراك والمعرفة. وهم في ذلك مثل الفلاسفة، من جهة سعيهم إلى تقديم تجربة معياريّة، لا تقديم حدث دعوي/وعظي خاصّ؛ وإن كان ذلك على أرضيّة باطنيّة أيضاً.

يبدو أنّ الغزالي قد قدّم كلّ نقطة من النقاط الأربع التي تُشكّل هذا المُخطّط (وهو مُخطط من ابتكاري، لا من وضع الغزالي) من خلال التقليد الذي يُمثّل هذه النقطة أفضل تمثيل (فأنا أفترض، مثلاً، بأنّ الحنابلة سيبدون ـ بقدر ما يُقدّمون حججاً من الأساس ـ كحالة مخصوصة ناقصة من علم الكلام، الذي يُمثّله الأشاعرة تمثيلاً أفضل منهم). إنّ تبنّي الغزالي في النهاية لواحد من هذه المواقف لم يكن يهدف إلى استبعاد بقيّة المواقف. فالمواقف الدعويّة وغير الدعويّة، والظاهريّة والباطنيّة، لها مكانها. فالجزء الذي تبنّاه من الإسماعيليّة (من دون أن يعترف بذلك بالطبع!) هو العنصر

الذي يساعد في إظهار كيف يُمكن للتقليد الدعوي أن يكتسب مشروعيّته على أساس تجربة فرديّة يستعصي نقلُها، والتي جاءت سلطة الوحي المرجعيّة التاريخيّة للاعتراف بها من دون أدلّة خارجيّة. تظهر هذه الرؤية مباشرة في الفقرات المُخصّصة للردّ على الإسماعيليّة، حين يُحاج الغزالي بأنّ محمّداً نفسه قد أدّى دور الإمام المعصوم؛ ولكنّ هذه الرؤية لا تكتمل إلا بالدور الذي يمنحُهُ للصوفيّة (الذين يمنحهم دوراً خاصّاً في إسباغ الشرعيّة على الرؤية الدعويّة التاريخيّة، إضافة إلى دورهم الروحاني والعرفاني الجوّاني).

عندما بدأ التشيّع يخسر محاولته لكسب ولاء الجماهير، اتجه إلى خيارين اثنين: وضعيّة التكيّف، التي مثّلها الشيعة الاثنا عشريّة على وجه الخصوص، والذين حاولوا في بعض الأحيان كسب تسامح أهل السنّة بوصفهم انحرافاً طفيفاً عنهم؛ ووضعيّة التحدّي التي مثّلها الإسماعيليّة. وفي هذه الوضعيّة، ظهر التحدّي القوّي للموقف الفكري الشيعي. ويبدو أنّ الإسماعيليين قد طوّروا في ذلك الوقت تبسيطاً خاصّاً مُحدّدَ المعالم لمذهب **التعليم** الذي يقول به كلّ أطياف الشيعة: أي الحاجة إلى سلطة دينيّة حصريّة تتجسّد في الإمام المعصوم. حاجَّ حسن الصباح، أحد قادتها [الإسماعيليّة النزاريّة]، عن موقف دقيق يُلخّص ذلك: إنّ وجود سلطة حاسمة وقاطعة (الإمام) ضروريّ من أجل الوصول إلى الحقيقة المطلقة التي يتطلّبها الدين؛ ذلك أنّه من دون وجود الإمام، فإنّ آراء الرجال ستتعارض فيما بينها ولن يعدو أحدها كونه تخميناً لا دليل على قطعيّته؛ وأنّ هذا الاقتراح هو الاقتراح الوحيد الذي يُسوّغ قبولُه بالعقل؛ وبما أنّنا لا نملك دليلاً ولا برهاناً يُمكن أن يُظهرا لنا من هو الإمام فعلاً (نملك فقط دليلاً على ضرورة وجوده)، فإنّ الإمام يجب أن يكون الشخص الذي لا يعتمد على أيّ دليل خارجي إيجابي يُؤكّد موقعه، وإنّما يعتمد فقط على الإشارة إلى الحاجة المنطقيّة الصريحة لوجوده؛ ولما كان الإمام الإسماعيلي هو وحده من يُقدّم هذا الادّعاء غير المشروط، فإنّه دليلٌ بحدّ ذاته على نفسه، عبر تحقيقه مهمّة الإشارة إلى ضرورة وجوده(١٧). (كان ذلك يعني بالتالي الإشارة إلى التزام

(١٧) لتحليل أوفى لهذا المذهب وموقف أهل السنّة والجماعة منه، انظر:

Marshall G. S. Hodgson, *The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâʿîlîs against the Islamic World* (Mouton: The Hague, 1955).

المجتمع الإسماعيلي تجاه نفسه وتجاه التعليم الوحياني؛ ذلك أنّ المرء [في المجتمع الإسماعيلي] لا يجد الإمام بشخصه، إنّما يجد الهرميّة السلطويّة/ الشرعيّة التابعة له؛ ومن ثمّ فإنّ الحقيقة التي قد يجدها الباحث ليست مجرّد حلّ لمُعضلة منطقيّة، وإنّما هي لحظة من إعادة الالتزام الوجودي المطروحة في شكل منطقي).

رفض الغزالي هذا الموقف بحجّة ما ينطوي عليه التعليم من مرجعيّة وثوقيّة، جزئيّاً عبر الإشارة إلى عناصره الكامنة المتناقضة فيما بينها (فقد أظهر، كما فعل مع علم الكلام والفلسفة، بأنّهما لا يستطيعان إثبات قضاياهما، وإنْ لم يكن من الممكن دحضها أيضاً)؛ ولكن بالأساس عبر وضع تفسير مختلف للعقل. فقد سلّم الغزالي بحاجة العقل إلى سلطة ومرجعيّة وراءه؛ ولكنّه أكد (بالمحصّلة) على أنّ العقل لا يُمكن أن يؤسّس هذه الحاجة وحسب، بل يمكن له أن يُدرك متى تتمّ تلبيتها أيضاً: أي إنّه قادر على تمييز الإمام الحقّ ليس عبر المأزق المنطقي الذي يدفعه إلى بحثٍ كهذا، وإنّما عبر المزايا الإيجابيّة له كمُعلّم. يُؤكّد الغزالي بأنّ الإمام الحق ليس إلا النبيّ نفسه، الذي يجد كلُّ امرئ بأنّ تعاليمه صالحة للتطبيق في حياته الشخصيّة. إنّ الحاجة إلى السلطة المرجعيّة تقوم على الحاجة الإنسانيّة العامّة للهداية والإرشاد الروحي؛ وقد أكّد الغزالي بأنّ المرء لو اتبع نموذج النبيّ فإنّه سيجد مع الوقت بأنّ احتياجاته الروحيّة قد تمّت تلبيتها. وبهذه الطريقة يتأتّى له أن يُميّز النبيّ ويعرفه، مثلما يعرفُ الطبيبَ الجيّد من خلال تقديمه الدواء المناسب له. إذاً، فإنّ شخصيّة محمّد نفسها في عطفها ورحمتها، كما تظهر في القرآن والأحاديث، هي دليل بحدّ ذاتها عليه (كان ذلك يعني استحضار نبوّة محمّد كمسألة شاملة كما فعل الشافعي، إنّما في شعور أقرب إلى شعور «الولاء العلوي» بالشخصيّة البطوليّة مما هو عبر المثال القانوني لشخصه كما افترض الشافعي). وغير بعيدٍ عن هذا الالتماس للتجربة الشخصيّة، يأتي الالتماس الثانويّ لقيمة أمّة المسلمين، التي أصبحت هي المجتمع المهيمن تاريخيّاً بين البشريّة (كما يبدو).

كان الإسماعيليّة مُحقّين (والغزالي يعترف بذلك ضمناً، وأحياناً صراحةً) في إنكار أنّ أيّ دليل مخصوص (المعجزة على سبيل المثال) يُمكن أن يُشير إلى الإنسان صاحب السلطة المرجعيّة الحقّة؛ وكانوا مُحقّين في النظر إلى

السلطة المرجعيّة ذات البرهان الذاتي على أنّها رأس المجتمع التاريخي الباقي، وأنّ اكتشافها ومعرفتها لا تتأتّى إلا من جهة تلبيتها للاحتياجات الداخليّة التي لا يُمكن تلبيتها بطريقٍ آخر. ولكنّ الحقيقة يُمكن أن تُعرف، لا عبر معضلة وجوديّة واحدة، بل عبر التجربة المتراكمة، التي لا تسمح بها حجج الإسماعيليّة وآراؤهم. إنّ التجربة التي أشار إليها الغزالي، شخصيّاً وتاريخيّاً (أي المُشتقّة من تاريخ المجتمع الإسلامي ككل)، هي تجربة يخوضها كلّ البشر بدرجات متفاوتة؛ وبالتالي، فإذا كان الإنسان صادقاً ومخلصاً مع نفسه وجادّاً في بحثه، فإنّه سيستطيع أن يكتشف من هو صاحب السلطة المرجعيّة التي يحتاجها، والتي سيغدو إيمانُه صحيحاً باتباع تعاليمها. إنّ ما يحتاجه الإنسان حين يستشري الشكّ في كيانه هو نعمة إلهيّة تشفيه، وهذا ما يتطلّب سعياً صادقاً من قِبل الفرد، وتنبيهاً وتشجيعاً من قِبل أولئك الذين وصلوا إلى الحقيقة(١٨).

وهنا أدى المجتمع المسلم بالعموم دوراً مركزيّاً (كما فعل المجتمع الإسماعيلي للإسماعيليين)؛ فهو يوفّر الحقيقة ويضمنها لأعضائه الذين لم تمسسهم الشكوك، والذين لا يحتاجون بالتالي أن يُفكروا فيها بأنفسهم؛ كما أنه يوفّر التحفيز والإرشاد لأولئك الباحثين عنها (ولعلّ هذا الالتماس للمجتمع الحيّ هو ما جعل الغزالي ـ والعديد من العلماء اللاحقين المتأثّرين بالتصوّف ـ غير مبالٍ أحياناً بإسناد الأحاديث التي يستشهد بها). فالمجتمع الحاضر، وليس مجتمع المروانيين أو مجتمع المدينة الأولى، هو ما يؤدّي الدور الأساس بوصفه ضامناً).

بهذه الطريقة، تمّ الحفاظ على الروح الشعبويّة لأهل الحديث، إضافة

---

(١٨) قدّم اللاهوتيّ المسيحي بول تيليش، في كتابه **ديناميكيات الإيمان**، تأويلاً وجوديّاً للإيمان، وأعتقد بأنّه مفيد في فهم ما الذي كان الغزالي يُواجهه وما الذي حقّقه. انظر:

Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper, 1956).

إنّ أعظم مزايا تيليش هي أنّه أوضح أشكال التشوّش التي قادت إلى إساءة فهم وتقدير بعض الكتّاب الدينيين. ولكنّه على وجه الخصوص قد وضع الخطوط العامّة من منظور حديث لأساس: كيف يقود العقل الإنسان إلى الحاجة إلى إيمان مطلق، غير أنّه يظلّ منتظراً ومترّقباً للوحي ليتقدّم به خطوةً أبعد. على الرغم من أنّنا لا نستطيع أن نصف الغزالي بأنّه وجوديّ بالمعنى الحديث، فإنّ تحليل تيليش يحسن فهمنا لموقف الغزالي (وموقف أصحاب التعليم) مقارنةً بغيره من القراءات السطحيّة: فالأمر لا يتعلّق بإرشاد العقل في حدود عالمه الخاصّ، إنّما بتوجيهه ضمن تجربة كلّية.

إنّ درّة أعمال الغزالي هي **إحياء علوم الدين** (الذي ألّفه بالعربيّة، **كالمنقذ من الضلال**). فباستلهام التصوّف، فسّر الغزالي الشريعة بوصفها آلة موصلة إلى الانضباط الداخلي الدقيق؛ فقد أوّل كلّ قاعدة من قواعد الشريعة على نحوٍ أخلاقيّ، ومنحها بُعداً إلهيّاً لتصبح محطّة للتزكية الداخلية. أما المضامين الاجتماعيّة للشريعة فقد باتت خافتةً أكثر من أيّ وقت مضى. (حصر الغزالي الحياة السياسيّة بالأمراء وكتب دليل عمل للملوك [لعله **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**] ـ بالفارسيّة ـ وفقاً للتقليد الإيراني). لم تكن كتابات الغزالي موجّهة للقضاة أو **للمحتسبين** المشرفين على الأسواق، وإنّما للأفراد المهتمّين بحياتهم الخاصّة أو المسؤولين عن التوجيه الروحي للآخرين. إننا نلحظ بأنّ بعض نصائحه تفترض بأنّ سامعيها رجلٌ (وليس امرأة) تسمح له نجارته بقدرٍ معقولٍ من وقت الفراغ خلال يومه، أو تتوجّه إلى العلماء، وقد تتوجّه إلى الكتبة والتجار أو حتّى الحرفيين ذوي الأعمال والمصالح الخاصة؛ إذ لا يُمكن لغير الإنسان الذي يملك الوقت أن يُكرّس حياته للدين، وأن يقوى على أخذ حياة الشريعة على محمل الجدّ كما أوّلها الغزالي.

ولكنّ المضامين الاجتماعيّة **للإحياء** مع ذلك مهمّة للغاية: فكما يُشير الغزالي في **المنقذ من الضلال**، فإنّ نوعيّة حياة رجال الدين قد تؤثّر في حيوات المسلمين بالعموم؛ ومن ثمّ فإنّ **إحياء علوم الدين** قد يؤثّر على نحوٍ غير مباشر في نطاق أوسع من نطاق علماء الدين. في **الإحياء**، يُصنّف الغزالي المجتمع إلى ثلاث فئات: أولئك المؤمنين بحقائق الدين من دون مساءلة [العامّة]؛ وأولئك العارفين بعلل إيمانهم وأسبابه وبراهينه (وهم العلماء بالعموم وأهل الكلام بالخصوص) [الخاصّة]؛ والذين يعايشون الحقائق الدينيّة مباشرة وهم الصوفيّة [خاصّة الخاصّة]. لا يعتمد هذا التصنيف وظيفة معرفيّة وإنّما أخلاقيّة؛ إذ إنّ كلّ فئة من هذه الفئات تُعلّم الفئة الأدنى منها وتُمثّل قدوة لهم. قد تكون لدى الصوفيّة الذين يُدركون

= إعادة استكشاف هذه الموضوعات على نحوٍ متكرّر في مسيرة حياته، وقد تُحدث إعادة الاستكشاف هذه نتائج حاسمة). إذا كان الغزالي يكتب كطبيب يرجو علاج شكوك الآخرين، وإذا كان قد نظّم أسلوب كتابته ليستجيب للقارئ أينما كان، فإنّ علينا ألا نأخذ بنتائج موقفه المذهبيّ/العقدي بحرفيّة تامّة. ولعلّ جبراً قد أساء تقدير الدرجة التي تتدخّل فيها العقلانيّة النقديّة في فهم الوحي التاريخي أو التجربة الحاضرة. إنّ فهمي للغزالي يعتمد على تطوير ما قدّمه دونسان ماكدونالد.

الحقيقة إدراكاً لا يختلف عن إدراك الأنبياء لها مهمّة ورسالة كما فعل الغزالي، تتمثّل في إعادة وصل الأشكال الدينيّة بالحياة الروحيّة. ثمّ تأتي مهمّة رجال الشريعة وعلماء الدين في تلقّي كشوفات الصوفيّة قدرَ إمكانهم وبثّ الروح الجوّانيّة للدين، وليس مذاهبه البرّانيّة وحسب، بين الجمهور العام. إذاً، فالقيمة العالية التي أسندها الغزالي إلى التجربة الصوفيّة بوصفها مُصادقةً على الحقيقة ومانحةً لمشروعيّتها لها نتائج اجتماعيّة، وهي نتائج لم يجرؤ الغزالي على الإفصاح عنها صراحةً ولكنّه قدّم نموذجاً عمليّاً حيّاً لها.

قد يشكّ المرء بأنّه في هذا المجتمع، الذي يعتمد اعتماداً كبيراً على العلاقات الشخصيّة، بخاصّة على المستوى المحلّي، يُمكن أن تصلح هذه الرؤية كبرنامج اجتماعي عملي. إنّني أعتقد بأنّه قد تمّت مقاربة هذه الرؤية إلى درجة كبيرة في القرون التالية كما سنرى في الفصل التالي، غير أنّ تأثير المتصوّفة في الجمهور كان أكبر من تأثير علماء الشريعة. بهذا المعنى، يُمكن أن يُقال بأنّ عمل الغزالي قد قدّم الأساس العقلي للبنية الروحيّة التي تدعم المجتمع القائم على نظام سياسي لامركزيّ، وهو النظام الذي نجم جزئيّاً عن عمل راعيه نظام الملك.

ولكنّ مثل هذا البرنامج يفترض فيما يفترض درجةً من الحياة الدينيّة الهرميّة، أي تدرّجاً في رتب رجال الدين من جهة دورهم في الإرشاد الروحيّ للمجتمع المسلم. وقد يُبرّر ذلك على أساس المبدأ القديم القائل بأنّ المسلمين يتفاضلون ـ من ناحية المكانة المعنويّة على الأقل ـ بناء على درجة تقواهم. ولكنّ إقامة تراتب على أساس نوع الرؤى والبصيرة التي يُمكن أن يتحلّى بها الصوفيّة كان بدوره ليبدو مبدأ مرعباً للمسلمين الأوائل. إذ باتت المعرفة الدينيّة نفسها متدرّجةً ومقسّمة إلى مراتب. فعلى الرغم من أنّه تمّ الاعتراف بالصلاحيّة الكاملة والكافية لإيمان العامّة، فإنّ معظم المعرفة المهمّة وفق هذا التصوّر، حتّى في أسسها الضروريّة للمجتمع، غير متاحة للناس العاديين؛ لا بل إنّها يجب أن تُحجب عنهم مخافة أن يسيئوا فهمها فيزلّوا ويضلّوا.

يجد هذا المبدأ تطبيقه الواسع في **المنقذ من الضلال**. فلا يجب دراسة كتابات الفلاسفة من قِبل ضعاف العقول؛ إذ قد يدفعهم احترام هؤلاء الكتّاب

إلى القول بضلالاتهم. ولكنّ الأهمّ من ذلك هو أنّه يجب عدم إطلاع أولئك الذين لم يسلكوا في الطريق الصوفيّ بتوجيهٍ صحيح على أسرار المتصوّفة؛ بل يكفيهم أن يعرفوا الشهادة الرئيسة التي حملها المتصوّفة، ألا وهي صحّة الإيمان والاعتقاد الإسلامي. كان الغزالي أحد من رفضوا قول الحلّاج «أنا الحق»، غير أنّ رفضه لم يكن رفضاً للعبارة في حدّ ذاتها، والتي تُمثّل **حالاً** صوفيّاً مشروعاً، بل رفضاً لإفشائها علناً لأنّها قد تشوّش على العامّة؛ ولذلك توجّبت معاقبته كي لا يجترأ العامّة على التجديف.

بالقول باستعمال الحجّة المناسبة للجمهور المناسب، أوضح الغزالي ما الذي يُمكن أن يعنيه هذا النزوع في الخطاب العام. في **المنقذ من الضلال** نفسه، على سبيل المثال، يُشير في أحد المواضع إلى أنّ معجزات الأنبياء دليلٌ على نبوّتهم، عندما يتحدّث إلى أولئك الذين يتوقّعون أن يؤمنوا ويقتنعوا عن طريق المعجزات، على الرغم من أنّه في فقرات أخرى لا يستعمل هذا النوع من الأدلّة أبداً. ولأنّ **المنقذ** كتابٌ في علم الكلام كما يرى الغزالي (أي إنّه أداةٌ أكثر من كونه مجموعةً من المعارف): فاسم الفاعل «المنقذ» في العنوان مقصودٌ بذاته، لأنّ الكتاب مُصمّم لإنقاذ الناس من الضلال بأيّ وسيلة مناسبة، وليس مُصمّماً للإثبات الحقيقة الإيجابيّة بحدّ ذاتها. فالحقيقة الإيجابيّة أمرٌ يتأتّى كما يوضح الغزالي عبر النموّ الشخصي والروحي، لا عبر الحجج. في التفاصيل التقنيّة لحجّته، لا يبتعد الغزالي كثيراً عن الممارسة القائمة على الجدل. ولكنّه في معرض تأييده للمبدأ القائل بضرورة حجب الحقائق الأساسيّة عمن لا يستحقّها وإلجام العوام عنها، وهو الرأي الذي يظهر بمظهر إرساء أرثوذكسيّة بسيطة على الرغم من أنّ مقاربة الغزالي الذاتيّة أكثر تعقيداً، يعزّز نوعاً من الغموض في طبيعة الحقيقة الدينيّة. لم يبتكر الغزالي مبدأ الكتمان والحجب؛ فقد اعتمد الإسماعيليّة بصورة منظّمة على تأويل مبدأ الشيعة بالتقية، أي الإخفاء الاحتياطي لاعتقاداتهم؛ كما أن الفلاسفة والمتصوّفة قد طوّروا شكلاً عمليّاً من هذا المبدأ الذي قال به الغزالي. في كتابته، اكتسب هذا المبدأ تعميماً ومشروعيّة كأساس للإرشاد الدينيّ.

في النهاية، تمّت المحافظة على الموقف الأساسي لأهل الحديث في مجموعة من الجوانب الأساسيّة والجوهريّة؛ فقد تمّت إعادة تقييم الفلسفة

والتصوّف في ضوء وجهة نظر أهلِ الشريعة. ومن ثمّ فقد أصبح علم الكلام، الذي أدخله الأشعريّ، جزءاً ضئيلاً مما يُقدّمه العلماء. تمّ تركيب درجة عالية من النخبويّة على الشعبويّة الإسلاميّة. وقد كان لذلك نتائج كبرى، لم يكن للغزالي أن يتصوّرها. وبات من الممكن لأذواق واحتياجات الجميع أن تجد لها تكيّفاتٍ ما مع الحدود التي يتسامح معها نظام الشريعة الجديد. في أفضل الأحوال، تمّ إرساء الأرضيّة للتطوّرات الفكريّة الكاملة والمتنوّعة، وللتطوّرات الروحيّة أيضاً، بمباركة الإسلام. ولكنّ ذلك قد يكون قد مهّد الطريق لرخصة الشذوذ بعيداً عن المركز؛ ذلك أنّه قد تمّ على حساب التضحية بإمكانيّة التبادل الحرّ للآراء والمعلومات، وهو المبدأ الذي كان العلماء قد اعتمدوا عليه لإعادة خلق الحياة المشتركة الوثيقة في المدينة الأولى، بدرجة أو بأخرى، بل والذي افترضته حركة الشريعة نفسها في سعيها لاستكناه الإرادة الإلهيّة.

مع تأسّس النظام الاجتماعي الإسلاماتي الدولي واستقراره، ظهرت إلى حيّز الوجود طرائق جديدة لضمان وحدة مجتمع المسلمين وانضباطه. فالمؤسسات المستقلّة الخاصّة للمُدن والبلدات تعتمدُ على الشريعة، ولكنّها تعتمد أيضاً على بُنى أخرى؛ وإحدى هذه البنُى (كما سنرى) هي أشكال التنظيم التي جاءت لتقوية أساس التصوّف الشعبي نفسه، الذي أثبت بمرونته أنّه متلائم مع الطابع الخاص والمتنوّع للمؤسسات المحلّية. مع نهاية طور التكوين للمرحلة الوسيطة المبكّرة، بات المسلمون جاهزين للنمط الذي طرحه الغزالي. ويبدو أنّ سلطته المعنويّة قد حظيت بقبول واسع، حتّى في أثناء حياته. وأصبحت التوليفات الفكريّة بين علم الكلام والفلسفة والتصوّف، كما عبّر عنها، بمثابة نقطة انطلاق للازدهار الفكري في المرحلة الوسيطة المبكّرة.

حجب المعارف والنزعات الباطنيّة

خلال القرن الشيعيّ، كان مجتمع المسلمين يتمتّع بقدرٍ عالٍ من حريّة الرأي، بدرجة عزّ نظيرها في أيّ من المناطق المدينيّة الأخرى في العصر الزراعي. ولكن، مع قدوم سلطة ينتمي رجالاتها إلى ذات الولاء الذي ينتمي إليه غالبيّة المسلمين، وباعترافهم بنفس العلماء كسلطة مرجعيّة، أصبح النزوع

نحو فرض درجة عالية من الوحدة في الآراء أكثر إغراءً. فقد رأى أولئك الذين لم يثقوا باجتهادات المخالفين الشخصيّة، والذين لم يتلقّوا تدريباً يؤهّلهم للوصول إلى الإجابات الصحيحة، رأوا بأنّ من واجبهم منع هذه الأفكار الخطيرة من أن تجد لها آذاناً مُصغية؛ ومن ثمّ فقد بات المخالفون للمواقف الأكثر شعبيّة في موقع المُضطَهَدين. لقد حصل ذلك سابقاً مع القدريّة والمانوية، ومع أهل الحديث (بدرجة أقلّ من العنف)، ولكن من الآن فصاعداً، مع استقرار وحدة الولاء الديني بين السكان الذين تحوّل غالبيّتهم إلى الإسلام، بات هذا النزوع أكثر حضوراً وشيوعاً.

إنّ النزوع نحو الوحدة والتماثل نزوع لصيق بالإنسان قبل أن يكونَ ذا أثرٍ ووظيفةٍ اجتماعيّة. فلهذا النزوع جذوره العميقة. فالبشر، بخلاف الحيوانات، يعتاشون على ما لا يرونه بقدر ما يعتاشون على ما يرونه: فبخلاف إشارات الحيوانات، تحمل الكلمات إشارات ورموزاً تدلّ على ما هو غائب. فالصورة الرمزيّة التي يُقدّمها البشر لأنفسهم عن العالم ليست نوعاً من الفضول الطارئ، بل هي عماد توجّههم الشخصي. ولهذا فإنّ البشر في كلّ مكان، كانوا يخافون من إجبارهم على الاستماع إلى أفكار جديدة تعارض التصوّرات والمفاهيم التي توجّه حياتهم. فحتّى لو رفضوا هذه الأفكار، فإنّ البحث عن مبرّرات مقنعة لرفضها قد يكون عمليّة شاقّة ومُقلقة؛ ولكن ما هو أسوأ من ذلك، بالنسبة إلى معظم البشر هو احتماليّة أن يقبل الآخرون هذه الأفكار الجديدة، الأمر الذي من شأنه أن يترك أتباع التصوّرات القديمة معزولين ومعوزي الدعم. إنّ ترك الأفكار غير الشعبيّة لتنتشر بحريّة يتطلّب درجة عالية من الشجاعة والانضباط الاجتماعي من قِبل أولئك الذين يتبوؤون مواقع تؤهّلهم لاضطهادها.

وهذا صحيحٌ في كلّ مكان؛ ولكنّ هذه الظاهرة الطبيعيّة نحو التعصّب وعدم التسامح في المجتمعات ذات الولاءات التوحيديّة، قد تدعّمت بدرجة أكبر نتيجة المطالب الجماعيّة الشعبيّة. فكما لاحظنا سابقاً، فإنّ مفاهيم الإله الأخلاقي الواحد، والحياة الأخلاقيّة الواحدة قد تُوِّجت في التقاليد التوحيديّة بمفهوم المجتمع الأخلاقي المعياري الواحد؛ وقد وصل هذا النزوع في الإسلام إلى قوّة كبيرة تمّ التعبير عنها من خلال القول بأنّ قانون المجتمع الديني، الشريعة، هو الأساس الوحيد لمنح المشروعيّة لأيّ فعل

اجتماعي. فالمجتمع الديني في حدّ ذاته من خلال الشريعة هو الضامن الوحيد للأخلاقيّة الاجتماعيّة، ومن ثمّ فإنّه وحده صاحب الحقّ في الوجود كمجتمع. ولكن، إن كان النظام الجيّد والآمن للمجتمع يعتمد على قوّة المجتمع الديني وتماسكه، فإنّ ذلك يقتضي التضحية بكلّ شيء آخر في سبيله إذا ما دعت الحاجة. فلا يجب أن يضعف الإنسان أو تأخذه الشفقة تجاه الرجل المُخلص ذي الأفكار المنحرفة، فيتخلّى عن واجبه في منعه من إفساد المجتمع بأفكاره الضالّة. لجملة من الأسباب العمليّة، فإنّ الرؤية الأخلاقية للتقليد الديني التوحيدي تقود إلى نوع من النزعة الجماعويّة communalism: أي تعظيم الولاء للمجتمع ولرموزه المُعترف بها (وبخاصّة لمذاهبه)، حتّى لو كان ذلك على حساب جميع القيم الأخرى.

في مثل هذا المناخ العام، كان من الممكن حتّى للرجال السمحاء والواسعي الصدر، حين يجدون أنفسهم قادرين على مقاومة الأفكار التي يرونها خطيرة وقادرين على حماية أمنهم الفكريّ، أن يتحوّلوا إلى مُضطَهِدين؛ ذلك أنّهم كانوا يشعرون بأنّ واجبهم هو الحميّة والتعصّب لحماية الآخرين الذين قد لا يستطيعون حماية أنفسهم من هذا الخطر. ومن ثمّ فإنّ المجتمعات التي تبنّت التقاليد التوحيديّة كانت في الغالب أكثر عُرضةً للسماح للاضطهاد من قبل من يرون أنفسهم أهل الصواب، لكلّ من يجرؤ على إعلان أفكار مخالفة لرأي الجمهور. وقد باتت وجهة النظر هذه مقبولة بين المسلمين بالعموم، ولم تعد تواجَه بالشكوك والانقسامات داخل جسم المجتمع التي قد تجعل تطبيقها متعذّراً عمليّاً؛ فقد بات يُنظر إلى إحراق الكتب التي تحوي أفكاراً خطرة بوصفه فعلاً من أفعال التقوى، وكذلك الأمر فيما يتعلّق بنفي أو قتل من يؤلّفون مثل هذه الكتب أو يعلّمونها.

غير أنّ الدائرة كانت تدور حتى ضمن فرق أهل السنّة والجماعة، فالمجموعة التي تتعرّض للمنع والحظر قد تتغيّر تبعاً لمن بيده السلطة الأعلى. في بغداد القرن الحادي عشر، كان الحنابلة لا يزالون يتحكّمون بجموع الغوغاء والعامّة بدرجة أكبر مما كانت عليه الحال في الأيام الأخيرة من مرحلة الخلافة العليا، وأصبحوا قادرين على منع مخالفيهم من التعليم علناً. في مناطق أخرى، تمكّن أهل الشريعة من إقناع السلطان طغرل بك

بمحاولة قمع الكلام الأشعري (لعن الأشاعرة في المساجد واضطهاد قادتهم كالجويني). بل إنّ الحنابلة كانوا قادرين على فرض التماثل والتطابق حتّى على أتباعهم الذين ساورهم الفضول ليستمعوا للعلماء من خارج دائرتهم؛ فقد أُجبر أحد علماء الحنابلة الكبار، والذي ذهب سرّاً للاستماع إلى ما يقوله المعتزلة من دون أن يقول بآرائهم، أن يُعلن إنكاره لهذا السلوك (تحت وعيد الغوغاء وعنفهم)؛ لقد كان عليه أن يُذلّ نفسه أمام منافسيه من معلّمي الحنابلة، الذين كانوا قادرين على تجييش الغوغاء للتحرّك ضدّ «بدعة» الاستماع إلى الأقوال المغرضة. ولكنّ الحنابلة لم يكونوا أشرس في تعصّبهم من الآخرين بكثير؛ فحين بات الأشاعرة في موضع الحظوة، كانوا مستعدّين بالسلطة التي بين أيديهم لقمع معارضيهم وعدم التسامح معهم. حين وبّخ نظام الملك حنابلة بغداد على تعصّبهم وعدم تسامحهم، إثر اندلاع أعمال شغب بين الحنابلة والشافعيّة المؤيّدين للأشاعرة بعدما حاول أحد علماء الأشاعرة والشافعيّة أن يُدرّس في بغداد علناً، أشار [أي نظام الملك] إلى أنّ الحنفيّة والشافعيّة في خراسان، الذين يعترفون ببعضهم البعض طبعاً، قد اشتركوا معاً في عدم السماح لأيّ معلّم آخر بالتدريس هناك. في بغداد، كان لا بدّ من التسامح مع الحنابلة نظراً لحضورهم الشعبيّ الكبير، الذي كان يدعمه الخلفاء سرّاً؛ ولكن من الواضح بأنّ نظام الملك كان نادماً على ضرورة ذلك. في مدن أخرى، أحكمت تقاليد أخرى سيطرتها؛ إذ يُقال بأنّ علماء المعتزلة كانوا أقوياء للغاية في خوارزم، حتّى إنهم منعوا غير علمائهم من المبيت في المدينة ولو لليلة.

إذاً، فلم يكن للمسلم أن يتعلّم شيئاً مما يُصادق عليه علماء الشريعة الأكثر تعصّباً وحميّة كجزء من بنيان العلماء الدينيّ؛ أو لنضع ذلك بصيغة فظّة، كان الجهل بكلّ ما يتجاوز المهارات العمليّة الأساسيّة والتعاليم غير النقديّة التي تأسس عليها المجتمع فضيلةً يجب التمسّك بها، وبالكاد تم التسامح مع المؤرّخين الأخباريين وكتاب الرسائل والفنون الجميلة. ولعلّ نطاق المعرفة المقبول آنذاك كان أضيق منه في أيّ من المجتمعات المدينية الكبرى (فحتّى في الغرب المسيحيّ، حيث نصّبت الكنيسة نفسها ـ على الطريقة التوحيديّة ـ وصيّة على الأخلاق وحاميةً للمجتمع من الأفكار الخطرة، كانت الكنيسة تتساهل مع رجال الدين ـ بخاصّة في القرون الأخيرة ـ

في عدد كبير من مسائل المعرفة غير المفيدة، والتي تنبع صراحة من تقاليد وثنيّة سابقة للمسيحيّة). ولكن على المستوى العملي، ومع مراعاة بعض القواعد الأساسيّة، كان المسلمون أحراراً في تعلّم ما يشاؤونه بالحدّ الأدنى من خطر التعرّض للعقاب؛ بدرجة أقلّ بكثير بالمجمل مما كان يحدث مع أقرانهم في الغرب. وقد أمكن ذلك من خلال نمط تراتب المعرفة وحجبها عن العامّة، الذي مثّل الغزالي علماً من أعلامه. بعد نهاية مرحلة الخلافة العليا، عمّ هذا النمط جميع المفكّرين الذين لم يقبلوا بهذا النطاق الضيّق الذي يُحدّده العلماء الرسميّون. وهكذا فقد كانت جميع الجوانب الأكثر إبداعيّة من الثقافة الفكريّة للإسلام تميل إلى أن تصبح فئويّة/ باطنيّة.

لم تدّعِ الحقيقة الباطنيّة أنّها منافسة للحقيقة الظاهريّة العاديّة والمقبولة بالعموم؛ بل اعتبرت نفسها مكمّلة لها. ففي الثقافة الظاهريّة لدوائر أهل الشريعة التي اعترف المجتمع الإسلامي بها وحافظ عليها، تحرّكت الخطابات الصارمة والباردة التي دعت إليها التوجّهات الأخلاقيّة الشعبويّة بأكبر قدرٍ من الحريّة. فـ **العلم** هو فقط المعلومات التاريخيّة الموثّقة، التي يُمكن لأيّ فرد من حيث المبدأ أن يتعلّمها. قد تكون المعرفة مصقولة وتفصيليّة للغاية، مثل المعرفة بالحديث ونقده، والتي تحتاج إلى ذاكرة موسوعيّة وتتطلّب درجة دقيقة من التمييز والتمحيص النقدي؛ وقد تكون هذه المعرفة شديدة التعقيد، منكبّة على تفصيل دقائق المعرفة، مثلما كان يحدث في التمرينات الافتراضيّة في الفقه [ماذا لو]؛ بل إنّها قد تتضمّن لوازم منطقيّة موسّعة، وتتضمّن مجموعة من الافتراضات المجرّدة، كما هي الحال لدى من يقبلون بحجج علم الكلام ضمن نطاق الشريعة؛ ولكن هذه الافتراضات يجب أن تكون واضحة العبارة، ويجب أن يكون الاستدلال ذا نتائج ثنائيّة، فإما نعم أو لا من دون حلول وسطى، وبالطبع يجب أن تكون النتائج متسقة مع الموقف الذي يقبل به المجتمع على أساس الوحي التاريخي الموثّق الدقيق.

لم يكن ثمّة مجال للآراء المربكة كتلك التي ترى بأنّ نفس العبارات اللفظيّة قد تكون ذات معاني مختلفة في السياقات المختلفة، وبأنّ العبارات المختلفة قد تعبّر عن نفس المنظورات بدرجة متساوية، أو بأنّ دقائق الذوق في مقابل المعلومات المحضة وقواعد الصواب والخطأ، قد تؤدي دوراً أساسيّاً في بلوغ الحقيقة والحكمة الإنسانيّة. فكلّ فكرةٍ تفتقر إلى الصيغة

الواضحة ليست محلّ اعتبار. بل إنّ الشعر أيضاً (الذي كان مقبولاً، في شكله الكلاسيكيّ المحدّد على نحوٍ كبير في دوائر أهل الشريعة) كان يُعامل كما لو أنّه نسق من العبارات المفهوميّة - التي يُمكن الحكم عليها بأنّها مناسبة أو لا - وهي عبارات مصوغة في قالب تقنيّ، يُمكن الحكم عليها من خلاله بأنّها مناسبة أو لا وبأنّها صائبة أو خاطئة فيما تعبّر عنه من حقائق.

بخلاف ذلك، فإنّ الحقائق الباطنيّة هي تلك الحقائق غير الرائجة. فبينما يجب أن يكون **العلم** عند أهل الشريعة متاحاً من حيث المبدأ لكلّ من يقدر على الاستماع إليه وحفظه، ومتوافقاً مع المعايير الأخلاقيّة الشعبويّة، لا يتأتّى العلم الباطني إلا عبر التكريس والسلوك ضمن مجموعة (من خلال علاقة خاصّة بين المُعلّم والطالب، بين الشيخ والمُريد). ولا يتأهّل لذلك إلا الجديرون به، والذين لا ينبغي أن يبوحوا بأسراره. فلو قرأ غير السالك المُكرّس عملاً يعرض الحقيقة الباطنيّة فإنّه لن يفهمه من حيث المبدأ، وحتّى لو لفظ كلماته فإنه سيتلفظ بها من دون فهم. وهنا اتسع مجال الالتباس وتكاثرت الدقّائق الخفيّة ضمن تقليد يُرحّب بذلك. في الواقع، لم تكن التعاليم الباطنيّة أكثر حكمة دوماً من التعاليم الظاهريّة، ولكنّها في الغالب كانت أغنى بالألوان والتنوّع.

من حيث المبدأ، فإنّ كلّ حقيقة يُمكن أن توصف بأنّها باطنيّة هي انتقائيّة بطبيعتها: ومهما حاول المعلّم أن يُعين مُريده أو تلميذه غير المؤهّل على فهمها، فإنّ جهوده ستضيع هباءً (إذ يجب أن يمتلك المُريد طبيعة مُهيّأة لاستقبال هذه الحقائق، وإلا فإنّها ستكون هدراً بحقّه. ولكنّ معلّمي التعاليم الباطنيّة قد تكبّدوا في الغالب جهداً كبيراً ليضمنوا بأن تظلّ هذه الحقائق مصونة، بحيث لو وقعت في الأيدي غير المناسبة، فإنّ مسائلها الدقيقة لن تُفهم ولن تُذاع أسرارها، بل سيُساء فهمها؛ ومن ثمّ فإنّهم قد ارتأوا في كتابتهم بأنّ الحواجز التي تفرضها الطبيعة الإنسانيّة نفسها يجب أن تُدعَّم بالفن والحرفة. لم يكن ذلك بداعي تجنّب الاضطهاد وحسب، بل أيضاً لتجنّب الوصول إلى نتائج غير مرغوب فيها لدى غير المُكرّسين. تمّ الاعتراف من دون منازعة بأنّ عالَم المعارف العموميّة والحقيقة من اختصاص معلّمي الظاهر، وقد تمّت حماية تلاميذهم الظاهريين من التلوّث بآثار النزعة الباطنيّة ومعلّميها.

نمت ثلاثة أنواع رئيسة من التعاليم التي صار يتمّ التعامل معها على أنّها باطنيّة بين المسلمين: الميتافيزيقا والعلوم الطبيعيّة للفلاسفة؛ وتأويلات الوحي التي قام بها الشيعة؛ والتزكية الشخصية للصوفيّة، إضافة إلى تأملاتهم الروحيّة ورؤاهم. حتّى في وقت مبكّر، كان ثمّة نزوع للتعامل مع كلّ واحدة من هذه التعاليم بوصفها باطنيّة بدرجة ما. ولكن في الحاضرة الإسلامية في المراحل الوسيطة، كان ثمّة تعامل باطني أكثر اتساقاً وشمولاً من ذي قَبل، أو حتّى، فيما أعتقد، من الحالة الشائعة في المجتمعات الأخرى في ذلك الوقت. كانت معظم التعاليم تتطلّب مواهبَ فطريّة خاصّة لفهمها ـ ذوقاً جيّداً في الموسيقى مثلاً؛ أو قدرة جيّدة على الحكم في مسائل الميتافيزيقا أو مسائل الفيزيقا؛ أو حتّى نوعاً من الإدراك الحدسي، كما في الطب وعلم الفلك ـ ولكن مثل هذه التعاليم يُمكن أن تعامل على أنّها ظاهريّة، متاحة لكلّ من يملك الوقت والجَلَد لتعلّمها، لأنّها، على الأقل، ليست محميّة من الدخلاء. لم يقتصر الأمر على مجموعة من المجالات من هذا النوع، بل إنّ معظم التعاليم التي قد تكون سهلة الوصول ومتاحةً للجميع قد تمّ التعامل معها على أنّها باطنيّة وعلى أنّها معرفة ذات امتياز خاص، إذا لم تتوافق مع الحدود التي قرّرها أهل الشريعة؛ ومن ثمّ فقد كان يتمّ حمايتها من خلال إضفاء قدر إضافيّ من الصعوبة أمام طالبيها.

لم يكن التعارض الحديث بين العلم الطبيعي والعلوم السحريّة(*) حاضراً قبل العصر التقني إلا على سبيل الاستثناء. لا يختصّ الأمر بالروح المنفعيّة/الاستعماليّة الشعبويّة فقط، بل إنّ الطبيعة المُغامِرَة والنخبويّة للعلماء أنفسهم قد أقامت تعارضاً بين الحيّز العام والحيّز العلمي. فالتعامل الباطني مع الفهم العلمي للطبيعة يعود إلى حقب قديمة، ولا ينفصل عن ارتباطه القديم بالفنون السحريّة. فمنذ العصر المحوري، كان يتمّ التعامل مع بعض علوم **الفلاسفة** على الأقل على أنّها علوم باطنيّة؛ فعلى سبيل المثال، تمّت صياغة دراسات الكيمياء ـ التي كانت مرتبطة في العقل الشعبي بالبحث عن وسيلة لاستخلاص الذهب من خلال السحر ـ بمصطلحات رمزيّة، وتمّ الضنّ

(*) Occult وهي بالأخص علوم التنجيم والخيمياء وما يُسمّى بالسحر الطبيعي (المترجم).

بها على أعين العامّة. علاوة على ذلك، باتت العلوم الأكثر تجريديّة ـ الميتافيزيقا ـ تُدرّس على نحوٍ باطنيّ، بدرجةٍ أو بأخرى، لحمايتها من الأغيار ومن ممثّلي التقاليد التوحيديّة؛ على الأقل عبر إخفاء المواقف التي لن تحظى بترحاب معظم المسلمين. بحلول الأزمنة الإسلاميّة الوسيطة المبكّرة، يُمكن القول بأنّ العلوم قد أصبحت خاصّة على مستويين اثنين: فجميع العلوم الطبيعيّة كانت خاصّة بالمعنى العام، بمعنى أنّ كتُبَها كانت تؤلّف على نحوٍ موارب ومتحفّظ، ولم يكن يجري تعليمها في المؤسسات العامّة **كالمدارس**، وإنّما على يد معلّمين خاصّين يُدرّسون تلاميذ خاصّين، يتمّ فرزهم وانتقاؤهم بحسب مؤهّلاتهم ومدى موثوقيّتهم؛ ثمّ هناك العلوم التي كان يتمّ الحفاظ عليها في مستوى أعلى من السريّة ـ بخاصّة الكيمياء وبعض فنون السحر الصريحة ـ والتي كان من الممُكن أن تكون محلّ رفض بوصفها علوماً لاأخلاقيّة (إن لم يكن بوصفها غير نافعة) من قبل عدد أقلّ من الفلاسفة الباطنيين. ولكن، على المستوى العملي، لم يكن ثمة خطّ واضح يفصل بين مستويي الخصوصيّة، وكان من الطبيعي أن يخوض الشخص المشتغل بأيّ نوعٍ من الفلسفة في جميع جوانبها واهتماماتها الباطنيّة.

من حيث المبدأ، كان التصوّف أكثر تحفّظاً وتقييداً (لقد كانت أهميّة التصوّف وانتشاره هي ما منح الثقافة الإسلاماتيّة طابعاً باطنيّاً أقوى). اعتمدت تعاليم التحليل الداخلي للنفس بالأساس على معلّم مرشد يقود مريديه عبر العمليّة المحفوفة بالمخاطر ويحمي المبتدئين من مزالق المبالغة في تقدير إنجازاتهم. من دون وجود سيطرة مؤسسيّة لكنيسة، كان يجب التعامل مع هذه العمليّة باطنيّاً، وكان يتمّ التعامل مع **المُريد** بوصفه مبتدئاً، لا يُسمح له بتعليم الآخرين ما تعلّمه إلى أن يُجاز من شيخه ومعلّمه. وهنا، مرّة أخرى، ثمّة درجات من الباطنيّة النخبويّة؛ فقد بقيت المذاهب الكونيّة الثيوصوفيّة، التي تفسّر النطاقات الأعمق من تصوّر الذات، سريّة على نحو خاصّ، بل وتمّ رفضها من قِبل المتصوّفة الأقلّ جرأة. ولكن حتّى من ناحية السلوك .والتهذيب الصوفيّ الداخلي، بات من الشائع عند المتصوّفة المتحمّسين أن يرفضوا أشكال التصوّف التقليدي بوصفها قد أصبحت رسوماً ظاهريّة، وأن يتحوّلوا إلى اتجاهات أكثر باطنيّة داخل التصوّف.

أنواع النخبويّة الباطنيّة عند المسلمين

نخبويّة الفلاسفة	النخبويّة الطائفيّة، الباطنيّة بخاصّة	النخبويّة الصوفيّة
يرفض الرازي آراء المتقدّمين، ولكنّها تتطوّر على يد الفارابي (على مستوى العناصر) وابن سينا (على مستوى المبادئ).	مبادئ التقية ومذهب الغلاة في ظلّ جعفر [الصادق]. تآمريّة الإسماعيليّة وغيرهم من الباطنيين.	الجدل حول الحلاج؛ موقف الجُنيد.
ابن طفيل: يتمّ تعديل نخبويّة الفلسفة من خلال التجربة الصوفيّة.		نخبويّة الغزالي: **التقليد** للعوام؛ علم الكلام للمتشكّكين من العوام؛ التقية **للعارفين** من المتصوّفة.
ابن رشد والمدرسة الإسبانيّة [الأندلسيّة] تُقدّم التعبير الأكمل لهذا الموقف عمليّاً. تؤثّر مواقف ابن طفيل وابن رشد حتّى على اليهود.	تقية النزاريّة الإسماعيليّة: بعد **القيامة**: غير المؤمنين ليسوا موجودين حقاً.	
الفلاسفة الإسبان [الأندلسيون] المتأخّرون وابن خلدون.	الاندماج في الطرق الصوفيّة.	مواقف التصوّف الناضجة: كان الحلاج مُخطئاً فقط من جهة التصريح بمعتقده للعلن. سلسلة الشيخ والمريد.

لم تقم الباطنيّة الشيعيّة بتحليل الطبيعة أو محاولة التحكّم بها، ولم تعمّق الوعي بالنفس؛ بل قامت بمسرحة التاريخ والعالم الحاضر من خلال منظور تاريخيّ. كانت هذه المسرحة كما رأينا تعبيراً عن الاحتجاج الاجتماعي: كانت مهدويّة؛ أي إنّها نظرت إلى الأحداث التاريخيّة الموعودة التي يجب أن تقلب الوضعيّة التاريخيّة للحاضر لصالح المستضعفين (الذين تمسّكوا بالولاء الحقّ ولم يبيعوا ولاءهم للنظام القائم). ومن ثمّ فقد كانت تتم إعادة تقييم مستمرّة للوضعيّة الاجتماعيّة والتاريخيّة في الحاضر، على أساس هذه التوقّعات السريّة. إنّ هذه الوضعيّة المُقاوِمة هي ما جعلت التشيّع باطنيّاً بالضرورة (ظهرت الحركات المهدويّة في وقت مبكّر في التقليد التوحيديّ). كان العدوّ هو المجموع العام، هو جمهرة المغفّلين والسُّذّج التابعين للعدو، والذين يتوجّب حماية التعاليم منهم. وقد مثّل مذهب **التقية**، الإخفاء المتحرّز للولاء الحقيقي للمرء، استجابةً لهذا النزوع المستمرّ بين الحركات المهدويّة المبكّرة، لتشكّل أجساماً مغلقة وسريّة للنخبة.

لم يكن التشيّع بالعموم، بما فيه التشيّع الجعفري، باطنيّاً بالضرورة: إذ كان يُمكن لعلماء الشريعة من بين الشيعة ـ حتّى حين يقبلون بالتقية كجزء من نظامهم الفقهي، أو حتّى حين يعترفون بوجود إشارات خفيّة في القرآن إلى الأئمّة ـ أن يكونوا ظاهريين في أحكامهم مثل أهل السنّة والجماعة. ولكنّ روح الولاء العلوي، على الأقل بين الشيعة وربّما بين بعض أهل السنّة والجماعة، إذا أُخذت على نحوٍ جدّي، يُمكن أن تدعو إلى مزاج يقوم على العضويّة والتكريس، بحيث لا تُذاع الحقيقة إلا بين أولئك القادرين على تحمّل أعباء الولاء لها. كان ثمّة نمط مستمرّ للتشيّع الداخلي الذي اعتنق تعليم الحقائق الحقّة (الدور الكوني لعليّ على سبيل المثال) الكامنة وراء المذاهب الخارجيّة للشيعة الاثني عشريّة أو حتّى علماء الإسماعيليّة (والتي كانت تُحفظ بسريّة حتّى عن الشيعة الرسميين). مع ذلك، فإنّ جميع أطياف التشيّع الجعفري، بقدر ما حملت معها حسّاً دراميّاً ومسرحيّاً بالمعاناة والاضطهاد لآل البيت والموالين لهم، قد تبنّت أشكالاً خارجيّةً من الباطنيّة من خلال التقية.

نزعت جميع الأشكال الثلاثة من الباطنيّة إلى التداخل والتراكب فيما بينها. فقد وجد الحسّ التاريخي الشيعي طريقه، ليس إلى الخيمياء فقط، من

خلال أعمال جابر [بن حيان]، بل أيضاً إلى التنجيم؛ كما أن الدراما التاريخيّة الشيعيّة والتعاليم السحريّة للفلاسفة الأكثر راديكاليّة قد زوّدت الصوفيّة بمعجم رمزيّ خاص. علاوة على ذلك، كانت المجموعات الاجتماعيّة التي بقيت بمعزل عن نظام الأعيان والأمراء والعلماء الراسخ ـ بخاصّة النقابات الحرفيّة الصاعدة والمجموعات المتضامنة الأخرى في البلدات ـ في الغالب سريّة وقائمةً على العضويّة والتكريس واشتركت في حمل بعضٍ من التعاليم السريّة لهذه الحركات الباطنيّة الواسعة.

ولكن، في الوقت نفسه، باتت الحياة الثقافيّة والاجتماعيّة التخييليّة، التي أصبحت تحظى بمكانة باطنيّة فئويّة، غير متاحةٍ بدرجة كبيرة للدخلاء من العوام. وقد كان ذلك هو الحال في عموم الحاضرة الإسلامية: فالقنوات الأكثر أهميّة للحراك الاجتماعي كانت في الغالب تمرّ عبر المؤسسات العسكريّة للأمراء أو المؤسسات الشريعيّة للعلماء (وجميعها ظاهريّة بالأساس). ومن ثمّ، فلم يكن للصوفيّ المتجوّل، على سبيل المثال، حتّى لو حظي بالولاية وتبعه مريدوه، أن ينال مكانة رفيعة في المجتمع، إلا إذا كان صاحب كاريزما خاصّة. لقد كانت الثقافة الظاهريّة هي المفتاح الرئيس للنجاح. في مواجهة الأعين الرافضة لهم من هؤلاء الرجال الناجحين، كان ممثّلو جميع أشكال التعاليم الباطنيّة يحمون أنفسهم من خلال الكتابة والتعليم بأسلوب رمزيّ مدروس لتفادي لفت الانتباه إليهم. ولكن بالنسبة إلى الدخلاء المتأخّرين الذين يحاولون تقييم الثقافة الإسلاماتيّة وفهمها، ظلت هذه الأعمال الغنية مُلغزةً وعصيّة على القراءة والنفاذ على نحو استثنائيّ.

يعود اتخاذ العديد من العناصر الثقافيّة لموقف باطنيّ فئويّ إلى محاولتهم تفادي الاضطهاد. وأيّاً كانت دوافعهم، فإنّ هذا التصرّف قد نجح إلى حدٍّ كبير في حمايتهم من ظلاميّة علماء الشريعة الأكثر تطرّفاً. غير أنّ مهمّة المتعصّبين إن أرادوا استئصال شخصٍ يرفض الاتفاق مع ما يعتقدون، والقضاء عليه، لم تكن سهلة؛ إذ لم يكن يكفي أن يتوجّهوا بالإقناع إلى سلطة راسخة واحدة قادرة على الاضطهاد، كما هي الحال في الغرب، بل كان عليهم إقناع مجموعة من السلطات، قد يكون لدى كلّ واحدة منها أسباب تدعوها للتردّد قبل إطلاق حكم يُدين عملاً مُعيّناً أو كاتباً ما؛ إذ يُمكن لعالمٍ من علماء الشريعة أن يُصدر فتوى ما، ولكن إن رفض العلماء

الآخرون موافقته أو امتنعوا عن تأييده، فإنّ فتوى الأوّل لن تكون ملزمة. على أيّة حال، إذا أصدر العلماء فتوى ترى جواز قتل أحد المنشقّين أو المعارضين، فإنّ للأمير الحقّ في اتخاذ القرار بفعل ذلك أو لا. وإذا كان ثمّة أقليّة في بلاطه تُفضّل هذا المتهم، فإنها ستجد أسباباً عمليّة لإخلاء سبيله. ولما كانت معظم الآراء الانشقاقيّة والمعارضة مصوغةً بصيغة باطنيّة فئويّة، ولما كانت تُقرّ صراحةً بصوابيّة المذاهب الظاهريّة الراسخة وتُقدّم تعاليمها الباطنيّة على أنّها مكمّلة أو مفسّرة لها، فقد كان من السهل إيجاد عذر يدرأ الحكم على المنشق. لم يكن أحدٌ يُنكر المواقف الرسميّة؛ فالسؤال كان ببساطة ما الذي قاله الشخص مما يُعارض هذه المواقف صراحةً. ولكن إن كانت الكتابة مُحاطةً بشيء من الغموض، فحينها لا يُمكن إثبات التهمة على الكاتب على نحوٍ لا شُبهةَ فيه.

على طول المراحل الإسلاميّة الوسيطة، كان المتصوّفة والفلاسفة والشيعة يتعرّضون للإعدامات في أحيانٍ كثيرة، وبقسوة بالغة أحياناً؛ ولكن ذلك كان يتمّ في الغالب نتيجة عدم رضا المجموعة السياسيّة عن المتهم. فقد توفّي معظم الممثّلين البارزين للثقافة الباطنيّة على أسرّتهم. في تلك الأثناء، كان أهل الشريعة الأوصياء على المجتمع الموحّد الأخلاقي الإلهيّ يُحافظون على توتّر مُحبَط من الثقافة الراقية المعقّدة في الحاضرة الإسلامية، والتي تمكّنوا من إدانتها من دون أن يتمكّنوا من القضاء عليها. وقد ولّد ذلك شعوراً بالخوف على مكانة الإسلام من مساومات الثقافة العليا، وظلّ هذا الشعور حاضراً كتيار سفلي في مجمل حياة المسلمين الظاهريّة. وحيثما أصبح العلماء أقوياء على نحوٍ كبير، كانت حياة الثقافة الإسلاماتيّة العليا تُصبح محلّ شكّ[٢٠].

(٢٠) لقد قدّم جوستاف فون غرونبام التطوّرات الفكريّة في هذه القرون من وجهة نظر مغايرة عني، فوصف ازدهار التفكير الإنسانوي الحرّ وردّ الفعل الديني الجماعي عليه، وقارن ذلك بالتطوّرات المشابهة في نفس الحقبة في بيزنطة، وذلك في عمله:
Gustave von Grunebaum, "Parallelism, Convergence and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature and Piety," *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 18 (1964), pp. 89-111.

٤

التصوّف ونظام الطريقة

نحو ٩٤٥ ـ ١٢٧٣ [٣٣٤ ـ ٦٧٢هـ]

بينما كانت الحياة الفكريّة تنتقل إلى أشكالها الجديدة في المراحل الوسيطة، كان التصوّف يستعدّ للقيام بدور اجتماعيّ وفكريّ أكبر من الدور الذي قام به في أزمنة الخلافة العليا. ومثلما تنبّأ الغزالي، ظهرت النتيجة النهائيّة لتوجّه الحياة الفكريّة الجديد أوضح ما ظهرت في السياق الصوفي.

انتشار التصوّف شعبيّاً

كان بروز **التصوّف** في حياة المسلمين جزءاً من سياق أعمّ بدأ فيه التصوّف الروحاني يحظى بشعبيّة واسعة في المعمور الأفرواوراسي كله؛ إذ يصعب أن نعثر فيما قبل العصر المحوري على هذا الشكل المتطوّر من التصوّف، الذي نراه في التصوّف الإسلامي، أي كممارسة ثقافيّة نامية (على الرغم من أنّ عناصر الممارسات الصوفيّة والروحيّة كانت بلا شك جزءاً من الحياة الدينيّة منذ أقدم تجليّاتها). مع نهاية العصر المحوري، كانت الحركات الصوفيّة الصريحة مؤثّرةً ورائجة في النطاقات الإغريقيّة والسنسكريتيّة، بل والصينيّة، وربما أيضاً في الدوائر الإيرانيّة ـ الساميّة. وباستثناء الهند ربّما، كانت هذه التيّارات في الغالب مهمّشة مقارنةً ببقيّة التيارات الثقافيّة. ولكنّ التقاليد التي تأسّست آنذاك قد استمرّت.

لم يصبح التصوّف المتطوّر، في مراحل ما بعد العصر المحوري، عنصراً مستقرّاً ومعتاداً في الدين الشعبي إلا على نحوٍ تدريجيّ. لقد لاحظنا في الكتاب الثاني كيف تزامن تطوّر **التصوّف** الإسلامي مع تطوّر الاتجاه

الصوفي الروحاني القائم على المحبّة عند المسيحيين والهندوس. ويبدو أنّ نمو تصوّف المحبّة والإخلاص هذا قد ارتبط، حتّى في الهند، بتزايد شعبيّة التصوّف الروحاني بين قطاعات واسعة من السكان، وليس فقط بين مجموعة من المتخصّصين من أصحاب المزاج الزهدي القويّ. ولكنّ هذه الشعبيّة كانت أوسع من مجرّد التأكيد على محبّة الإله. في الصين، ربما وصلت شعبيّة التصوّف الروحاني إلى ذروتها في عهد [حكم سلالة] سونغ (التي تتوافق تقريباً مع المرحلة الإسلاميّة الوسيطة المبكّرة). أما في أوروبا الغربيّة، فقد أصبح التصوّف المسيحي مقبولاً على نطاق أوسع، وأصبح أكثر تأثيراً على المستوى الفكري وصولاً إلى القرن السادس عشر؛ عندما نحّته التقنية الحديثة وهمّشته. في أراضي التراث الهندي وفي الحاضرة الإسلامية، أصبح التصوّف منتشراً شعبيّاً بدرجته القصوى؛ واستمرّ على ذلك وصولاً إلى القرن التاسع عشر، بحيث كان يُمثّل الخلفيّة المستقرّة التي تدور من أمامها العبادات الشعبيّة والإبداعات الثقافية العليا.

إنّ ما نعرفه عن التصوّف المسيحي في الحاضرة الإسلامية في تلك المرحلة قليل، ولكننا في المقابل لا نعرف شيئاً تقريباً عن التصوّف اليهودي؛ غير أنّنا نمتلك فكرة عامّة عن تطوّر التصوّف بين اليهود، وهو يُظهر علاقة وثيقة بالتطوّر العام للتصوّف وبتطوّر التصوّف الإسلامي بوجه خاص. لقد تطوّرت الحياة الدينيّة اليهوديّة على نحوٍ مشترك في الحاضرة الإسلامية والمسيحية؛ صحيحٌ أنّ معظم السجلات التاريخيّة التي دُرست تنتمي إلى العالم المسيحي الغربي، ولكنّ أصول العديد من حركاتها يعود فيما يبدو إلى منطقة ما بين النيل وجيحون. في القرون المبكّرة التالية للعصر المحوري، ودخولاً في المرحلة الإسلاميّة، كان التصوّف اليهودي متركّزاً حول ما أُطلق عليه حركة «مركابا Merkabah»: وقد عبّرت عن نفسها من خلال وصف الرحلة الداخليّة المُخيفة نحو عرش الرب، الذي يتصف قبل كلّ شيء بالمهابة والجلال. مع دخول حركة الكابالا في القرن الثالث عشر (على الجانب المسيحي من إسبانيا وإيطاليا)، نجد سماتٍ أقرب إلى التصوّف الناضج. استدخل تصوّف المركابا العديد من العناصر الكامنة في تراث التصوّف الإسلامي (مفاهيم من النوع الغنوصي مثلاً). ولكن مع تصوّف الكابالا، تمّت إعادة تقييم تقاليد المركابا مع مزيدٍ من التركيز على

العلاقة الشخصيّة القائمة على حبّ الله. ومع هذا التركيز دخلت العديد من (وليس كل) العناصر التي ميّزت التصوّف اليهودي في المراحل الوسيطة (وقد جاءت متأخّرة عن دخولها في التصوف الإسلامي): استعمال المصطلحات الفلسفيّة، على الرغم من أنّ الكاباليين قد ظلّوا ألصق، مقارنة بالفلاسفة اليهود، بالتلمود وقانون الهالاخاه، مثلما ظلّ متصوّفو الإسلام ألصق بالقرآن والشريعة من فلاسفته؛ والنزوع نحو تشكيل قاعدة للحياة الدينية الشعبيّة - الفلوكلور الشعبي على سبيل المثال - وهو نزوع جاء متأخّراً بين اليهود على نحوٍ خاصّ؛ إذ اتخذ اندفاعته الكبرى في فلسطين في القرن السادس عشر. أما إلى أيّ مدى كانت هذه التطوّرات مستلهَمةً من التطوّرات الإسلاميّة، فهذا أمرٌ لا نستطيع البتّ فيه؛ فإلى حدٍّ ما أظهرت هذه التطوّرات نوعاً من الاستقلال[١].

لقد حاول بعض العلماء والدارسين أن يعقدوا صلةً بين صعود التصوّف وانهيار الإمبراطوريّات الكبرى وما يلي ذلك عادةً من حالة من عدم الأمان السياسي؛ أو، إذا توخّينا مزيداً من الدقّة، بين صعود التصوف وتنحية النخبة الثقافيّة عن حيّز السلطة السياسيّة وانسحابها بحثاً عن تعويضٍ داخليّ، بعد أن باتت عاجزةً عن تحقيق نفسها في الفعل الخارجي. إلى درجةٍ ما، يبدو هذا الربط صالحاً من جهة رسوخ التصوّف وصعوده بعد انهيار الإمبراطوريّات في القرون المبكّرة مما بعد العصر المحوري. ولكن من غير الواضح على الإطلاق ما إذا كانت ذريّة النخبة السياسيّة المُنحّاة/المُبعدة هي من اتجهت إلى التصوّف؛ فبين المسلمين، نرى بأنّ العديد من المتصوّفة قد أتوا من خلفيات حِرَفيّة. من جهة أخرى، فإننا في العصر التقني، وما جلبه من ركود في الاهتمام بالتصوّف، أوّلاً في الغرب الحديث ثمّ في كلّ مكان، من السهل أن نربط الصعود العلماني للتصوّف الروحاني مع تزايد التعقيد والرقيّ في الحضارة بالعموم، بغضّ النظر عن الظروف الخاصّة التي قد تحكم

(١) إنّ عمل جيرشوم شولم العظيم **التيارات الكبرى في التصوّف اليهودي**، يعتمد بالأساس على مخطوطات من إيطاليا وألمانيا وبالكاد يُصرّح بشيء حول اليهوديّة في العالم الإسلامي، إلا حيث كان ثمّة صلات مباشرة، مثلما هي الحال مع المنفيين من إسبانيا. انظر:

Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem: Schocken Publishing House, 1941).

حظوظه مؤقّتاً هنا أو هناك. فبعض التقاليد، مثل التقليد اليهودي، تُظهر مقاومة أكبر له من غيرها؛ ولكن بالعموم، كلّما اندمج السكان في تقاليد الثقافة العليا التي وُلدت في العصر المحوري (غالباً على حساب الطبيعة المحلّية والعبادات القَبَليّة)، وكلّما تعرّضت هذه التقاليد الثقافيّة العليا للتأثيرات الأجنبيّة والكوزموبوليتانيّة ازدهر التصوّف(٢).

في التقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة، ترسّخ حضور التصوّف الروحاني مع قدوم الإسلام، إنّما ليس كقوّة مهيمنة. في القرون المبكّرة من عمر الإسلام، اكتسب التصوّف حيويّة جديدة (كما حصل مع جميع الجوانب الأخرى من التقوى الإيرانيّة ـ الساميّة)، ومع حلول المرحلة الوسيطة المبكّرة، بات التصوّف جاهزاً لكلّ ما تتطلّبه مهمّته.

في النطاق السلجوقي، نشهد الدفعات الكبرى التي أدت إلى إعادة توجيه تقوى الإسلام على أساس التصوّف. فالتوجّه التاريخي لتقوى المسلمين قد أخذ يضعف تدريجياً مع نهاية مرحلة الخلافة العليا. في الوقت نفسه، بدأ التصوّف، بتركيزه الأضعف على ما هو مؤقّت وعابر [أي بتركيزه على ما هو لازمني]، يحظى باحترام متزايد. لقد كان زمن تشكّل المجتمع الدولي/العالمي هو زمن تشكّل التصوّف الشعبي الجديد أيضاً. فقبل أن يتوجه معظم علماء الشريعة للقبول بالتصوّف، اتجهت أعداد واسعة من الجماهير لقبول مشايخ التصوّف، بوصفهم معلّمين مقدّسين، وبوصفهم موجّهيهم ومرشديهم في مسائل الروح.

بعد ذلك، عمل رجال مثل الغزالي (ت. ١١١١)، الذي جمع بين الأستاذيّة في علوم الشريعة والكلام وبين احترام الحكمة المستقلّة للتصوّف، على جعل التصوّف مقبولاً لدى العلماء أنفسهم. بحلول القرن الثاني عشر، كان التصوّف قد أصبح جزءاً معترفاً به من الحياة الدينيّة، بل جزءاً من العلم الديني نفسه. وهكذا انتقل التصوّف تدريجيّاً من كونه أحد أشكال التقوى من

---

(٢) بقدر ما أعلم، ليس ثمّة تاريخ عالمي دقيق للتصوّف أمكن له أن يضع التقاليد المختلفة في سياق، بحيث يتأتّى من ذلك موازنة الحيثيات المشتركة والعلاقات المتبادلة في مقابل الاختلافات المحلّية للوصول إلى إجابة جدّية حول العلاقة بين التصوّف والحضارة. وهذه الفجوة تعبّر عن حاجة إلى تأريخ عالمي عام.

بين أشكال أخرى، بعد أن لم يكن بأيّ معنى من المعاني هو الشكل الأكثر قبولاً لا على المستوى الرسمي ولا الشعبي، إلى كونه هو المهيمن على الحياة الدينيّة، لا بين أهل السنّة والجماعة فقط، بل أيضاً وبدرجة أقلّ بين الشيعة.

من هذه النقطة فصاعداً، بات الإسلام يُقدِّم على الدوام وجهين اثنين: الأوّل: هو المنزع الشريعي، الذي يُعني بالسلوك الاجتماعي الظاهر القابل للإدراك، والذي يُشرف عليه علماء الشريعة؛ أما الوجه الآخر فهو التصوّف، المهتمّ بالحياة الجوّانيّة للفرد، والذي يُشرف عليه شيوخ الصوفيّة وأولياؤهم. في كثير من الأحيان، كان القائد الدينيّ وليّاً صوفيّاً وعالماً بالشريعة في آنٍ معاً، أو على الأقل كان يأخذ كلا الجانبين من الإسلام بجدّية؛ مثلما أنّ معظم المسلمين كانوا يحترمون كلّاً من الوليّ والعالم ويهتدون بهديهما. بالطبع، كان هناك دوماً من يقبلون بأحد وجهي الإسلام بوصفه وجهاً أصليّاً ويتشكّكون في الآخر، أو يرفضونه بوصفه مزيّفاً. كان ثمّة تيار ثالث للتقوى مستمرّ منذ أزمنة الخلافة العليا: وهو الولاء العلويّ برؤاه المهدويّة. في بعض الأحيان، التحم هذا التيار مع الذهنية الشريعيّة، لدى علماء الشريعة من الشيعة؛ وأسهم في بعض الأحيان بنصيبه في التصوّف عندما أثبتت مفاهيمه الباطنيّة قدرتها على أداء دورٍ تنوّريّ. من وقت إلى آخر، ظهر الولاء العلويّ كقوّة إيجابيّة مستقلّة؛ ولكنّه نادراً ما اكتسب لنفسه مشروعيّة اجتماعيّة مستقلّة عن الشريعة، ولم ينافس التصوّف على الجاذبيّة الشعبيّة قط.

لم يعد التصوّف في تلك المرحلة مجرّد شكل من التقوى الشخصيّة للمسلمين ذوي الميول الروحانيّة، بل طوّر في البداية تعاليم مفصّلة وأعرافاً مبنيّة على العلاقة بين الشيخ والمريد، ومن ثمّ، بعد عام ١١٠٠، طوّر مؤسسة اجتماعيّة متكاملة، وهي **الطريقة**، التي جاورت أنظمة المساجد وأنظمة العلماء العاديين. أصبحت تجارب الصوفيّة الأوائل في حقبة الخلافة العليا وتعاليمهم هي الأساس للنمط الصوفيّ الجديد والأكثر تعقيداً. وحول هذه الأنماط، وبأشكال مشروعة بدرجة أو بأخرى من الاستدلال، تأسست أنظمة شاملة من الفكر الثيوصوفي ومن النشاط التقوي. وهي الأنظمة التي باتت شعبيّة بحلول القرن الحادي عشر. في سياق التطوّرات التالية، في لحظات ازدهار المرحلة الوسيطة المبكّرة، أصبح لكلّ شكل من أشكال

الإخلاص، سواء أكان روحانياً أم لا، مكانه في النظام الجديد، إذا ما أمكن بناؤه حول بعض جوانب الممارسات الروحيّة بوصفها جوهره.

البعد الإنساني للمتصوّفة

قد يبدو من قبيل المفارقة أنّ تصبح التجربة الصوفيّة الشخصيّة الفائقة للطبيعة، بما فيها من ذاتيّة وغموض لا يُمكن وصفه، هي أساس الحياة الاجتماعيّة، وأن تصبح ذات أهميّة حاسمة تاريخيّاً؛ أي أن يكون الشكل الأكثر شخصيّة وباطنيّة من التقوى هو الشكل الأكثر شعبيّة. قد يكون مردّ ذلك جزئياً هو الطريقة الفعّالة التي تقوم الأشكال واللغة الصوفيّة عبرها بالمصادقة على عناصر الحياة الدينيّة التي تمّ الحطّ منها على يد المقاربة الدعويّة/الوعظيّة القويّة. إذ يُمكن للعبادات الشخصيّة والطبيعيّة القديمة أن تنتقل بسهولة كبيرة من ديانة إلى أخرى ـ مهما كانت عويصة أو غامضة ـ وأن تجد في الرجال القديسين تجلّياً للقرب من الله. وهكذا عاود قديسو التقاليد الدينيّة السابقة (والآلهة المحليّة) الظهور من جديد. من جهة أخرى، يُمكن للمثقّفين في ظلال التصوّف أن يستعيدوا شيئاً من المرونة التي كانت المقاربة الدعويّة لتُنكرها بصرامتها.

غير أنّ للتصوّف إمكانات اجتماعيّة قائمة فيه بمعزل عن الحيثيات الخاصّة بالولاء الدعوي. إنّ الطابع العصيّ، بل والمتقطّع، للتجربة الصوفيّة يُمكن أن يعوق المرء عن تتبّع هذه التجربة فضلاً عن مناقشتها. ولكن، عندما تزول هذه الحواجز وتصبح التجربة الصوفيّة هي موضوع النموّ الشخصي الواعي واليومي، فإنّها ستأخذ أبعاداً شاملة، على الرغم من طبيعتها الشخصيّة وخصوصيّتها. فقد بات يُنظر إلى تلك اللحظات التي يكون المرء فيها حرّاً من تشوّش شعوره ومن عوارض الغضب أو الشهوة أو الضعف على أنّها الحالة التي تقدّم المنظور الأكثر صلاحية عن الواقع، بكلّ معيار مُتاح لدينا عن الصلاحيّة. إنّ مثل هذه اللحظات، إذا ما تكثّف وضوحها، هي قلب التصوّف اليومي؛ وكذا هي الأشكال الأكثر عظمةً من الوجد الصوفي (على الأقل بقدر ما هي مندمجة بالتقاليد الصوفيّة التاريخيّة)، على الرغم من أنّ هذا النوع من التجربة يُمكن أن يتصعّد بطرق عاطفيّة معقّدة. إنّ حالة الحياد الهادئ، والمنظور الرحيب، وما يترتّب عليها من

قبول عميق ومباشر لحال البشر في الدنيا، لا تحمل على الأرجح معرفةً إيجابيّة، على الرغم من أنّ هذه التجربة كثيراً ما تُصاغ كما لو أنّها تحمل ذلك؛ ولكنّها تقدّم منظوراً خاصّاً، ووضعيّةً أخلاقيّة يُمكن من خلالها استكناه معنى أيّ معرفة إيجابيّة نحوزها. إذا ما حملت مثل هذه التجارب سلطتها المرجعيّة، وإذا ما قامت على صلةٍ ما بالسياق العاديّ للعيش ـ المعيار الحاسم للتصوّف من وجهة نظر تاريخيّة ـ فإنّ نتائجها حينها ستكون غير قابلة للتنبّؤ، وقد تجتاح أيّ مجال من مجالات النشاط الإنساني. وما إن يتمّ القبول بصلاحيّتها حتى يجب أن تُحدّد جميع مناحي الحياة.

إنّ من يتقدّمون في تصفية وتطهير وعيهم وأنفسهم والوجود المحيط بهم، سيختبرون تحوّلاً في علاقاتهم بالبشر الذين يعيشون بينهم. عند النُّساك، في أيّ تقليد دينيّ، فإنّ ذلك قد يعني انسحاباً كلّياً، سواء عبر حالة من اللامبالاة الصارمة تجاه مصير الكائن العابر أو (وهذا الأغلب بلا شك) عبر الإدراك العميق لتفاهة الإنسان وعدم استعداده لخدمة الآخرين حقّاً. إنّ أحد الأشكال الثابتة التي يتخذها هذا الانسحاب هو العزوبيّة، التي تتضمّن في نفسها بالضرورة درجةً من العزلة الاجتماعيّة. لطالما جذبت العزوبيّة ذوي الميول الروحانيّة لجملة من الأسباب التي تتراوح بين التحامل الدفاعي ضدّ الممارسة الجنسية المخيفة ـ بخاصّة حينما يُطوّق المجتمع الجنس بالحرمة والتابو ـ والإدراك الدقيق بأنّ الفعل الجنسيّ يقتضي إفلات زمام النفس وخسارتها لحالة الحياد والتخلّي عن الرغبات، مما لا يتوافق مع ضبط النفس المضطرد لدى الصوفيّ وصفاء بصيرته المتخلّية عن الرغبات.

انسحب العديد من الصوفيّة من الحياة العامة إلى درجة أنّهم أصبحوا نساكاً بالمعنى الكامل؛ في حين تبنّى آخرون العزوبيّة من دون أن يتنسّكوا بالكامل وإن لم يكن قبولهم بالعزوبيّة ناجماً عن قناعتهم بها كنموذج كلّي، فإنّه ناجم عن شعورهم بأنّها مناسبة لاحتياجاتهم الروحيّة. ولكنّ العزلة الرهبانيّة والعزوبيّة البسيطة لم تصبحا معياراً عند الصوفيّة قط. تعني العزوبيّة عادةً رفض الواجبات العائليّة وتضاؤلاً في المسؤوليّة عن الإنتاج الاقتصادي للمجتمع (في بعض الأحيان كانت تعني حياة التسوّل)؛ ومن ثمّ فإنّ الأشخاص المشغولين بالمسؤوليّة عن النظام الاجتماعي كانوا غالباً في شكٍّ منها؛ بل إنّ الجزء الأكبر من التقليد الإسلامي كان رافضاً ومعادياً لها: ففي

الحديث يُروى بأنّ النبيّ أكّد على أنّه لا رهبانيّة في الإسلام، مما يعني أنّ العزوبيّة لا تتوافق مع الإسلام. بناء على ذلك، وبينما لم يكن من الممكن إزالة المزاج العزوبي لدى بعض المسلمين الجادّين، كان السياق الديني الإسلامي يضمن حصر هذا المزاج في دورٍ ثانويّ؛ بل إنّ معظم الصوفيّة الذين تبنّوا هذا الاختيار قد حاولوا الاعتذار وتبرير موقفهم هذا. ومن ثمّ فإنّ العديد من الصوفيّة كانوا يُعلّمون تلاميذهم بأنّ أيّ نوعٍ من العزلة والانسحاب من العلاقات الاجتماعيّة يجب أن يكون حالاً مؤقتةً لا دائمةً.

إذا تمّ تجنّب الانسحاب الكامل (وسواء أتمّ تبنّي العزوبيّة أم لا) فإنّ الطريق الجاهز للصوفيّ ليجلب تجربته إلى العلاقة مع الآخرين هو طريق الوعظ والنصح. وقد يُحجم البعض عن ذلك خوفاً من أن يكون حالهم حالَ من يُزيل العتمة من صدور الآخرين بينما ما يزال هو نفسه جاثماً في العتمة. ولكن في معظم الأحيان، كانت تأمّلات أولئك الساعين إلى تصفية أنفسهم تقودهم قبل كلّ شيء إلى الوعظ؛ فقد باتوا يذكّرون أنفسهم والآخرين ببلاغة تارةً ورتابة تارةً أخرى، بمدى تفاهة مشاغل الحياة اليوميّة ومدى سطحيّة الحماس أمام الحياة والموت، مستعملين كل التصاوير التي يتطلّبها ذلك من التذكير بالجنّة والنار، لإلهاب قلوب مستمعيهم. ولكن، ثمة تقاليد أخرى قد شجّعت على أشكال أكثر اختصاصيّة من التوعيّة؛ فالقديسون المانويون على سبيل المثال كانوا معلّمين، ولكنّهم رفضوا معظم البشر الدنيويّين بوصفهم موضوعات للشفقة وبوصفهم جديرين بالرثاء لحالهم؛ إذ إنّهم يعيشون في ظلمة خارجيّة لا يُمكن إصلاحها ما لم يأخذوا الخطوة الحاسمة نحو أن يُصبحوا مانويين؛ إذ لا يُمكن للقديسين أن يمدّوا يد الهداية والعون إلا للمؤمنين ليُعينوهم على الخروج إلى الطهارة التي نالها القديسون.

ورث الصوفيّة التطلّع الشعبويّ لأهل الحديث، بما في ذلك الشعور القوي بمكانة البشر العاديين وتصوّراتهم. وقد عبّر بعضهم عن ذلك بالنشاط الاجتماعي الواعي. فقد تزايد عدد القادة الذين خرجوا من حالة التأمّل الصوفيّ لقيادة الرجال المتحمّسين في محاولة لإصلاح الحكومات وإصلاح عادات المجتمع مع انتشار التقوى الصوفيّة وسيادتها. ولكنّ معظم المتصوّفة بحثوا عن مقاربة مختلفة؛ فربما قادَهم وعيهم وإدراكهم لضعفهم إلى التسامح مع ضعف الآخرين عندما يعترفون بضعفهم ويدركونه (وهو تسامح لا يُقلّل

من انتقادهم وإدانتهم لأشكال الغرور والقوّة المتبجّحة). مثل المانويين، سعى الصوفيّة لتعليم الأفراد؛ ولكنّهم لم يكونوا طائفيين: إذ لم يعودوا يسعون إلى إصلاح المذاهب بقدر سعيهم لإصلاح المؤسسات.

المشيخة الصوفيّة وتتلمذ المريد على الشيخ

كرّس العديد من الصوفيّة أوقاتهم، إضافة إلى الوعظ العام، لمساعدة الآخرين على السلوك في مواجهة المصاعب والعوائق التي تعرض للسالك في طريقه إلى الحياة النقيّة التي يستأهلها. وفي هذا الصدد، كان الصوفيّة أحياناً لا يكترثون باختلاف الولاءات الدينيّة. ومن ثمّ فإننا نرى شخصيّة مثل الوليّ والعارف الكبير نظام الدين أولياء في نهاية القرن الثالث عشر في دلهي، وهو يؤدّي دوراً شبيهاً بدور الأب الذي يستمع إلى اعترافات المسلمين من جميع الطبقات، بل واعترافات غير المسلمين (إذ كان نظام الدين يرى الفضائل أيضاً في الطرق الهندوسيّة)؛ وشدّد على مسامحة العدو، وعلى الاعتدال في الاستمتاع بأمور الدنيا (إنّما ليس على المستوى ذاته من الزهد الذي التزم به في سلوكه)، ودعا إلى المسؤوليّة في كلّ عمل يتولّاه المرء (ولكنّه حرّم العمل الحكومي لأنّه مختلط بالفساد)، وطالب العصاة بالتوبة المتكرّرة كلّما انزلقوا إلى الخطايا. كان يُنظر إليه على أنّه صاحب السلطة الثانية في المملكة بعد السلطان، ومن دلهي يُنظّم شؤون شيوخ الصوفيّة المبايعين له في معظم الجزء الشمالي من الهند.

حظي هؤلاء الرجال والنساء تدريجيّاً باحترام شعبيّ كبير. فبين أهل النظر والفكر، حظوا بالاحترام نتيجة التأثير الكبير لوعظهم، والأهمّ من ذلك نتيجة للنقاء الأخلاقي الذي تجسّد في حياتهم وشخوصهم. فالعيش في الفقر (وقد ألزم العديد من الصوفيّة أنفسهم بأن يوزّعوا في الليل كلّ ما كسبوه من رزق النهار، إما في التجارة أو من عطايا أتباعهم)، مزدرين بذلك موضات البلاط ومنافسات التجار الحضريين على المكاسب الاقتصاديّة والاجتماعية (المال والجاه)، قد أكسبهم ذات الجاذبيّة الأخلاقيّة التي كانت للرجال المقدّسين من المانوية؛ فقد حقّقوا في أنفسهم، ولو على نحوٍ سلبيّ، الحلم الإيراني ـ السامي القديم بالوصول إلى حياة نقيّة وطاهرة في مواجهة الظلم

الذي عمّر حياة المدينة على المستوى الزراعاتي. علاوة على ذلك، لم يكن نقاؤهم سلبيّاً تماماً؛ فقد أوضح بعض الصوفيّة محاولتهم لتطبيق الروح الكامنة وراء القيم الاجتماعيّة للمسلمين. عمليّاً، استمرّوا على روح المعارضة والاحتجاج، التي قادت بعض الورثة المبكّرين لـ «معارضة أهل التقوى» إلى النصح العلني للخلفاء وتذكيرهم بواجباتهم؛ وفي بعض الأحيان كانوا أكثر إلحاحاً وشراسةً في توبيخ الحكّام الذين يُقصّرون عن كمال المبادئ، مقارنة بمن أعلنوا تبنّيهم لهذه الأدوار، أي الأشخاص الأكثر تمسّكاً بالنزوع الفقهي القانوني.

ولكنّ تقوى الصوفية، المتسامحة مع الضعف البشري، لم تنفصل بالعموم عن المعتقدات العامّة والحساسيّات التي يتمّسّك بها عوامّ الناس؛ فبخلاف المانويين، كان المتصوّفة مستعدّين للقبول ولو ظاهريّاً بالمفاهيم الدينيّة المُحيطة بهم. وربما كان من نتائج هذا التسامح أن عبّر الناس عن احترامهم للمتصوّفة من خلال القصص الحافلة بالأعاجيب. فالاحترام الأخلاقي الذي منحه أهل النظر للمتصوّفة قد تحوّل في أذهان الدوائر الأوسع من الناس ـ الذين يبحثون عن صيغة أبسط من الاحترام ـ إلى هيبة ورهبة من خلال القصص التي تروي صبرهم على الابتلاء وممارستهم للكرامات والخوارق. وقد بات من قبيل القاعدة السائدة أن يُنسب إلى كلّ صوفيّ حظي بالاحترام ممن حوله، وإن لم يكن يتحدّث عن كراماته في كتاباته، جميع أنواع الكرامات من أولئك الأبعد عنه؛ وهي كرامات وخوارق تتراوح من الإدراك الفائق والكشف عن أحوال الآخرين العقليّة، مروراً بالقدرة على الشفاء، وصولاً إلى التلبثة (Telepathy) والتخاطر وتحريك الأشياء ذهنيّاً، بل والطيران من دلهي إلى مكّة في ليلة واحدة للحجّ والعودة. لاحقاً تمّ قبول هذه القصص من قبل الصوفيّة أنفسهم (مع قبولهم بغيرها من الاعتقادات الشعبيّة)، كقصص تُبجّل أسلافهم الموقّرين.

ولعلّ الشيخَ الصوفيّ الذي حظي باحترام وتبجيل يفوق كلّ الشيوخ الواعظين من قبله هو عبد القادر الجيلاني (١٠٧٧ ـ ١١٦٦). وُلِد عبد القادر لأسرة من **السادة**، المنسوبين إلى عليّ بن أبي طالب، في جيلان جنوبِ بحر قزوين، وقد شُجّع منذ طفولته، مثل معظم السادة، على التوجّه إلى العلوم الدينيّة (خاصّة أنّه حظي بتجارب ورؤى منذ طفولته). عندما شبّ فتيّاً، أعطته

أمّه كلّ حصته من الميراث (على شكل ثمانين ديناراً ذهبيّاً خاطتها في كمّه) وأرسلته ليتلقّى مزيداً من التعليم الديني في بغداد. وعندما خرج مع القافلة إلى بغداد، وفي الطريق، حصلت معه إحدى الحوادث التي ظلّت علامة على صلاحه وولايته للأجيال اللاحقة. لقد عاهد أمّه ألا يكذب أبداً، وعندما هاجم قطّاع الطريق القافلة، كان الجيلاني يرتدي لباساً رثّاً، وكان من السهل تجاهله، ثمّ لمّا سأله أحد اللصوص عرضاً عما إذا كان يحمل أيّ شيء من المال، اعترف الجيلاني من فوره بأنّه يحمل ثمانين ديناراً ذهبياً، على الرغم من أنّها كانت مُخبّأةً جيّداً. ذهل اللصّ من صدقه، فأخذه إلى زعيم الشُّطّار، فشرح له الجيلاني بأنّه لو بدأ رحلته إلى الحقيقة الدينيّة بكذبة، فإنّه لن يكون أهلاً للمضيّ قدماً في هذا الطريق (أي إنّه وفق الطريقة الصوفيّة ألزم نفسه الجمع بين المعرفة الحقّة والاستقامة الأخلاقيّة). ويُقال بأنّ الزعيم هذا قد تحوّل قلبه في لحظتها وتاب ونبذ حياته الشريرة: فكان أوّل من اهتدى على يد هذا الولي.

في بغداد، اختار الجيلاني مُرشداً روحيّاً له رجلاً يبيع العصير في الشوارع، وقد كان هذا الرجل شديداً غاية الشدّة في تهذيبه. وعندما أكمل دراسته، استمرّ بتهذيب نفسه بنفسه: فكان كثيراً ما يقضي الليل بأكمله في العبادة (وهو نظام غالباً ما يتضمّن أخذ قيلولة بعد الظهر)، وفي بعض هذه الليالي كان يختم القرآن كاملاً (وهي ممارسة مُتّبعة لدى الأتقياء الكبار)؛ أو كان يذهب في بعض الأحيان إلى الفيافي والقفار. تابع الجيلاني مساراً طويلاً من التقشّف الروحي، بداية في بلدة خوزستان (في حوض ما بين النهرين الأدنى) ثمّ في بغداد من جديد، إلى أن بلغ الخمسين من العمر. عندئذٍ بات الجيلاني عَلَماً في بغداد. بعد أن تحقّق بالنضج الروحيّ الذي سعى إليه، وتحت ما اعتبَرَه توجيهاً إلهيّاً، بدأ الجيلاني بتعليم الناس. كان لديه كليّة تابعة للمدرسة وخاصّة به، حيث كان يُدرّس جميع الموضوعات الدينيّة الأساسيّة، القرآن والحديث والفقه، إلخ. وفي الوقت نفسه، تزوّج؛ فحتّى ذلك الوقت كان يرى بأنّ الزواج عائق أمام سعيه الروحيّ، ولكنّه الآن بات يعتبره واجباً اجتماعيّاً كان محمّد نموذجاً وقدوة فيه، كما أنه أمرٌ مناسب للرجل المرموق في أعين العامّة. وهكذا تزوّج أربع زوجات وأنجب ٤٩ من الأولاد؛ وقد أصبح أربعة من أبنائه علماء دينيين مثله. مع حياته

العامّة، استمرّ الجيلاني في جزء من تقشّفه: فقد كان يصوم أيام السنّة كلّها، وفق نفس القاعدة التي تُلزم المسلمين بالصوم نهار رمضان.

أصبحت دروسه العامّة ذات شعبيّةٍ هائلة في بغداد؛ فتمّت توسعة مدرسته وبات يجلس في **المصلّى** في بغداد (صباح الجمعة والأربعاء)، والمُصلّى هو موقع الصلاة خارج المدينة، وهو مخصّص عادة للصلاة في يوم العيد؛ ذلك أنّه لم يكن ثمّة مكان بهذا الاتساع ليستوعب الجماهير التي تحضر دروسه. وهناك، أُقيم له بناء خاص. وكان الناس يأتون إلى بغداد خصيصاً ليستمعوا إليه. بعد صلاة الظهر كان يتصدّر للفتوى في أمور الشريعة والأخلاق، وأحياناً كانت تُطلب منه الفتاوى من أمكنة بعيدة. (انتمى الجيلاني إلى مدرسة الحنابلة؛ التي كانت لا تزال شعبيّة للغاية في بغداد، والتي كانت مرتبطة بالصرامة في مسائل الشريعة وبالحسّ الدينيّ الخيّر للناس العاديين). كان الجيلاني يستقبل كميّة طائلة من الأموال من الأشخاص الذي يوزّعون الصدقات من خلاله، إضافة إلى أموال الأوقاف. وإضافة إلى الصدقات الفرديّة، كان يوزّع الخبز على كلّ فقير يلقاه كلّ يوم قبل صلاة المغرب.

يُقال بأنّ الجيلاني قد أدخل الكثيرين في الإسلام، وبأنّ عشرات العُصاة قد تابوا على يديه. وقد وضع تعاليمه الروحيّة على نحو يُنير إشكالات الحياة اليوميّة الأخلاقيّة للتجار؛ إذ لم تكن هذه التعاليم مصطبغةً بالتأمّلات والتكهّنات التي قد يعارضها أهل الشريعة. والصورةُ التي يرسمها للوليّ الكامل هي صورة الرجل المتواضع الذي يقبل بكلّ ما يكتبه الله له في هذه الحياة أو الحياة الأخرى. وقد جُمعت بعض مواعظه من قِبل أحد أبنائه تحت عنوان **فتوح الغيب**. وفي إحدى هذه المقالات يسرد الجيلاني عشر فضائل تؤدّي بالمرء، إذا ما تجذّرت فيه، إلى الكمال الروحيّ. قد تبدو كلّ واحدة من هذه الفضائل بسيطةً للغاية، وسهلة المنال للجميع (وهي قواعد ووصايا لا تنصّ عليها الشريعة)، ولكن كلّ واحدة منها ناجمة عن بصيرة جوّانيّة عميقة، ويُمكن أن تقطع بالسالك شوطاً طويلاً إذا ما راعاها باستمرار، وفهم المعاني المتضمّنة فيها. وأوّل هذه الخصال هي «ألا يحلف بالله عزّ وجلّ صادقاً ولا كاذباً عامداً ولا ساهياً»: وهي مسألة تُخالف ما اعتاده الناس (وغالباً ما تُمدح كفعل من التقوى) من استدعاء اسم الله في

كلّ مناسبة، ومن ثمّ فإنّ الامتناع عنها يتطلّب ضبطاً للنفس وتهذيباً للعادة، مما من شأنه، كما يقول الجيلاني، أن يرفع درجة الإنسان ويجلب له الثناء والكرامة؛ كما من شأنها أيضاً أن تجعله أكثر جدّيةً عندما يحلف بالله. أما الخصلة الثانية فهي اجتناب الكذب حتّى لو مازحاً. والثالثة عدم إخلاف الوعد. بعد ذلك تصبح الوصايا أكثر شموليّة وإن كانت تحتفظ بنقطة انطلاق واقعيّة: الرابعة «أن يتجنّب أن يلعن شيئاً من الخلق» (وهذا في مناخٍ كان يُنظر فيه إلى أنّ المرء لو لَعن شيئاً لا يُحبّه الله فإنّه يكون بذلك تقيّاً)؛ و«أن يجتنب من الدعاء على أحد من الخلق [وإن ظلمه]»؛ ويرتبط بها ألّا يتهم أيّ أحد بنزاهته الدينيّة [ونصّ الجيلاني هو: «ألا يقطع الشهادة على أحد من أهل القبلة بشرك ولا كفر ولا نفاق»]؛ و«أن يجتنب النظر إلى المعاصي ويكفّ عنها جوارحه»؛ و«أنْ يجتنب أن يجعل على أحد من الخلق مؤونة صغيرة ولا كبيرة» (وهنا يلاحظ الجيلاني بأنّ هذه الخصلة لو أصبحت عادةً، فإنّها ستمنح المؤمن قوّة وعزّة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [لكون الخلق أجمعين عنده بمنزلة واحدة]؛ و«ينبغي له أن يقطع طمعه بالآدميين»؛ وأخيراً أن يلاحظ المرء من الناس ما يفضلهم عنه فقط. وإذا عاش الإنسان على هذا النحو، فإنّ سرّه وعلانيته وكلامه وأفعاله ستكون واحدة.

كان علماء الشريعة، الحريصون على اتهام المنشقين الدينيين بالمروق والفسق، ذوي شعبيّة كبيرة أيضاً كوعّاظ ومدرّسين؛ ولكنّ الروح الإنسانيّة الرحيبة التي درّسها الصوفيّة قد منحت لتقليدهم الصوفيّ قيمة إضافيّة كبرى. غير أنّ الصوفيّة لم تكتسب تأثيرها الكبير بسبب الوعظ والتدريس وحسب، أو حتّى بسبب النماذج الشخصيّة التي قدّمتها، وإنّما بالأشكال المؤسسية التي اتخذتها. فالجاذبيّة الشعبيّة للتصوّف في تلك المرحلة ودوره الاجتماعي في المراحل الوسيطة المبكّرة كانت قائمةً على الدوام على الشكل الخاصّ من المشيخة الصوفيّة القائمة على العلاقة بين **الشيخ والمريد**؛ فهذا ما أنتج الانضباط اللازم والوسيلة المعينة على الامتداد الشعبي.

ادّعت الحياة الصوفيّة قدرتها على تقديم الحريّة بشكلها الأكمل والأنقى: الحريّة من القيود ومن الانحيازات ومن الالتزام بأيّ عادة أو قاعدة. إنّ الحريّة، إن كانت أصيلة، تُقاد في آنٍ معاً بروح الانفتاح الكوني وبروح الحقيقة، اللذين يمثّلان مصدر الحريّة. ولكنّ المعرفة السطحيّة

بمبادئ التصوّف، من دون النموّ الداخلي والتزكّي العميق المفترض، يُمكن ألا يؤدّي إلى الحريّة في الحقيقة، إنّما إلى الترخّص في اتباع الشهوات والأهواء. لم يكن ثمّة تنظيم هرمي ليمارس السيطرة والتحكّم، ولا أخويّة طائفيّة لإرشاد المؤمنين من المسلمين، الذين سيأتون فرادى أمام الله ليحاسب كلّ إنسان مباشرةً. نتيجةً لذلك، فلكي ينجح التهذيب في منع الحريّة من أن تنحلّ إلى شكلٍ من التساهل والترخّص، يجب أن يقوم على أساس شخصي قويّ ومتين. وهكذا تطوّرت علاقة الشيخ والمريد في العديد من التقاليد الدينيّة. وفي تصوّف المراحل الوسيطة المبكّرة أصبحت هذه العلاقة هي حجر الزاوية للنظام بأكمله.

كان على كلّ طامح بالحياة الصوفيّة أن يضع نفسه بين يدي شيخ راسخ، يُطيعه في كلّ ما يأمر به مهما كلّفه ذلك (حتّى لو كان ذلك يعني معارضةَ أحكام الشريعة نفسها). يضطلع الشيخ بإرشاده في سلوكه الروحيّ، ويُعلّمه وسائل التأمّل، ويراقب العوائق التي تعرض له قبل بلوغه كمال التحقق، ويرعى المريد من ألا ينزلق أو يغرق في الحال. على الشابّ السالك أن يترك خلاص روحه رهناً بيد شيخه؛ ومن ثمّ ظهر المذهب القائل بأنّ الشيخ يُمكن أن يتوسّط أمام الله من أجل مُريده. والعبارةُ المستعملة، والتي صارت تستعمل لاحقاً بين اليسوعيين، هي أنّ على المريد أن يتخلّى عن إرادته تماماً وأن يضع نفسه بين يدي شيخه كالخرقة في يد المُغسّل. وإلى أن يصل المُريد إلى النضج الكافي الذي يؤهّله ليحوز الثقة من الشيخ، لا يُمكن له أن يترك الشيخ؛ حين تأتي هذه اللحظة، يُنعم عليه الشيخ بـ **الخرقة**، وتكون بالأساس ممزّقة ومرقوعة كرمز على الفقر، لتُظهر بأنّ المريد بات الآن صوفيّاً حقّاً. ولكن المريد يبقى، حتّى بعد ذلك، مرتبطاً طوال حياته برباط من الولاء لشيخه.

كان المريدون مستعدّين عن طيب خاطر للانتشار في الخارج وجلب الشهرة لشيوخهم، ولو كان ذلك لمجرّد أن يرفعوا من مكانتهم. كثيراً ما كان الأشخاص الذين بدؤوا الخطوات الأولى من الطريق ثمّ استصعبوه هم الأميل لأن يزعموا لأنفسهم فضائل خارقة وقوى عليا مشابهة لشيوخهم الذين لم يفهموهم. أصبح الشيخ الصوفيّ هو مركز المجتمع الصغير، الذي قد تصبح أطرافه وهوامشه أكثر توقيراً وتبجيلاً للشيخ؛ ذلك أنّ البعيدين من

المركز هم من لم يتمكّنوا من تحقيق الهدف المركزي للزمالة الروحيّة، وإنّما نظروا وحدّقوا إليها من بعيد. وقد تعزّز الاحترام العامّ للأولياء والشيوخ من خلال الحالة الملموسة من الرهبة والخشية لهم بين مريديهم وبين من يتوخون التتلمذ على أيديهم.

التصوّف بوصفه ديناً جماهيرياً ممأسساً: تقنيات الذكر

بهذه الطريقة، تطوّر نمط جديد من الحياة الدينيّة، بحلول القرن الحادي عشر، دعمته تقوى الجماهير والعوام. عند ذلك، وعلى الرغم من أنّ أعلام الصوفيّة في أزمنة الخلافة العليا قد ظلّوا أبطالاً مثاليين في تصوّر الحركة الجديدة، ظهرت كوكبة جديدة من الشخصيات، وطرأ على طبيعة الحركة تحوّل كبير. في الجزء المتأخّر من المرحلة الوسيطة المبكّرة، وصلت الصوفيّة الجديدة إلى قمّة إزهارها؛ فقد بات معظم العلماء، الذين كانوا سابقاً حذرين من التصوّف النخبويّ، مقتنعين الآن بقبول التصوّف الجماهيري الجديد في بداية القرن الثاني عشر، في توافقٍ مع مبادئهم الشعبويّة وفي محاولة لتشذيبه وضبطه. مع قبولهم التصوّف، أخذ الاعتراف بالتصوّف شكله النهائي في أواخر القرن الثاني عشر مع تأسّس الأخويات والأنظمة الصوفيّة الرسميّة (**الطريقة**). (لقد تطوّرت الطرق متأخّرة في بعض المناطق عن بعضها الآخر. وكما حصل إبّان صعود المدارس واندماج علم الكلام في علوم الشريعة، ظهرت الطرق الصوفية المنظمة أوّل ما ظهرت في خراسان على ما يبدو، ثمّ انتشرت في كلّ مكان بعد ذلك).

إنّ ما يُميّز التصوّف الجديد أمران اثنان: تنظيمه ضمن **طرق** رسميّة؛ وتركيزه على الذكر بوصفه الوسيلة الأساسيّة للعبادة الصوفيّة.

كان لكلّ طريقة من طرق التصوّف أسلوبها الخاصّ من التأمّل (وهو فعل من أفعال القلب في طريقه إلى الله)، وهو يدور حول ممارسة تعبّدية وتبجيليّة هي الذكر. إنّ الذكر بالأساس أحد أشكال «التذكّر» الجوّاني لله، وهو يتألّف من مجموعة من العبارات التي يتمّ تكرارها وتلاوتها. والذكر يُقابله **الفكر**، أي التأمّل والتفكّر المفتوح بدرجة أكبر. وقد يتضح التقابل بينهما إذا ما فهمنا الفكر بمعنى التأمّل meditation، والذكر بمعنى الاستدعاء والاستحضار invocation. اعتمد الذكر على ترديد جملة من المقاطع

والكلمات وترنيمها أو تركيز الانتباه عليها، بهدف تذكير العابد بحضور الله الدائم. في بعض الأحيان، كان استعمال هذه المقاطع الصوتيّة يتمّ مع تحكّم خاصّ بالنَّفَس، مما يساعد على تركيز الانتباه وتكثيفه. وقد أصبحت هذه الممارسة هي نواة ولبّ الطقوس التي تمّ تطويرها.

مع انتشار التصوّف شعبيّاً، وإذ أصبح هو الرافعة الأهم للتجربة الدينيّة الجوانيّة في منطقة ما بين النيل وجيحون، التي غابت عنها البنية الهرميّة لرجال الدين أو الأشكال المنافسة من «الأسرار المقدّسة» الطقوسيّة، باتت الطرق الصوفيّة شكلاً ملائماً لأكثرَ من مطمَح دينيّ. وأحد هذه المطامح هو تحقيق النشوة الوجديّة الدينيّة. ولعلّ الذكر قد تأسّس بالأصل كوسيلة لتركيز الانتباه الشارد، وربّما للتحكّم بالوعي العاديّ كجزء من برنامج أكبر للوعي الذاتي. في بعض الدوائر، تحوّل الذكر إلى وسيلة لتحقيق النشوة الوجديّة مباشرةً (أي حالة النشوة البهيجة من الوعي، التي كان التصوّف يعتبرها دوماً نعمةً كبرى، وغالباً ركيزةً أساسيّة للمعرفة الصوفيّة، والتي بات يُنظر إليها الآن في بعض الأحيان على أنّها غاية في حدّ ذاتها).

تمّ تطوير نسق من التقنيات للوصول إلى النتائج المرغوبة: فقد تمّ وصف آليّة التنفّس ووضعيّة الجسد المطلوبة، إذ يجب التلفّظ بالذكر مع مراعاة حركات الجسد وسكناته مع التنفّس. تمّ إرساء شكل العمليّة وحدودها من خلال مجموعة من القواعد التي تحدّد عدد تكرارات اللفظ أو (في الحالات الأكثر تقدّماً) تحدّد نوع الشعور المطلوب استحضاره أثناء الذكر: تمّ استعمال المسبحة (التي جاءت من الهند، وربما أتت معها بعض التقنيات الأخرى آنذاك) لمتابعة عدد التكرارات المطلوب من الذكر. ولما كان الذكر من دون تذكّرٍ واستحضار لا يعدو كونه ترداداً للكلمات، فقد كان لا بدّ من الحفاظ على محتوى ذهنيّ صلب للذكر، ويكون ذلك بأن يقوم المريد باستحضار صورة شيخه أمام عينيه المغمضتين في أثناء الذكر، فالشيخ هو مثال الإنسانيّة الكاملة، وهو الممثّل عن الله عند المريد. في النهاية، تمّ توصيف الحالات الجسديّة التي يُتوقّع أن تنجم عن هذه الممارسة على نحوٍ تقني وتفصيلي: فعلى سبيل المثال، يُتوقّع أن تظهر مجموعة معيّنة من ألوان الضوء ذهنيّاً في إحدى المراحل. وفي بعض الأحيان، يُمكن الوصول إلى درجة عالية من ضبط النفس عضويّاً. بالطبع، فإنّ الاستعمال الصحيح للذكر

ينبغي أن يترافق مع تطوّر كثيف في تقنيات الوجد أيضاً، التي تسمح بالوصول إلى التركيز المطلوب للذهن. كانت جميع هذه المسائل التقنيّة متشابهة، بدرجة هائلة أحياناً، مع تقنيات التجارب الدينيّة المشابهة بين المسيحيين الشرقيين، ومع التقاليد الهنديّة الهندوسيّة والبوذيّة، ومعها في أماكن أخرى، على الرغم من أنّها لم تتطوّر إلى الدرجة التي كانت عليها في التقاليد الهنديّة.

كان على كلّ مريد أن يُحافظ على وِرْد خاصّ من الذكر، يُعطيه إياه شيخُه، وإضافةً إلى ذلك يُمكن أن يشترك المريدون في جلسات الذكر الجماعيّة، حيث يتمّ ترديد الصيغ والأذكار بصوت عالٍ في المجموعة. ومن الممكن فهم النتائج المباشرة لها بوصفها نوعاً من التنويم المغناطيسي القائم على الإيحاء الذاتي. نظريّاً، يجب أن تكون الاستجابة الوجديّة النشويّة لما يبعثه الذكر وترتيله تلقائيّةً وفرديّة؛ فقد يخرج المرء عن دائرة الذكر ويهيج وجداً، وقد يُغمى عليه أو يعلو صوته بالصياح؛ أما عمليّاً، ومنذ وقت مبكّر، فقد بات من المطلوب أن ينخرط كلُّ الحاضرين بدرجةٍ ما في هذا النشاط الوجديّ بصورة صريحة، كنوعٍ من التضامن النفسي، سواء أكانوا مجذوبين جوّانيّاً أم لا.

في المراحل الوسيطة، تمّ تفصيل تقنيات الذكر هذه على نحوٍ دقيق في كراريس وكتب إرشاديّة [لعلّه يقصد كتب الأوراد] تستعملها الطرق الصوفيّة المختلفة. ولعلّ الأهمّ من ذلك، هو أنّ الذكر قد أصبح مهيمناً على أشكال التأمّل والتدبّر الأخرى، وقد أصبح الذكر الجماعي على وجه الخصوص هو النشاط الأبرز للصوفيّة الطرقيّة. كفّ العديد من الكتّاب عن وصف الذكر والنتائج التي قد ينتجها على أنّها مجرّد وسائل لتأهيل القلب وإعداده لتلقّي النعم والواردات الإلهيّة، والتي لا يُمكن تحقيقها عبر أيّ تقنيّة بحدّ ذاتها؛ فكتبوا كما لو أنّ ممارسة الذكر يُمكن أن تؤدّي من خلال المبادرة الإنسانيّة البسيطة، إلى حالة من الوعي التي تجسّد التناغم الكوني المطلوب. استمرّ العارفون والشيوخ في التأكيد على أنّ الطريق يجب أن يتضمّن نموّاً أخلاقيّاً؛ فمن دون ذلك، فإنّ لحظة الوجد والنشوة، إن تمّ الوصول إليها، لن تولّد إلا حسّاً ناقصاً ومشوّهاً بأنّ ثمّة شيئاً يجب إيجاده من دون أن توفّر الوسيلة لإيجاده. ولكن، في واقع الأمر، كانت لحظة النشوة والوجد هذه هي مناط

السعي. وهكذا تمّ في كثير من الأحيان تجاهل تصوّف الحياة اليوميّة بوصفه مذهباً أخلاقيّاً شاملاً، لحساب التصوّف الوجدي والنشووي. في نهاية المطاف، تمّ استعمال التقنيات الجسديّة من الإيحاء والاستحضار لإنتاج حالات أسهل من الوعي، بوصفها مكافِئة لما يُمكن أن تنتجه تقنيات الزهد وضبط النفس. مع ذلك، وبغضّ النظر عن سيادة الذِّكر في الشكل الأكثر تخصّصاً من التصوّف الطرقي، استمرّ الصوفيّة الموقّرون في استعمال تقنيات الذكر بهدف تركيز الانتباه، ولكنّ هذه التقنيات لم تكن تمثّل الغاية بالنسبة إليهم، بل حافظوا على الرؤية الأخلاقيّة الواسعة التي حملها أعلام التصوّف الكلاسيكي(٣).

استفاد العديد من الصوفيّة الكبار من بعض أنواع الموسيقى في جلسات الذكر، بخاصّة سماع الأغاني الدينيّة من المغنين المحترفين. كانت الموسيقى مصمّمة لإلهاب الشعور وتكثيف التركيز. وقد أثار استعمال **السَّماع** شكوكاً ورفضاً لدى بعض العلماء، الذين أخذوا على هذه الموسيقى (إضافةً إلى وجود رفض أوّلي تجاه الموسيقى أصلاً) كونها وسيلة مشبوهة للتهذيب الروحي؛ وفي بعض الأحيان اشتبهوا بأنّ منظر الغلام الحسن الذي يُغنّي قد يُحرّك السامعين أكثر من كلماته التي تتحدّث عن الله. ومن ثمّ فإنّ بعض الصوفيّة، الأكثر ميلاً إلى النزوع الشريعي، قد رفضوا استعمالها. في المقابل، نظر البعض إلى الموسيقى أنّها رمز يعبّر في آنٍ معاً عن حريّة المتصوّف وعن جمال الله. كانت الموسيقى أحياناً تجتذب أفعالاً وجديّة، والتي أصبحت الطريقة المولويّة، التي أسّسها الشاعر الفارسي جلال الدين الرومي (ت. ١٢٧٣)، تعبّر عنها في نموذج رفيع من الرقص الدوراني (حتّى إنّه كان يُطلق على متصوّفي المولويّة لقب «الدراويش الدوارين» أو «الراقصين»).

---

(٣) لقد كان لويس جارديه شديد الحماسة والفطنة، ولكنّه كان مقتصداً وبخيلاً في تحليل التطوّرات المتأخّرة للذكر؛ راجع الأجزاء التي كتبها في التصوف الإسلامي مع جورج قنواتي. انظر:

George Anawati and Louis Gardet, *La Mystique musulmane* (Paris: Vrin, 1961).

لمقاربة أخرى حول الدور المحتمل للنشوة الوجديّة في التطوّر الجواني للإنسان، انظر مختصراً بديعاً للرؤى البوذيّة في كتاب إدوارد كونز:

Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, with a preface by Arthur Waley (New York: Philosophical Library, 1951).

كانت جلسات الذكر تُغذّي الصلاة (وتحلّ محلّها في بعض الأحيان). بناء على ذلك، وإضافةً إلى المساجد العاديّة، بات لدى كلّ مجتمع من مجتمعات المسلمين **خانقاه** [بالفارسيّة] (أو بالعربيّة، **زاوية**)، حيث يعيش شيخ الطريقة. وفي الزاوية، كان الشيخ يستضيف تلاميذه ويرشدهم، ويعقد جلسات الذكر المعتادة (ويحضرها أحياناً جمعٌ غفير)، ويوفّر الضيافة للصوفيّة الجوالين، بخاصّة المنتمين إلى الطريقة نفسها. أصبحت هذه المؤسسات، التي كان لها نفس وظيفة دور الرهبنة الأوروبيّة، مراكز أساسيّة للاندماج والوحدة الاجتماعيّة. كانت هذه الزوايا مقصورةً في الغالب على الرجال، ولكن في المرحلة الوسيطة المبكّرة، كان ثمّة بعض الزوايا للنساء.

إضافةً إلى المريدين المعتادين، كانت الدروس وجلسات الذكر تستقطب العديد من الناس العاديين، الذين يرتبطون بالطريقة ارتباطاً جزئيّاً، والذين يتبعون شكلها المُعدّل لمساعدتهم ضمن حدود حياتهم اليوميّة العاديّة. في نهاية المطاف، كانت بعض النقابات الحرفيّة بأكملها ترتبط بالطريقة وبشيخها. ومن خلال هؤلاء الأتباع، كانت الزاوية (أو الخانقاه) تكسب تمويلها.

لم تتوقّف المساجد أبداً عن كونها مرتبطة بدرجة من الدرجات بالسلطة السياسيّة العموميّة؛ فقد كانت مندرجة ضمن وظائف الدولة. أما الزوايا فقد كانت خاصّة في الغالب الأعمّ منذ البداية. وحتّى عندما كانت الزاوية تتأسّس بمنحة من الأمير، كانت تحتفظ بطبيعتها الخاصّة هذه. عندما أصبحت الزوايا بؤرة تركيز الجانب الأكثر شخصيّة من العبادة، عزّز ذلك من تجزّؤ وتشظّي مجتمعات المسلمين في أشكالٍ اجتماعيّة لاسياسيّة (وفي الوقت نفسه، كما سنرى، منحت لهذه الأشكال شيئاً من المشروعيّة والدعم الروحي). مع انهيار دولة الخلافة، وصعود النظام الدولي الجديد، حلّت مؤسسات الأوقاف محلّ الزكاة، التي تفرضها الشريعة والتي كانت الوسيلة الأساسيّة لتمويل النشاطات الدينيّة الإسلاميّة من خلال بيت مال المسلمين. أصبحت الزكاة التزاماً فرديّاً عارضاً، بحيث لم يكن يعتمد عليها إلا القليل من المؤسسات الدينيّة. بل إنّ المساجد أيضاً، على الرغم من أنّها تتلقّى دعماً من أموال الضرائب، كانت تستفيد من مؤسسات الأوقاف. ولكنّها [أي الزكاة] ظلّت ذات أهميّة كبرى لمؤسسات مثل المدارس والزوايا الصوفيّة، التي كانت تعتمد في نهاية المطاف، على نحوٍ شبه حصري، على مثل هذه

الأموال؛ وهذا يصدق بالأخصّ على الزوايا، التي عبّرت بهذه الطريقة عن المزاج اللاسياسي لتلك الأزمنة، حتّى من الجانب الديني.

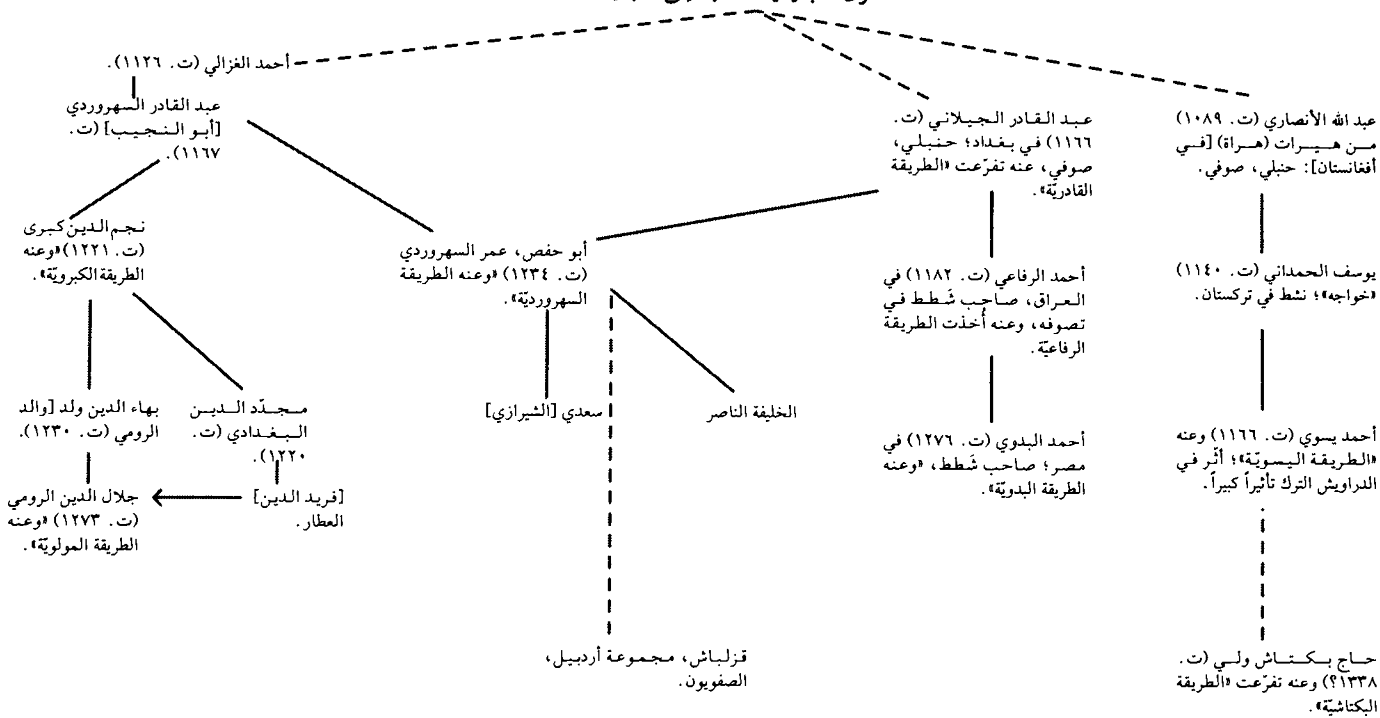
الطرق الصوفية

حظي الذكر والزوايا الصوفيّة التي تحتضنه برصيد اجتماعيّ كبير من خلال انتساب الأفراد إلى إحدى هذه الطرق المعترف بها. كانت الطرق عبارة عن أجسام منظّمة على نحو فضفاض، تقوم على العلاقة بين الشيخ والمريدين، وعلى اتباع الوسائل المحدّدة، بل والهرميّة، من ضبط النفس وتهذيب الروح؛ ولكلّ طريقةٍ طقوسها وشيخها ولها (بالطبع) مؤسساتها الوقفيّة. لقد تأسّس ذلك كلّه على العلاقة بين الشيخ والمريد، والتي تمّت صياغتها في القرن السابق تقريباً. نظريّاً، على كلّ صوفيّ سالك (بوصفه مريداً) أن يتصل بشيخ راسخ، والذي كان في السابق مريداً لشيخ أكبر؛ بحيث يمرّ مسار تزكيته وتعلّمه عبر خط من الشيوخ المتصلين في نهاية المطاف بالنبيّ محمد. (تمّ استيعاب الجمهور العامّ ضمن الطريقة بوصفهم مريدين ومُحبّين عاديين. وهكذا، فإنّ **سلسلة** المعلّمين والمُسلّكين تقوم على أن يُعلّم كلّ شيخ مريدَه أسرار الحياة الروحيّة التي عهد بها النبيّ محمّد سرّاً إلى أحد صحابته.

تبدو هذه السلسلة مشابهةً لشكل **الإسناد**، إنما على مستوى الممارسة المنظّمة؛ إذ إنّ كلّ واحدة من الطرق الكبرى كانت تُرجع مذهبها وممارساتها الصوفيّة، بخاصّة أوراد الذكر، إلى مؤسّس قريب، أخذت منه اسمها، ويكون هذا المؤسس متصلاً بسلسلة خاصّة بأحد المتصوّفة الكبار في الأزمنة العباسيّة العليا، ومن ثمّ تمتدّ السلسلة إلى أحد صحابة النبيّ الكبار، وغالباً ما تُرجع الطرق الصوفيّة سلاسلها إلى عليّ بن أبي طالب. ويبدو أنّ العديد من الصوفيّة قد رحّبوا ببعض المفاهيم التي تطوّرت ضمن الجانب الباطني من الولاء العلويّ، بخاصّة الفكرة القائلة بأنّ عليّاً قد تلقّى علماً سريّاً من محمّد لم يكن بقيّة المسلمين مؤهّلين لحمله؛ ولكنّ الصوفيّة قد عرّفوا هذه التعاليم السريّة ضمن تقاليدهم الخاصّة. وبهذه الطريقة، قدّموا سياقاً ينتمي إلى أهل السنّة والجماعة يضمّ بعض عناصر باطنيّة الولاء العلوي، وقدّموا وسائل لشرح وتفسير كيف أنّ تعاليمهم يُمكن أن تعود إلى النبيّ.

أنساب الطرق الصوفيّة ومؤسسوها

الطرق الجنيديّة؛ نسبةً إلى الجنيد، ت. ٩١٠



(يُمكن القول بأنّ استعمال السلسلة مشابه بدرجة كبيرة لاستعمال الإسناد الذي ربط أهل الحديث أفكارَهم بالنبيّ من خلاله. في كلتا الحالتين، لم يكن هذا الشكل من التقوى مطابقاً لشكل التقوى بين المسلمين الأوائل أو للقرآن، ولكنّه مع ذلك يُمثّل تطوّراً لعناصر كانت حاضرة منذ البداية بدرجة أو بأخرى؛ ومن ثَمّ فإنّ إيراد سلسلة من الشهود المتصلين، سواء أكانت سلسلة صحيحة أم مُختلقة، لها مفعول تثبيت، بل وتضخيم، هذه العلاقة والصلة).

كان أتباع الطريقة يعترفون برياسة **خليفة** الشيخ، الروحيّ أو الماديّ، والذي يتولّى الزاوية والضريح من بعده. في كثيرٍ من الأحيان، تكون العلاقة ذات طابع مراسمي أو طقوسي (بحيث يجتمع جميع الصوفيّة المتصلين بالمؤسّس عند قبره في الذكرى السنويّة لموته، بهدف التذكّر والتجدّد الروحي). ولكن في كثير من الأحيان، كان من يتولّى السلطة المركزيّة للزاوية يُحافظ على سيطرة محكمة على جميع الشيوخ الذين يعترفون به. فتولّي **خلافة** منصب الشيخ يتضمّن التحكّم بأوقاف كبيرة. وعلى الرغم من أنّ معظم الشيوخ رفضوا استعمال هذه الأموال لرفاههم أو رفاه عائلاتهم، كانت عملية توزيع الصدقات تتضمّن بالضرورة اختيار وكلاء يتولّون التوزيع، تعلو مكانتهم بين بقيّة الأتباع. لقد أسهمت هذه الاعتبارات في زيادة أهميّة اختيار خليفة لشيخ الطريقة (وفي كثير من الحالات، كان التلاميذ يُفضّلون أن يتولّى المشيخة ابن الشيخ، إذا كان ثمّة من هو مؤهّل لذلك؛ ذلك أنّه يُتوخّى منه ويُرجى أن يكون محايداً بين الفرق والفصائل التي تنشأ ضمن أيّ مجموعة بشريّة، حتّى بين أولئك الطامحين إلى تطهير أنفسهم وتنمية أرواحهم).

في كثير من الأحيان، كان موت الشيخ من دون تعيين خليفة له يُؤدّي إلى انقسام الطريقة، بحيث يقتسم اثنان من التلاميذ بقيّة المريدين، ويُعلن كلٌّ منهما مروق الفريق الآخر.

في كثير من الأحيان، لم يكن الشيخ يُعيّن خليفةً واحداً له، بل عدداً من الخلفاء المؤهّلين للمهمّة بطريقة أو بأخرى؛ وغالباً ما كان هؤلاء يُرسلون إلى المدن والبلدات التي لم يتمّ فيها تعليم مذهب الشيخ، وحيث يأذن

الشيخ لهم بالوعظ والتدريس للتأثير في العامّة (أخلاقيّاً ومالياً) ولتسليك المريدين المحليين. وما دامت السلطة المركزيّة في الطريق محصورة بأمر للشيخ، فليس لخليفته في إحدى البلدات أن يُعيّن خلفاء له إلا بإذن ضمنيّ من الشيخ، وليس له أن ينتقل إلى بلدة أو مدينة أخرى، يعتقد بأنّها أجدر ما لم يوافق الشيخ على ذلك.

لعلّ أشهر الطرق وأوسعها انتشاراً هي الطريقة القادريّة، المنسوبة في سلسلتها إلى عبد القادر الجيلاني. لا يبدو بأنّ الجيلاني نفسه قد أسّس أيّة طريقة، أو أنّه عيّن خليفة له؛ ولكنّه منح الخرقة لعدد من تلامذته كاعتراف بنضجهم الروحيّ وإجازتهم. بعد وفاته، تولّى أحد أبنائه موقعه في مجلسه وتولّى إدارة الأوقاف الموكلة إلى أبيه. في نهاية المطاف، تجمّع التلاميذ وتلاميذ التلاميذ حول سلطته أو سلطة خلفائه عند ضريح الجيلاني في بغداد سعياً للإرشاد في السلوك الروحيّ. وهكذا فقد تمّت مأسسة ما كان بالأساس قيادة كاريزماتيّة.

أصبحت السلطة المرجعيّة للشخص المؤسّس هي المحكّ الأهمّ وليست تعاليمه أو أفكاره. عند هذه النقطة، لم يعد الهدف هو الممارسة الصوفيّة فقط، بل أيضاً التأثير على الجمهور العامّ والمريدين.

عندما كُتِبت سيرة الجيلاني بعد قرنٍ من وفاته تقريباً، نُسبت إليه كرامات وخوارق كثيرة؛ فكان في ذلك تجاهلٌ لتعاليمه العمليّة لصالح الصورة المضخّمة عن الشخصيّة، التي يلتجئ إليها العوام طلباً للشفاعة أو العزاء.

الجاذبيّة الكاثوليكيّة للتصوّف

سرعان ما اكتسب التصوّف جمهوراً أوسع بكثير من المهتمّين بالوعظ والرقائق والذكر؛ فقد أصبح شيوخ الصوفيّة، بخاصّة بعد موتهم، مركزاً وبؤرةً للعبادات الشعبيّة، التي يجب تمييزها عن العبادات الصوفيّة. اعتقد الناس بشفاعة الأولياء، إذ رأوا في تعاطفهم الإنساني وشفقتهم حسّاً صادقاً قد لا يجدونه في الإله الواحد البعيد. فإذا كان للشيخ أن يشفع لمريده ويتوسّط له، فإنّه قد يسعف المتوسّل به في حاجته. ولا شكّ في أنّ التجربة

قد عزّزت آمال المُخلصين: فبغضّ النظر عن إمكانيّة تحقّق بعض الأمنيات، ولو مصادفةً ـ وهذه الحالات هي التي ستبقى وتُروى في حين ستُنسى الحالات التي لم يُستجب لأمنياتها ـ فإنّ الثقة بقدرة الوليّ وحضوره الحيويّ القوي قادرة في بعض الأحيان على إحداث العجائب. حتّى في أثناء حياته، كان الشيخ الصوفيّ يحظى بتبجيل يفوق التبجيل الذي يحظى به أيّ إنسان آخر باستثناء الملك. لم يقتصر الأمر على المريدين الباحثين عن التنوير الروحيّ (Spiritural illumination)، بل كان المسلمون العاديّون، الطالبون لعطايا الله ورحمته من خلال عطايا الشيخ، يدفعون الأموال ويطلبون المشورة الروحيّة من ممثّلي التصوّف المعروفين. لم تعد جلسات الذكر للتلاميذ والمريدين مراسم خاصّة، بل أصبح يحضرها جمهرة كبيرة من الناس العاديين من غير ذوي الميول الروحيّة الصوفيّة، سعياً وراء التهذيب والتقوى والتماساً للبركة.

ولكنّ روح الوليّ بعد موته لا بدّ أن تكون أكثر حريّة ممّا كانت عليه وهي مقيّدة بالجسد. وهكذا كانت النساء يأتينَ إلى ضريح الوليّ التماساً لبركاته وطلباً للإنجاب، ويتوافد إليه المرضى بحثاً عن الشفاء. ومن ثمّ فقد أصبحت أضرحة الأولياء المشهورين محجّاً محليّاً، بل وعالميّاً، يأتيها الأتقياء خاشعين ما إن يطؤوا رحابها. وأصبح الاحتفال بميلاد الوليّ عند ضريحه احتفالاً محليّاً، يشارك فيه جميع السكان. أخيراً، تجاوز الأمر حدود البلدات، ففي الأرياف كان الفلاحون ينظرون إلى روح الزاهد الذي تلقّى الخرقة من إحدى الطرق أنّها الروح الحارسة للقرية، ومن ثمّ فقد كانوا يبجّلون ضريحه بوصفه مركزاً للبركة.

على هذا النحوّ، تمّت إعادة إنتاج التقليد الجوّاني المكثف على نحوٍ برانيّ، وأصبح في النهاية يوفّر أساساً مهمّاً للنظام الاجتماعي. ربما يكون التصوّف قد نجح، مقارنة بنظرائه من أشكال الروحانيّة الأخرى في جميع البيئات الثقافيّة الكبرى، في الجمع بين النخبويّة الروحيّة والشعبويّة الاجتماعيّة (وإن كان ذلك قد تمّ على حساب القبول بشيء من السوقيّة والابتذال)، بدءاً من جلسات الذكر ووصولاً إلى الخرافات الشعبيّة. (إنّ التعارض في هذا الصدد مع **الفلاسفة** ـ حتى المنجّمون والأطباء منهم ـ الذين طوّروا أيضاً نوعاً من النخبويّة، صادم للغاية؛ ذلك أنّه ليس من

الواضح بأنّ شعبنة نوعٍ ما من العلوم الطبيعيّة وما يصاحبه من أنساق أخلاقية، أمرٌ أصعب، من حيث المبدأ، من شعبنة التصوّف، الذي يُعدّ أصعب التجارب منالاً). قدّم التصوّف ميداناً واسعاً للتطوّر الحرّ للأفراد الاستثنائيين كما سنرى؛ كما وفّر الوسيلة للتعبير عن كافّة جوانب التقوى الشعبيّة داخل الإسلام.

لوقت طويل بعد قدوم الإسلام كولاء دينيّ مهيمن، كانت المزارات التي يقصدها العامّة بوصفها أمكنة مقدّسة يُرجى عندها نوال النعمة المقدّسة والبركة في أحداث حياتهم الروتينيّة وفي أزمات حيواتهم، في الغالب في يد المجتمعات الذمية من غير المسلمين (بالطبع لم يكن المسجد مزاراً بهذا المعنى، بل كان فضاءً للتجمّع العمومي: أي إنّه كان مقابلاً للأغورا [الساحة العموميّة] أكثر مما كان مقابلاً للمعبد في بلاد الإغريق القدامى). تمكّنت التقوى الشيعيّة منذ وقت مبكّر من تكريس مجموعة محدّدة من المزارات لأبناء عليّ. في بعض المناطق مثل سوريا، كان الداخلون الجدد في الإسلام يشاركون المسيحيّين بلا خجل في العبادات المقامة حول هذه المزارات، باعتبارها أضرحة لأنبياء قدامى، يعترف بهم المسلمون والمسيحيّون على السواء. ولكن إنتاج المزارات الإسلاميّة أو أسلمتها على نطاق واسع لم يتم إلا مع انتشار التصوّف الطرقي واكتسابه للمشروعيّة ولأعداد وفيرة من الأولياء، بحيث باتت المزارات تخدم أغراضاً عدّة (فعندها يُمكن للمرء أن يدعو الله لأجل احتياجاته الملحّة: النساء من أجل الأطفال، والرجال من أجل محصول جيّد؛ من أجل المطر أو السلام أو الحب أو الشفاء من المرض).

لقد استقرّ الامتداد الشعبي للتصوّف، وتمّت حمايته من خلال تعديلٍ مُسوّغ جعله يتلاءم أكثر مع الذهنية الشريعيّة، التي عملت على شرح وتفسير ما يدعو التصوّف إليه لجميع الطبقات. فقبلَ الغزالي بوقت طويل جَهدَ الصوفيّة في التأكيد على مدى مراعاة الصوفيّة لأحكام الشريعة ومدى تمسّكهم بها. في القرن الحادي عشر، لمع نجم العالم الأشعري [أبي القاسم] القشيري (ت. ١٠٧٤) بتحليله لأحوال التصوّف بما يتوافق مع الكلام الأشعري، وبالتالي على نحوٍ يتوافق مع النزوع الشريعي. كان العلماء مستعدّين للقبول بهذا النوع من الحجج، أو على الأقل للتواطؤ معها، بعدما بات واضحاً بأنّ ذلك لن يؤثّر على بنية الشريعة الكلّية، وأنّه سيكفل لها

الاحترام في مجالها الأثير، أي سيمنحها الاعتراف الاجتماعي الخارجيّ، الذي تتطلّبه مبادئ أهل الشريعة (الذين يركّزون قبل كلّ شيء على النظام الاجتماعي).

ولكنّ التبرير المعتاد للتصوّف من داخل الشريعة لم يكن يعتمد على الدقائق الجدليّة أو على القواعد الفقهيّة الصارمة، وإنّما على التقسيم الصريح للعمل. فقد تمّ التأكيد على أنّ الصوفيّة (وربما تمّت استعارة جزء من ذلك من التعاليم الإسماعيليّة) يتعاملون مع الجانب الجوّاني (**الباطن**) من ذات الدين وذات الحقيقة التي يشتغل علماء الشريعة على جانبها البرّاني (**الظاهر**)؛ وبأنّ كلا المنهجين صالح تماماً وضروريّ. وبالتالي، فإنّ الباطن موازٍ للظاهر، يكمّله ولا يُعارضه. فالعلماء يُعلّمون الناس **الشريعة**، أي أسلوب الحياة اليوميّة؛ أما الصوفيّة فيُعلّمون الناس **الطريقة**، أسلوب الحياة الروحيّة. يحوز العلماء على العلم، أي المعارف الأساسيّة التي يتمّ تناقلها على المستوى البرّاني من شخص إلى آخر في سلسلة من الإسناد؛ أما الصوفيّة فيحوزون **المعرفة** (وهي مرادفة للعلم)، وهي نوع آخر من المعارف، لا يقوم على الرواية والنقل وإنّما على التجربة عبر سلسلة من الأتباع، الذين يتصلون إلى النبيّ في نهاية السلسلة. نظر العلماء في **نبوّة** محمّد لأنّهم معنيّون بالقانون الظاهر؛ أما الصوفيّة فقد نظروا في **ولاية** محمّد، لأنّهم يبحثون عن مكمن العطايا الجوّانيّة. درّس العلماء الناسَ الإسلام، بما هو خضوع الإنسان **للجلال** الإلهيّ، والذي يجد كماله في **التوحيد** بما هو اعتراف بوحدانيّة الله؛ وهذا الجانب أساسيّ لدى الصوفيّة، ولكنّه ليس إلا الخطوة الأولى، ولذا فقد علّموا الناس طريق **العشق**، محبّة **الجمال** الإلهيّ، والذي يجد كماله في الوحدة، أي في تجربة وحدة الله (أو الوحدة معه). لا يحقّ لأحد أن يسلك الطريق الصوفيّ ما لم يسلك أوّلاً طريق العلماء؛ ذلك أنّ كلّ طريقٍ يستلزم الآخر.

بحكم مبادئ أهل السنّة والجماعة التي تُفسح المجال للاختلاف وتعترف به كأمرٍ مشروع، لم يكن لأحد أن يُشكّك بإسلام المرء ما دام نطق بالشهادتين واتّبع أوامر الشريعة الرئيسة، بغضّ النظر عن دوافعه الداخليّة، أو اختلافه في مسائل الفروع بحسب مذهبه. (كانت الذهنية الشريعيّة الشيعيّة، الأقل كاثوليكيّة من حيث المبدأ، والتي ترتبط بأوليائها من دون غيرهم

وتؤمن بشفاعة أئمّتها، أقلّ استعداداً لقبول التصوّف). وعندما تمّ القبول بالتصوّف المتمسّك بالشريعة (نحو بدايات القرن الثاني عشر)، بات لدى جميع أصناف الصوفيّة خرقهم الخاصّة، وفي القرون التالية بات لديهم أشكال أكثر غرابةً عن مزاج الشريعة، ومنحت هذه الأشكال اعترافاً كاملاً.

كانت الطرق الصوفيّة تختلف فيما بينها اختلافاً كبيراً في نوعيّة الذِّكر والتأمّل الذي طوّرته، وفي مدى تأكيدها على التجربة الروحيّة الفرديّة أو على الزهد البسيط، وفي الموقف الذي تبنّته تجاه الشريعة أو تجاه حكومة المسلمين (فبعض الطرق لم تكن مهتمّة بذلك، في حين تمسّك البعض الآخر بالشريعة بشدّة)، وهلمّ جراً. كان ثمّة محاولة بالطبع للتمييز بين الطرق المتمسّكة بالشريعة والطرق الأقلّ قبولاً. بدرجة كبيرة، كان قيام أي طريقة منظّمة تتصل عبر سلسلة من التتلمذ مع الأولياء السابقين المشهود لهم أمراً كافياً لإقرار حقّ مجموعة الصوفيّة هذه بالاعتراف العمومي؛ وهكذا، على سبيل المثال، فقد أمكن لمجموعات من الشيعة، والمتهمين من علماء الشريعة بالضلال، أن يكسبوا شيئاً من التسامح معهم من خلال تقديم أنفسهم على شكل طريقة صوفيّة؛ ذلك أنّ البحث في المذهب الاعتقادي الخاصّ للطريقة لم يكن أمراً مناسباً (على هذه الهيئة، وجد بقيّة الإسماعيليّة النزاريّة شيئاً من العزاء والسلوان بعد دمار دولتهم في ١٢٥٦). ولم يبقَ إلا عدد قليل من العلماء المتمسّكين بمواجهة تيار التصوّف الجارف.

التصوّف بوصفه دعامة للنظام الاجتماعي الدولي

من خلال هذا التصوّف، حظيت الروابط الدوليّة التي قدّمتها الشريعة، والتي ساهمت **المدارس** في الحفاظ عليها وتقويتها، بدعم أخلاقي قويّ. ففي المقام الأوّل، كانت العديد من الطرق ذات امتدادٍ دوليّ وعابر للشعوب، وفي البداية على الأقل، كان ثمّة نوعٌ من التبعيّة بين الشيوخ في الزوايا البعيدة والزاوية الرئيسة التي يرأسها شيخ الطريقة (والتي تقام عادةً عند ضريح الشيخ المؤسّس). بهذه الطريقة، شكّلت الطرق المختلفة شبكة متداخلة ومرنة من السلطات، التي لم تكن تعبأ بالحدود السياسيّة الحاليّة، بل كانت لا تفتأ تتوسّع في مناطق جديدة.

علاوة على ذلك، كان الصوفيّة بطبيعتهم أميل إلى التسامح مع

الاختلافات المحليّة مقارنة بميل أهل الشريعة للتعصّب. فقد كان على العلماء أن يُركّزوا على القضايا المتعلّقة بالتماثل البرّاني، بحسب ما تمليه الشريعة، بهدف الحفاظ على الإطار القانوني والمؤسساتي للوحدة الاجتماعيّة؛ فقد كانوا هم [أي علماء الشريعة] من جهدوا في سبيل إرساء تقليد ثقافي مركزي، وحثّوا جميع المسلمين على احتذائه. بالنسبة إلى الصوفيّة، وعلى النقيض من ذلك، كانت المسائل البرّانية ذات أهميّة ثانويّة؛ بل وكانت حتّى الاختلافات بين الإسلام وغيره من التقاليد ـ مثل المسيحيّة ـ ذات أهميّة ثانويّة من حيث المبدأ عند بعضهم، فما بالك بالاختلافات في الأعراف الاجتماعيّة ضمن مجتمع محمّد. إنّ ما يهمّ الصوفيّ هو توجّه القلب الداخليّ نحو الله. ولذلك فقد كان الصوفيّة مستعدين للسماح بشتّى أشكال الاختلافات في الأعراف والسلوك الدارج في الحياة اليوميّة. وقد طاف العديد منهم باستمرار في المناطق النائية من دار الإسلام، على هيئة دراويش (بالعربيّة فقراء)، بينما لم يكن للقاضي المتعلّم في المقابل أن يتجوّل في الأرجاء من دون شيء من الحذر والبطء بسبب ما يحوزه من مكانة وممتلكات. وهكذا وصل الصوفيّة إلى أجزاء واسعة من العالم، وأمكن لهم، بتسامحهم مع أشكال الخطأ والحرمة، أن يمتصّوا الصدمة الناشئة عن المطالب الشديدة والصارمة للعلماء بشأن الوحدة والتماثل.

أخيراً، أسهم الصوفيّة في حلّ مشكلة سياسيّة ملحّة بين المسلمين. ذلك أنّ قانون الشريعة قد أقام مشروعيّته الشاملة على أساس الافتراض بأنّ ما يهمّ قانونياً هو العلاقة بين الأفراد المتساويين أينما كانوا. ولكن في واقع الأمر، في الحاضرة الإسلامية كما في غيرها من الأمكنة، فإنّ العلاقات مشروطةٌ بالتجمّعات المحليّة، مثل تجمّعات أحياء المدينة وأبناء الحرفة الواحدة وأعضاء المجتمع المحيط، ومن ثمّ فإنّ مكانة الفرد في هذه المجموعة، سواء أكان تلميذاً أم معلّماً، زبوناً أم نبيلاً من علية القوم، مهمّة بقدر أهميّة مكانته العامّة بوصفه مسلماً. كان ثمّة حاجة لتوفير أساس يضمن الشرعيّة في هذه العلاقات ويوفّر الضابط الأخلاقي لهذه العمليّة، وأن يكون أكثر شموليّةً وكلّية من سلطة القوّة المحضة؛ شيء يُمكن له أن يربطها بالإسلام، الذي يُمثّل الأساس الأخلاقي لحياة الأفراد. وقد أثبتت السلطة الروحيّة لشيوخ الصوفيّة، والأخلاق التي كانوا يعظون بها، قدرتها على ربط

ضمائر الأفراد العاديين بالمؤسسات التي يحتاجونها، إنما بطريقة تسمح بإضفاء قيمة للمكانة الفرديّة للشخص ضمن علاقاته المتعيّنة، فرديّة كانت أو جماعيّة.

في المراحل الوسيطة، حمل رجال أندية الفتوّة وأبناء الحرف [النقابات] العبء الأكبر من مهمّة الحفاظ على النظام الاجتماعي، وقد اخترقت الروح الصوفيّة هذا الميدان وتغلغلت فيه إلى درجة كبيرة؛ فقد كان هؤلاء في بعض الأحيان ينضوون تحت رعاية شيخ صوفيّ أو تحت رعاية طريقته، وفي بعض الأحيان كانوا يُكيّفون المعايير الأخلاقيّة للطريقة وأشكالها في هذه الأجسام [النقابات والأندية وما شاكلها]. فحياة المشتغل في تجارة معيّنة على سبيل المثال، يجب أن تشكّل نمطاً أخلاقيّاً شاملاً، تكون فيه الجوانب التقنيّة من التجارة مجرّد جانبٍ من جوانب هذا النمط؛ يتعلّمه المرء تدريجيّاً من أولئك الأخبر منه. لقد سمحت مبادئ الصوفيّة بمثل هذه العمليّة، وأضافت إليها شبكةً من الصلات الشخصيّة بين الشيخ والمريد، وبين التلاميذ والمريدين أنفسهم، والتي حملت إلزامات أخلاقيّة وامتيازات معترَفاً بها؛ كما أنها سمحت باتخاذ وضعيّة أخلاقيّة متمايزة لمجموعة خاصّة تجاه العالم بأسره، وهي وضعيّة قائمة على الكرم والولاء. كما أن مبدأ كلّية الدين يُمكن له أن يحلّ مشكلة وجود المسلمين والذميين غير المسلمين في نقابة واحدة.

عمّقت الروابط الصوفيّة الوسائل الأخلاقيّة المحليّة، وربطتها في الآن ذاته بنظام من الأخويات يُعادل في كونيّته وكليّته ما كانت عليه بيروقراطيّة الخلافة القديمة التي اختفت الآن. إنّ رفض بعض الصوفيّة أيّ ارتباط ببلاط الأمراء قد أسهم في تأكيد أنّهم يمثّلون تطلّعاً اجتماعيّاً مُغايراً. يبدو الأمر كما لو أنّه قد تمّ عزل البلاط والحجر عليه بهدوء لتقليص تأثيراته. وهكذا زوّدت الصوفيّة الشريعةَ بمبدأ الوحدة والنظام، ووفّرت للمسلمين حسّاً بالوحدة الروحيّة التي باتت أقوى من تلك التي وفّرتها بقايا دولة الخلافة. لقد طوّر الصوفيّة كما سنرى باختصار صورةً عن العالم الذي يُوحّد دار الإسلام كلّها (بل وبلاد الكفر أيضاً) تحت هرميّة روحيّة شاملة تقوم على الأولياء والأقطاب، والتي كانت أكثر فاعليّة، بحكم كونها متخيّلة، ممّا لو كانت مرئيّة؛ فقد كان لهم أن يستبدلوا بالخليفة شيخاً فائقاً [القطب الأعظم]، تُستشعر سلطته على الرغم من أنه مجهول الاسم. وقد كانت

الزوايا وأضرحة الأولياء، التي يأتيها المؤمنون بحثاً عن الإرشاد والعزاء من الرجال المخلصين لله، جزءاً من النظام المقدّس الشامل (لا من خلال نظام طريقة بعينها، بل من خلال أولياء الله الذين اصطفاهم في كلّ مكان عبر العالم).

وهكذا أصبح مجتمع المسلمين بأكمله موحَّداً حول نمط مشترك من التقوى، وفّر بتنوّعه الغنيّ مأوى وملاذاً، ليس للصوفيّة بالمعنى الدقيق للكلمة وحسب، بل أيضاً للزهاد وأولئك الباحثين عن التأمّل الباطني، ولأولئك الذين بحثوا عن الله في الشخصيات الحانية؛ وأخيراً للفلاحين البسطاء المؤمنين بالخرافات، الذين استبدلوا بما اعتاده أسلافهم، مما كان قشرة مسيحيّة أو هندوسيّة، مزارات المسلمين. لا شكّ في أنّ مثل هذه التقوى قد ساهمت في تجسير الفجوة بين المسلمين والكفار؛ إذ لا يقتصر الأمر على تسامح الصوفيّة في حياتهم مع الاختلافات في الشعائر الخارجيّة في الدين، بل إنّ أضرحتهم بعد موتهم كانت تجذب المحبّين من جميع الولاءات الدينيّة (حتى لو لم يكن الضريح الصوفيّ المزعوم إلا مكاناً قديماً للعبادة تمّت إعادة تسميته). لا شكّ في أنّ القلق قد استبدّ بالعديد من أهل الشريعة، وهم يرون رسالة المواجهة الفرديّة الصريحة مع الله تُستبدل نظاماً كاملاً من الوسطاء، وهم يرون المساواة الروحيّة القديمة تُستبدل نوعاً من الهرميّة الواضحة؛ ولكنّ معظمهم قد سكّن قلقه بإدراك أنّ هذا النظام الجديد، بعد أن أصبح مقبولاً في المجتمع بالعموم، قد تمّت المصادقة عليه بالإجماع. ومن ثمّ فإنّهم، بإخلاصهم لمبدأ وحدة المسلمين، لم يتجاسروا على المجاهرة بمخالفته.

لقد تمّ شرح دور التصوف الاجتماعي والعلائقي بين الأفراد وتوجيهه عبر مجموعة من التعاليم التي تتجاوز مجرّد تحليل أحوال الباطن وتنحو نحو تحليل دور التصوّف في العالم ككل. وقد عزّزت هذه التعاليم بدورها الدور الصوفيّ ومنحته درجة كبيرة من المشروعيّة الضروريّة لاستمراريّته. على المستوى الشعبي، أتاح التصوّف للتصوّر البسيط والساذج أن يُدرك شيئاً من الإمكانات الإنسانيّة التي استكشفها التصوّف. على المستوى العالِم، ساهم التصوّف في توسيع وعقلنة التصوّرات الصوفيّة وغير الصوفيّة على السواء.

النظر الصوفيّ: أسطورة العودة الصغرى

إذا ما أُريد للتجربة الصوفيّة أن تتفادى الانزلاق إلى مجرّد حالات من النشوة والتخيّلات الرغبويّة، والتي ستكون نكوصاً عن الهدف الأخلاقي لها، فإنّها تتطلّب ممارستين مرافقتين: الأولى هي التهذيب كما رأينا سابقاً؛ إذ لا بدّ للمريد في سبيل استكشاف بواطن نفسه من عناية شيخ خبير ومراقبته في السلوك. ثمّ إنّها [ثانياً] تتطلّب نوعاً من التحليل المفاهيمي: أي أن يفصح المريد عن مخاوفه وعوائقه وأحلامه، لكي يوظّف الشيخ جملةً من المقولات والمفاهيم التي تجعل من حال المريد أمراً مفهوماً لوعيه، وقد يتمّ ذلك من خلال التمثيل والتشبيه. ومن ثمّ فإنّ التصوّف لا يستغني عن درجة ما من التفكّر والنظر. ومثلما أنّ حصول التهذيب الفردي يُعبّر عن نفسه في أشكال اجتماعيّة، فإنّ هذا النظر سيعبّر عن نفسه في بناء فكريّ قابل للنقاش الاجتماعي؛ أوّلاً في حقل علم النفس، ثمّ سيفيض على جميع المجالات والحقول المتقاطعة مع دراسة النفس (وهو ما يعني عمليّاً جميعَ حقول الدراسة). وكما أن التهذيب الفردي، ذا التأثيرات الاجتماعيّة، يُمكن أن يصبح أساساً لنظرة اجتماعيّة شاملة، فإنّ التفكّر والنظر، ذا التأثير الاجتماعي، يُمكن أن يصبح أساساً لحياة فكريّة شاملة.

لم يكن للصوفيّة أن يقنعوا بأن تقتصر تحليلاتهم على وصف مراحل الطريق الروحيّ؛ ذلك أنّ تجربتهم تتطلّب تصوّراً كاملاً للكون يختلف عن المفاهيم المعتادة بين البشر: ويبدو أنّ التجربة الروحيّة الخاصّة تتطلّب في حدّ ذاتها مثل هذا التصوّر، وتتعاظم هذه الحاجة إذا ما أراد الصوفيّ أن يكشف عن تأثير هذه التجربة على حياته بوصفها تجربة تحويليّة. وهكذا، إضافةً إلى التحليل النفسي الموجود بالفعل، تمّت إضافة تحليل نظري للكون الذي توجد فيه النفس.

يبدو أنّ استكشاف معاني الرموز يُشكّل جزءاً أساسيّاً من أيّ محاولة شاملة لفهم النفس أو الكون؛ ذلك أنّ المرء حين يُحاول أن يُقدّم رؤى أخلاقيّة أو كونيّة فإنّه يكون على حدود الخطاب المفاهيمي الفكري؛ أي إنّه يكون عند النقطة التي تبدو فيها قضايا المنطق ونتائجه غير محدّدة (خذ على سبيل المثال، نهائيّة أو لانهائيّة الكون، الحتميّة السببيّة لكلّ النتائج معاً، قيمة أيّ تقييم).

المتصوّفة في المرحلة الوسيطة المبكّرة، ٩٤٥ ـ ١٢٧٣

نشط في ٩٦١	[محمد بن عبد الجبار] النفّري، درويش طوّاف من صوفيّة السكر، كتب تحليلاً لتجاربه الوجديّة.
القرن الحادي عشر	استقرّت الصوفيّة ما بين النيل وجيحون؛ ودخلت عصر التنظيم.
١٠٢١	وفاة [أبي عبد الرحمن] السلمي، الصوفيّ المعتدل؛ إضافة إلى كتابته تفسيراً صوفيّاً للقرآن (أول تفسير صوفي كُتب على يد التستري، ت ٨٩٦)، كتب «أوّل» ثبت لتراجم الصوفيّة [وهو كتاب **طبقات الصوفيّة**].
١٠٤٩	وفاة أبي سعيد بن أبي الخير، الواعظ الشهير؛ شاعرٌ بارع في فنّ الرباعيات، كثيراً ما يُعتبر أوّل شعراء الصوفيّة بالفارسيّة.
١٠٧٢	وفاة القشيري، «المُصنّف الكلاسيكي» للمذهب الصوفي.
نحو ١٠٧٥	وفاة الهجويري، الذي كتب رسائل منظّمة حول مذاهب المتصوّفة وحياتهم. يُعتبر أوّل مصنّف عن التصوّف بالفارسيّة.
١٠٨٩	وفاة عبد الله الأنصاري، الكاتب الصوفيّ الحنبلي المُعادي لعلم الكلام، والذي كتب شعراً ونثراً بالفارسيّة؛ مُصنّف منهجي.
١١١١	وفاة محمّد [أبي حامد] الغزالي، الذي نظّم أنساق المعرفة وألف بين التصوّف ومذهب أهل السنّة، كان لكتاباته تأثير كبير على الأجيال اللاحقة.
١١٢٦	وفاة أحمد الغزالي، أخي محمّد، المعلّم الصوفيّ الشهير الذي ركّز على الحب.
القرن الثاني عشر	التصوّف يُصبح شعبيّاً على جميع المستويات في المجتمع؛ بداية الطرق الصوفيّة
١١٣٠	وفاة السنائي، أوّل شعراء الصوفيّة الفارسية الكبار.
١١٦٦	وفاة عبد القادر الجيلاني، المجدّد الحنبلي المعادي لعلم الكلام؛ وتأسست الطريقة القادريّة على تعاليمه.
١١٩١	وفاة يحيى السهروردي، «المقتول»، الفيلسوف والكوزمولوجي، الذي قُتل بتهمة المروق وفساد المعتقد، مؤسس مدرسة الإشراق.
نحو ١٢٠٠	وفاة العطار، الكاتب الصوفيّ الرمزيّ المهمّ.
١٢٢١	وفاة نجم الدين كبرى، تلميذ [أبي النجيب] عبد القادر السهروردي؛ تأسّست الطريقة الكبرويّة على تعاليمه؛ من المرجّح أنّه كان ذا تأثير كبير على والد جلال الدين الرومي.
١٢٣٥	وفاة ابن الفارض، أهم شعراء الصوفيّة بالعربيّة.
نحو ١٢٣٥	وفاة أبي حفص، عمر السهروردي، تلميذ عبد القادر السهروردي وعبد القادر الجيلاني، شيخ الخليفة الناصر وسعدي [الشيرازي].
١٢٤٠	وفاة ابن العربي، الفيلسوف الكوزمولوجي، أحد أعظم منظّري الصوفيّة، طوّر أفكار الإشراق.
١٢٧٣	وفاة جلال الدين الرومي، أحد أعظم أربعة أو خمسة من الكتّاب بالفارسيّة، مؤلّف **المثنويّ**؛ تأسّست الطريقة المولويّة على تعاليمه.

في هذه الحالات، لا يُقدّم الاستنتاج المنطقي إلا مجموعة من التناقضات. وهنا لا يجد المرء مناصاً حين يتحدّث (إن كان عليه أن يتحدّث) عن استعمال الصور الرمزيّة لاستدعاء الاقترانات والروابط الكامنة بدلاً من القضايا الثابتة الصلبة؛ وهو ما يتحقّق بأفضل شكل من خلال ما يُطلق عليه أشكال خلق الأساطير mythopoeic، التي تصوّر الحقائق من خلال الأساطير والأمثال، والتي تروي بصور متعدّدة ومتكافئة الصلاحيّة حقائقَ العالم والحياة، بحيث يتأتّى لكلّ سامع أن يُدرك من هذه الصور ما يستطيع فهمه.

لا بدّ لأيّ تفكير يتوخّى توجيه الحياة توجيهاً نهائيّاً أن يلجأ إلى استحضار التصويرات والتمثيلات الغامضة وغير المحدّدة. بيدَ أنّ الأشخاص الباحثين عن أجوبة فكريّة صريحة، سواء عبر تحليل الطبيعة أو التشبّث بالتاريخ، قد لا يجدون راحتهم في مثل هذه الصور الغامضة. أما أصحاب التوجّه الجوّاني الصوفي، بخلاف ذلك، فإنّهم سيجدون هذه الصور متجانسة من تلقاء نفسها. يجب أن يكون المتصوّفة منفتحين على عدّة مستويات من المعنى الكامن وراء الأفعال والدوافع الظاهريّة البرّانيّة. وليس من قبيل المصادفة أنّ مصطلح الصوفيّ Mystical يُشير ابتداءً إلى إيجاد المعاني الخفيّة الكامنة وراء النصوص والأفعال الظاهرة. والتغلغل الجوّاني في نفس الإنسان ووعيه يترافق ويسير جنباً إلى جنب مع التغلغل في الأفكار المعترف بها رسميّاً بحثاً عن المضامين الكامنة داخلها. لطالما وجد التصوّف بيئة للتعبير عما لا يُعبّر عنه، ولقول ما لا ينقال، من خلال التعمّق الرمزي في النصوص المقدّسة، التي تُتيح إمكانات واسعة، مثل غيرها من الكتابات والنصوص، لهذه العمليّة التأويليّة. بالمقابل، وبعبارة أخرى: بينما لجأ أهل الشريعة إلى تفضيل الأشكال التاريخيّة الظاهريّة من الكتابة، وبينما اعتمد الفلاسفة على العرض المجرّد الذي يُخفي وراءه عدم إمكانيّة التحديد المطلق، لجأ الصوفيّة بطبيعتهم إلى التعبير بوسائل خلق الأمثلة والأساطير.

لقد استعمل القرآن التراثَ الغنيّ من الشخصيّات الأسطوريّة في التقليد الإيراني - الساني بالفعل؛ إذ يبدو بأنّ محمّداً قد تصوّر مهمّته من خلال الأنماط التي قدّمها التقليد التوحيدي: اللوح المحفوظ الذي تتنزّل منه الكتب السماويّة المقدّسة، الملائكة بما هم أجسام وسيطة بين الإله الخالق والبشر،

إرسال الرسل برسالات صريحة. وجميعُ هذه العناصر تتضمّن بنية كونيّة مفصّلة ومحكمة للغاية، وتُشير كما يظهر في القرآن إلى بنية كونيّة مسرحيّة أكثر تكاملاً وتشاركاً مما سمح به المعلقون الجافّون من أهل الشريعة عندما اختزلوا كلّ شيء إلى كونه فعلاً إراديّاً اعتباطيّاً لله[٤]. لقد كانت التأمّلات **الباطنيّة** قد طوّرت هذه العناصر القرآنيّة بالفعل؛ فقد أوّل الباطنيّة شخصيّة محمّد بوصفها متصلة بالفعل الكوني، الذي تمّ بموجبه إصلاح الاضطراب الأوّلي في نظام الله (متماشين في ذلك مع العديد من التقاليد التوحيديّة في تصوّرها عن الأسطورة الكونيّة). الآن، استعمل الصوفيّة أساطير رمزيّة مشابهة (بما في ذلك مجموعة من الأفكار التي وضعت **الباطنيّة** معالمها) لتطوير تأويلاتهم الخاصّة على أساس أكثر كونيّة وأقلّ طائفيّة من **الباطنيّة**.

وجد الصوفيّة، كما فعل العديد من سابقيهم المسلمين وغير المسلمين، بأنّ العديد من الرموز الدينيّة التاريخيّة تُنير الفهم عن المستوى الفردي والكوني من الوجود إذا ما تمّ استقصاء مضامينها بحساسيّة عالية؛ علاوة على ذلك، وجدوا بأنّ من الممكن توحيد هذه الفهوم فيما يُمكن أن يُسمّى «أسطورة العودة الكونيّة الصغرى myth of microcosmic return»، وبأنّ هذه الأسطورة يُمكن أن تستحضر لتفعيل وتطبيق ما وصلوا إليه من كشوفات حول بواطن النفس ولاوعيها على الكون ككل (وبالاتجاه الآخر أيضاً، أي لاستعمال ما فهموه عن الكون لإنارة فهمهم عن النفس). إنّ الشعور بالاتصال مع الله، الذي عبّر عنه العديد من المتصوّفة الكلاسيكيين على نحوٍ تتلاقى فيه المعاني الفرديّة بالكونيّة، قد قادهم إلى تعليم نوعٍ باطنيّ من المعارف التي تجمع بين العناصر الهيلينية القديمة والعناصر الإيرانيّة ـ الساميّة

(٤) أشار جورج وايدنغرن في كتابه **محمد، رسول الله، وصعوده** بأنّ معظم مكوّنات هذا النمط تعود إلى التقاليد ما قبل التوحيديّة، وأظهر بأنّ العديد من النقاط المهمّة في أسطورة محمّد، وبخاصّة قصّة المعراج إلى السماء، يُمكن أن يكون لها شبه ومثيل في المواد التوراتيّة المبكّرة. باستعمال هذا النوع من التحليل الفيلولوجي، يجب على المرء أن يبقى متذكّراً بأنّ هذه التقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة لم يكن لها أن تستمرّ إلا بتحقيقها للوظائف التي قرّرها السياق الإسلامي؛ مع الأسف، فإنّ وايدنغرن يأخذ روايات الغلاة، بل والروايات عن محمّد، بوجهها الظاهر من دون إمعانٍ في النقد التاريخيّ، ومن ثمّ فإنّه في كثير من الأحيان يجعل الحياة الدينيّة التي يصفها تبدو كما لو أنّها تكرار ميكانيكي للعناصر الموروثة. انظر:
Geo Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension* (King and Saviour V), Upsala universitets Årsskrift, 1955: 1 (Uppsala: Lundequistska bokhandeln [1955]).

مع رؤية جديدة تناسب الوضعيّة الإسلاميّة. في هذه التعاليم، اجتمعت المفاهيم الخاصّة عن موقع الإنسان في الكون مع التصوّرات حول موقع الوليّ من البشر. لقد تمّ العمل على صياغة أسطورة العودة الصغرى الصوفيّة على مدى عدّة أجيال من الصوفيّة، بدءاً بأزمنة الخلافة العليا المتأخّرة، ولكنّها أخذت شكلها الكامل في المراحل الوسيطة المبكّرة.

لطالما اعتقد الصوفيّة بأنّ الإنسان هو «العالم الأصغر»، وبأنّه هو الكون في صورته المصغّرة، الذي تجتمع فيه جميع عناصر العالم الأكبر في صورتها الأكثر كمالاً. فالماء يركد عديم الجدوى في البحار، والهواء يسيح بلا هدف فوق التلال. فليس لهذه الأشياء من وظيفة في وجودها إلا لكي تمدّ الدمّ الجاري في شرايين الإنسان والهواء الذي تتنفّسه رئتاه، لكي تتحقّق خطّة الله وهدفه من خلق الإنسان، ألا وهو معرفته وعبادته. بالنسبة إلى العقل ما قبل الحديث، فإنّ الكون عاقلٌ وذو غاية وهدف في أجزائه وكلّيته؛ وهذا الهدف ـ أو مبدأ الوجود بحسب المذهب الصوفيّ ـ هو الإنسان، الذي سخّرت له كلّ عناصر الكون لكي يحظى بأفضل ما يُمكنه. وهذا هو معنى وجود الإنسان في عالمنا المذهل. يُمكن أن نستعمل مصطلح «أسطورة العودة الصغرى» لوصف أيّ أسطورة تحاول أن تظهر كيف أنّ الكون يبلغ تحقّقه من خلال تحقّق النفس الفرديّة؛ إذ يُنظر إلى تحقّق النفس على أنّه عودة على مستوى جديد للأصل الكونيّ. عند الصوفيّة، لم تكتمل ملامح هذه الأسطورة إلا تدريجيّاً، ولم تصل إلى كمالها النظري إلا مع ابن العربي (١١٦٥ ـ ١٢٤٠).

تشرح أسطورة العودة الصغرى ـ بطريقة إشاريّة قائمة على المفارقة، كما هي عادة الأساطير في الإلماح ـ كيف آل العالم غير المستقرّ والمتغيّر إلى حاله التي هو عليها؛ وكيف وجدت الروح نفسها تائقة دوماً إلى شيء يتجاوز حدودها في الحاضر. اقتبس الصوفيّ الحديث القدسيّ القائل: «كنتُ كنزاً مخفيّاً، فأحببت أن أُعرف، فخلقت الخلق ليعرفوني». إذاً فقد خلق الله الكون، وألقى بضياء العقل على الوجود، بما فيه من تكاثر وتنوّع ـ من النجوم والكواكب والأحجار والعناصر الكيميائيّة ـ ليُظهر كلّ الإمكانات المتنوّعة لعقلانيّته الشاملة. وضمن هذا التكاثر، خلق المركّبات التي تتحد بها العناصر على نحوٍ أكمل: النبات والحيوان؛ إلى أن خلقَ في النهاية

الكائن الذي يجمع كلّ الاختلافات في بؤرة واحدة، والذي يشتمل داخله على كلّ أنواع الإمكانات العقليّة: إنه الإنسان. ولهذه الكائنات [أي البشر] القدرة، بفضل وعيها التأمّلي (الذي به تستطيع تدبّر الموجودات وإرجاعها إلى أصلها)، على أن تصبح واعية بمصدر كلّ شيء وأصله، أي الله نفسه (من خلال استكشاف الله من وراء كثرة الموجودات المعبّرة عنه، ومن ثمّ العودة إلى استشعار حضوره الأبديّ). بهذه الطريقة، قد يصبح الإنسان مرآة لله نفسه، يرى فيها الله تحقّق إمكاناته. ثمّة حديث آخر مَصوغ على نموذج فقرة من سفر التكوين قطعاً ويقول بأنّ «الله خلق آدم على صورته» (وهو ما يتضمّن نوعاً من التماثل بين البشريّة والإله، وهو ما تكبّد أهل الشريعة عناء كبيراً لتأويله على غير هذا المحمل).

إنّ كل شيء إذاً مخلوقٌ لجعل رؤية الله وإدراكه ممكنين؛ فكلّ شيء موجّه في أساسه، حتّى لو لم يفصح عن نفسه بشعلة الوعي، نحو إدراك الله؛ فالقوّة السريّة التي تحرّك كلّ الموجودات من الحيوانات وصولاً إلى البشر هي الله. كلّ الحب هو حبّ إلهيّ، حتّى لو كان حبّاً أعمى موجّهاً نحو الأغراض الدنيويّة؛ وكلّ العبادات تصبّ باتجاه الله، حتّى لو اتجهت بقصر نظرها إلى الأصنام(٥).

في هذه الرؤية الشاملة، فإنّ لكلّ مخلوق من مخلوقات الله مكانه، بما في ذلك الشيطان، إبليس. فوفقاً لإحدى الرؤى (التي اكتمل تطوّرها مع نهاية القرن الحادي عشر)، فإنّ سبب رفض إبليس السجود لآدم حين خُلق هو الكبر (كما ينصّ القرآن)، ولكن لذلك معنى خاصاً. فقد أمر الله جميع الملائكة أن يسجدوا لهذه المخلوق، وإلّا حقّت عقوبته عليهم بالنار. استجاب جميع الملائكة لأمره وظلّوا في حضرة الله. ولكنّ إبليس، كما يقول بعض الصوفيّة [وأبرزهم الحلاج في الطواسين]، قد أحبّ الله أكثر من بقيّة الملائكة، ولهذا وجد نفسه في معضلة صعبة؛ فإما أن يُسيء إلى الله بالسجود إلى ما هو أدنى منه، وإما أن يعصي أمره ويقبل بعقوبته. ولكن، إن

---

(٥) لقد أظهر هانز جوناس في مقالته بجدارةٍ كيف يُمكن للمُحدَثين أن يفهموا شيئاً من المفاهيم المتجسّدة في أسطورة العودة الكونيّة الصغرى. انظر:

Hans Jonas, "Immortality and the Modern Temper," *Harvard Theological Review*, vol. 55, no. 1 (January 1962), pp. 1-20.

فسّر المرء أمر الله هذا بأنّه نوعٌ من الاختيار: إما أن تسجد وتبقى في الجنّة، وإما ترفض وتذهب إلى النار، عندها سيبدو بأنّ العابد المخلص لله سيختار اختياراً واحداً؛ فعليه أن يرفض السجود لمحض مخلوق حتّى لو كانت عقوبة ذلك الحرمان من الحضور الإلهي وتحمّل مهمّة أداء دور الشيطان. في النهاية، فإنّ صمود إبليس الأبيّ سيُكافأ حين يُجازى بأعلى الجنان. إنّ هذه القصّة تمجّد الحبّ المطلق لله ولو كان ذلك على حساب إطاعة أوامره التي تقرّرها الشريعة؛ ولكنّها أيضاً تُشير إلى أنّه حتّى عمل إبليس نفسه، بإغوائه للبشر بالحبّ الأدنى الذي يحجبهم عن حبّ الله، هو على نحوٍ غير مباشر من آثار السعي الكوني تجاه الله من جميع المخلوقات، بمن فيها الشيطان.

الوليّ القطب محوراً للكون

شعر الصوفيّة بأنّه إن كان لغائيّة الكون أن تكتمل، فلا بدّ من أن يكون ثمّة شيء يتجاوز الإنسان الناقص الذي نراه دوماً. لا بدّ أن نفترض بأنّ ثمّة «إنساناً كاملاً» في مكان ما، يتوّج كمال الدور الإنساني في الكون. لا بدّ أن يُحقّق هذا الشخص كمال الطبيعة الإنسانيّة (ولأنّ السمة المُميِّزة للإنسان هي عقلانيّته) عبر معرفة كلّ شيء، والأهمّ من ذلك، عبر معرفة الله معرفة تامّة. وَمَنْ غير الوليّ الصوفيّ الكامل، بصلته الخاصّة بالله، قادر على تحقيق هذا المطلب؟ بناء على ذلك، بات يُعتقد بأنّ أحد شيوخ الصوفيّة أو بعضهم هو القطب، أو المحور الذي يدور حوله الكون بأكمله (أي إنّه بحسب التعبير الأرسطي، العلّة النهائيّة للوجود تحت فلك القمر: «الإنسان الكامل»، الذي من أجل كماله وجدت كلّ عناصر الطبيعة، بل وكلّ البشر الآخرين). لم يكن معلوماً على وجه الدقّة من هو القطب في كلّ زمان؛ فصحيحٌ أنّ سلطته مطلقة إلا أنّه محجوب بالسرّ. كان النبيّ محمّد هو الرجل الكامل في زمانه بالطبع؛ ولكنّ العالم الطبيعيّ لا يُمكن أن يوجد إلا بوجود الوليّ الكامل، ولو أنّ مهمّته الآن لم تعد تتضمّن النبوّة.

لهذا المفهوم جذور في التنظير الإيراني ـ السامي والهيليني القديمين، وقد تغذّى وتعمّق من خلال المفهوم الشيعيّ عن الإمام المعصوم، الحاضر دوماً (وإن كان غائباً) لحراسة الدين. ولكن للمفهوم جذوراً عمليّة أيضاً في علاقة الشيخ بالمريد؛ إذ يلي القطب في رتب القداسة سلسلة تراتبيّة كبيرة من

الأولياء الأصغرين، في بناء هرميّ من الرتب التي تبدأ من القطب وتنزل درجةً فدرجة وصولاً إلى المريد البسيط السالك على يد شيخه في القرية. يتصلّ كلّ شخص في هذه البنية الهرميّة بمن فوقه بعلاقة من التلمذة، فهو مريدُه وعليه إطاعته؛ وكذلك هي الحال في علاقة الشخص بمن دونه. اعتُبر عبد القادر الجيلاني قطبَ زمانه؛ إذ يروي نظام الدين أولياء كيف أنّ أحد الأولياء طار فوق الجيلاني وهو يتعبّد في إحدى الليالي من دون أن يُقدّم احترامه بين يديه، فما كان منه إلا أن سقط على الأرض.

يبدو أنّ ثمّة شيئاً غامضاً، بل ومنافياً للمعقول، في هذه البنية الهرميّة اللامرئيّة كما تصوّرها المؤمنون المخلصون. فالأولياء الأعْلَوْنَ في هذا البناء يشتركون بدرجة ما في دور كونيّ رفيع، ويحملون شيئاً من مكانة القطب وقوّته. يتضمّن هذا الدور الكونيّ إمدادَ الوجود الدنيويّ نفسه ـ باعتبار أنّ القطب هو العلّة الغائيّة له ـ وقد صوّر الصوفيّة علاقة القطب بالعالم بتصاوير شديدة الحيويّة والفعاليّة؛ إذ يُقال بأنّ أعلى الأولياء يطوف طوال الوقت حول العالم ـ روحيّاً على الأقل ـ ليحافظ على نظام الوجود أن يختلّ. كما تتكرّر القصص حول أولياء يحلّقون جسدياً حول العالم في ليلة واحدة. كان الوليّ الأعلى مسؤولاً عن وصول من هو أدنى منه إلى الكمال؛ إذ نسمع كيف أنّ شمس [الدين] التبريزي مثلاً، وهو الوليّ الكبير وصديق الوليّ الشاعر جلال الدين الرومي، قد اجتذب في دمشق فتى إفرنجياً كان مُقدّراً له أن يكون عضواً في البنية الهرميّة غير المرئيّة للأولياء، ولكنّ الفتى لم يكن يُدرك بعدُ موقعه ولا كان عارفاً بمقام التبريزي. وهكذا أشرك الوليّ (الذي يعرف الشاب) في بعض اللعب والطيش (القمار في حقيقة الأمر)، حيث فقد الشابّ أعصابه وضرب الوليّ (وعندها دهش الفتى إذ ظهرت مكانة شمس الحقيقيّة عندما وصل تلامذته [وقد أرسلهم الرومي، فسجدوا سجود المحبّة بين يديه]، وأصابه الهلع مما حدث؛ وهكذا كان من شأن ذلك أن دخل الفتى في الإسلام وأُرسل إلى أوروبا الغربيّة ليصبح الوليّ الحاكم السري هناك).

ولكن، في الحقيقة، فإنّ كلّ هذه النشاطات الهائلة لم تكن إلا لازمة مترتّبة على الدور المركزي الذي طالما مُنح للوليّ: وهو المعرفة الحقّة لله. في هذه المهمّة الرئيسة، لم تكن معرفة الله مقصورة على الأولياء الأكبرين

في هذه البنية الهرميّة، بل كان لكلّ شيخ - بل ولكلّ مريد - حصّة من المعرفة تتناسب وقدره. لقد كانت هذه البنية الهرميّة الكونيّة المفترضة واقعاً حقيقيّاً لمن أرادوا سلوك الطريق الصوفيّ؛ فهي تصوّر السمة الجوهريّة للسعي الداخلي لكلّ الرجال؛ فكلّ واحد منهم مرتبط بجميع الأتقياء من المسلمين في رباط من الطاعة المشتركة، التي تبتدئ بخضوع الصوفي لشيخه (وللأولياء الأكبرين في **الطريقة**). قد يكون عصر الخليفة بسلطته السياسيّة على الناس قد ولّى، ولكنّ الخليفة الروحيّ الحقّ لا يزال موجوداً، وهو الممثّل المباشر والفوري لله، والذي يحوز سلطة أساسيّة تفوق أيّ سلطة برانيّة يحملها الخليفة.

كان المتصوّفة معجبين أيّما إعجاب بالحديث المنسوب إلى محمّد، الذي يروي بأنّه قال لأصحابه، بعد إحدى الغزوات، بأنّهم قد عادوا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر (أي إلى جهاد النفس). كان في ذلك إشارة أوّليّة إلى أهميّة الحياة الأخلاقيّة. ولكنّ جميع الصوفيّة كانوا متفقين على أنّ الأساس الصحيح الوحيد للنجاح في الجهاد الأصغر هو الالتزام بالجهاد «الأكبر». وهذا هو بالأساس ميدان عمل القطب والأولياء، وهو ما يعني بأنّهم أصبحوا قادة الجهاد (حتّى لو لم يكن ثمّة حرب خارجيّة).

يُقدّم لنا المفكّر الصوفي ابن العربي، الذي أكمل بناء أسطورة العودة الكونيّة الصغرى، تحليلاً قانونيّاً، مشغولاً بمصطلحات فقهيّة، لسلطة الخليفة الخفيّ، القطب. فالقطب، كما يقول، هو **مجتهد**، لا بالمعنى التقليديّ أي بوصفه يحوز قدراً وافياً من العلم عبر الدراسة، وإنّما عبر اتصاله المباشر بالمصدر الروحي ذاته الذي استمدّ منه النبيّ أحكام الفقه. فالقطب هو **الخليفة** الحقّ؛ ولكن ليس بوصفه خليفةً (ممثّلاً) للنبيّ، وإنّما خليفة لله مباشرة (وإن لم يكن له إلا أن يُفسّر الوحي الذي نزل على محمّد، لا أن يأتي بآخر)؛ بناء على ذلك، فإنّ سلطته أكثر مباشرةً وإقناعاً، حتّى في مسائل العلم والشريعة، من سلطة أيّ خليفة في بغداد (ومن سلطة القضاة والمفتين الذين يُعيّنهم الخليفة أو يخلعهم، بوصفهم ضامنين للشريعة). فهو أشبه ما يكون بالإمام الشيعي، باستثناء أنّ موقفه لا يتحدّد بالإحالة إلى الخلافات التاريخيّة، وأنّه لا يحتاج إلى رفض صحابة النبيّ كما هو الوضع في الحالة الشيعيّة. إنّ القطب المستتر إذاً هو الخليفة الحق للأمّة الممتدّة من المحيط

إلى المحيط، من دون أن يعني ذلك مساساً بالدور الأصغر للخليفة في بغداد. والقطب يحكم من خلال البنية الهرميّة اللامرئيّة، التي تتوزّع عبر الأولياء **الأبدال**، وأخيراً عبر الممثّلين المرئيين من الشيوخ. فبركاتهم وتحذيراتهم، التي كان الأمراء عادةً ما يحترمونها، مكفولةٌ، ليس عبر شخوصهم وحسب، بل أيضاً عبر البنية الروحيّة لكلّ المسلمين، التي تحظى بأولويّة نظريّة حتّى على قانون الشريعة الذي يتمسّك به العلماء.

مع مثل هذه المقاربة لدور الأولياء والشيوخ، بات من المقبول والمُبرّر حتّى لدى الصوفيّة الأكثر رصانةً ـ بل ولدى علماء أهل الشريعة أيضاً ـ بأنّ يكون لاكتمال مسعى الصوفيّ وصلته بالله نتائج تترتّب على ولايته. منذ أزمنة الخلافة العليا، تزايدت نسبة المعجزات إلى محمّد، بعد أن كانت تُنسب سابقاً إلى الأنبياء القدامى فقط؛ ذلك أنّه أعظم الرسل (أعظم معجزاته هي القرآن، المعجزة الباهرة القويّة، بسبب حضورها الدائم الذي لن ينقطع). ولكنّ الصوفيّة شعروا بأنّ هذه المعجزات ليست إضافات اعتباطيّة يمنحها الله لرسوله بهذه الكثرة المذهلة لتعزيز موقفهم. فلا شكّ في أنّ النبيّ هو قطب زمانه (هو الصوفيّ الكامل، المتحرّر من كلّ العوائق والعوارض والمتحرّر من نفسه). وبحكم هذا الموقع الكونيّ، كان بإمكانه فعل كلّ ما يحتاج لتحقيق مهمّته ورسالته. إضافة إلى لقب القطب، كان ثمّة لقب مساوٍ في الأهميّة لوصف الوليّ الكامل، وهو **الغوث الأعظم**. ومن ثمّ، وعلى نفس منوال الصوفيّة العظام، فإنّ الصوفيّ بوصفه ولياً لله يستطيع فعل المعجزات. قَبِلَ مجمل العلماء في المرحلة الوسيطة المبكّرة هذا القول، ولكنّهم ميّزوا بدقّة بين المعجزة الدالّة على الأنبياء، التي تثبت تعاليم نبوّته، والخوارق الطارئة (الكرامات) التي يختصّ بها الأولياء. عند بعض الصوفيّة الأكثر وجداً، لم يكن لهذا التمييز إلا أهميّة ثانويّة لا تزيد على أهميّة القانون الحرفي للنبيّ.

هكذا أصبح التصوّف حقلاً واسعاً ومعقّداً من الممارسات والنظريّات والآمال، بحيث يتأتّى لكلّ طبقة أن تحمل منه ما يُلائم مستواها ومقاصدها. أصبح هذا المركّب الفردي والاجتماعي الكلّي (وليس بعض النظريات المتجسّدة فيه فقط) نقطة انطلاق للعمل الخلّاق في الفلسفة والأدب، الذي ألهمه الصوفيّة ونشروه في أنحاء الحاضرة الإسلامية.

ميتافيزيقا التصوّف: المذاهب الوحدويّة

خلال مرحلة المواجهة الشاملة بين التقاليد الفكريّة في المرحلة الوسيطة المبكّرة، حافظ التصوّف، مثل غيره من التقاليد، على هويّته الفكريّة المستقلّة جوهريّاً، وأصبح أكثر اكتفاءً بنفسه بوصفه تقليداً؛ ذلك أنّ العناصر التي استقاها من التقاليد الأخرى قد اندمجت تماماً فيه الآن. في نهاية المطاف، تجاوز الصوفيّة حدود تحليل النفس والكوزمولوجيا الأسطوريّة واتجهوا نحو عرض ميتافيزيقاهم على نحوٍ منظّم. وقد تمّ إنجاز هذا العمل على يد مفكّرين صوفيين كان اهتمامهم الأكبر منصبّاً على التفلسف وإن كانت لهم بالطبع تجاربهم الوجديّة.

ما إن اعتنق الصوفيّة ميتافيزيقاهم الخاصّة والمميّزة حتّى ذاعت بين المسلمين بالعموم وعمّ تأثيرها. فكما قدّم التصوّف القوام الروحي للنظام الاجتماعي ـ والمواضيع الأكثر روعةً للأدب، كما سنرى لاحقاً ـ فقد أسهم التصوّف أيضاً، بخاصّة في صورته الفكريّة النهائيّة، أكثر من أيّ حركة أخرى، في رسم ملامح الحياة الفكريّة وأسسها؛ إذ لم يكن ثمّة ما هو أكثر تجانساً معه من مناخ كامل تتناسب فيه كلّ حقيقة مع موقع المتلقّي ومكانته الروحيّة. لقد تأسّست توجّهات التصوّف الفكرية والتأمّلية على التصوّرات الغنوصيّة والتصوّرات الأفلاطونيّة المحدثة عن العالم، والتي كان العديد من الفلاسفة قد فضّلوها بالفعل، ولكنّ الصوفيّة، في سبيل إيضاح التجربة الروحيّة الصوفيّة، زاوجوا تصوّراتهم وآراءهم هذه مع كامل عدّة علوم أهل السنّة والجماعة (بل والعلم الشيعي أحياناً، ذلك أنّ الصوفيّة كانوا انتقائيين)، وتمكّنوا من خلال ذلك من النفاذ إلى كامل الحياة الفكريّة والاجتماعيّة في الحاضرة الإسلامية. لقد أسهم القشيري والغزالي وغيرهم في جعل التصوّف مستساغاً لدى أهل الشريعة ما دام ملتزماً بحدودها ومتقيّداً بضوابطها. غير أنّ المتصوّفة لم يعودوا إلى هذا الشرط لاحقاً، بل إنّ جلّ عملهم الابتكاريّ قد اتجه بعيداً في روحه عن مذاهب أهل الشريعة، بعد أن تبوؤوا الصدارة واكتسبوا شرعيّة متينة.

إنّ التركيبة المكوّنة من التصوّف والميتافيزيقا تبدو تركيبة حافلة بالمفارقة (مهما أصبح ذلك شائعاً في بعض السياقات). فالمتصوّفة أميل إلى الأساطير، كما أن كلّ اتجاه نحو التحليل الخطابي يبدو متعارضاً مع طبيعة

التجربة الصوفيّة العصيّة على الوصف، وبخاصّة تلك التجارب الوجديّة التي يدور تصوّر الصوفيّة عن العالَم من خلالها. في الحقيقة، حين نقرأ أيّ نصّ ميتافيزيقي كتبه صوفيّ أو في سياق صوفيّ، فإنّ علينا أن نتوقّع مسبقاً بأنّ النصّ قد ينحو نحو خلق الأساطير. فقد تعامل ميتافيزيقيّو الصوفيّة مع مسائل لا تختلف في صياغاتها عن المسائل التي تناولها فلاسفة الميتافيزيقا، ولكنّهم تناولوها بقدرٍ أعلى من الخيال الحرّ (في بعض الأحيان، كانت ميتافيزيقاهم تنطلق في ثوب «ثيوصوفي» [أو الحكمة الإلهيّة] في تمايز عن الميتافيزيقا التي تقيّد نفسها بالمقدّمات «المقبولة عند العامة»، أو عن اللاهوت القائم على الوحي أو على الفهم العمومي. ولكن، قد يكون من الصعب رسم حدٍّ فاصل واضح على المستوى النظري؛ ذلك أنّ كلّ اشتغال بالميتافيزيقا يتطلّب في الحقيقة ـ مثلما هي الحال لدى الصوفيّة ـ قدراً كبيراً من الالتزام التخيّلي، بغضّ النظر عن محاولة بعض المدارس تقييد وسائلها وأدواتها التخيّليّة كما فعل **الفلاسفة**).

ولكنّ التصوّف قد يُقدّم مساهمة متمايزةً تصوّرياً لنوع الأسئلة التي تريد الميتافيزيقا دراستها. وسواء أكان سعي الصوفيّة للتخلّص من العلائق الشخصيّة والانحيازات قد أتاح لهم النجاة بدرجة ما من الآفة التي تعتري الفلاسفة ـ ألا وهي انحيازاتهم اللاواعية والتزاماتهم المسبقة ـ أم لا، فلا شكّ بأنّ نوع التجربة التي مرّوا بها، أي التزكية الأخلاقية للنفس والتمحيص الدقيق للوعي، كانت ذات مفعولٍ فتح لهم منظورات غير عاديّة وغير مألوفة في أيّ مسألة يعملون عليها. ولا يُمكن التسليم بأنّ الواقع قابلٌ للملاحظة العامّة والقياسات الإحصائيّة، كالتي يتوخّى معظم الميتافيزيقيين بناء أفكارهم على أساسها (فحتّى الظواهر التي يُمكن أن نصفها بأنّها «متجاوزة لأدوات الحسّ» [كالتلبثة (telepathy)، وقراءة الأفكار وتحريك الأجسام عن بعد] قد تكون حقيقيّة بدرجة كبيرة من دون أن تكون خاضعة للتوقّعات العاديّة أو قابلة للتكرار أو للتحليل العمومي). والمتصوّفة، بتهذيبهم المكثّف للوعي والنفس، قد يكونون على درجة أعلى من الحساسيّة تؤهّلهم لإدراك الأبعاد الأقلّ اطراداً من الواقع.

على أيّة حال، لا بدّ عند قراءة الميتافيزيقيين من الصوفيّة من التنبّه لأمرين اثنين. فقد حاول كلٌّ من الصوفيّة **والفلاسفة** وصف الواقع على

أساس ما هو مطلوب لصياغة تصوّر أخلاقي وجمالي عن الكون الذي نواجهه (من دون ضمانة بإمكانيّة فهمه فهماً نهائيّاً). ولكن، بينما حاول **الفلاسفة** أن يقتصروا على استعمال المقدّمات (بخاصّة المقدّمات المنطقية والميتافيزيقية) التي تحظى بقبول إنساني عام وأكيد، استند الصوفيّة إلى جملة من التصوّرات التي تعتمد على التجربة الخاصّة (حتّى لو عارضوا بذلك غيرهم من الصوفيّة المنتمين إلى ذات التجربة)؛ إذ لا يكتفون بالقاسم المشترك الأصغر للتجربة، وإنما ينطلقون مما يبدو استثنائيّاً. ثانياً، إنّ هذه الثقة الكبيرة في التجربة المباشرة قد جعلت الصوفيّة أحراراً بعدم منح أي صيغة لفظيّة صفة الإطلاق، بحيث يُمكن اشتقاق لوازم منطقيّة عنها على نحوٍ مباشر؛ إذ نظروا إلى أيّ صيغة مُعطاة على أنّها صورة تُشير إلى أحد جوانب الحقيقة من دون أن تستوفي كلّ الحقيقة (التي تعتبر عادةً متاحةً لمن بلغوا مستوًى ما من التجربة)، والتي لا يجب ألا تكون متوافقة مع الجوانب الأخرى المعارضة أو المكمّلة لها، على الرغم من أنّ صياغة هذه الجوانب المختلفة في عبارات قد تَؤُول إلى التناقض. لا يُمكن للمرء أن يختزل أيّ صوفيّ حقّ إلى أيّ موقفٍ قاطع حول الحقائق النهائيّة من دون أن يتذكّر بأنّ الصوفيّ قد يرى نقيض رأيه في سياقٍ آخر[٦].

لقد كان المتصوّفة في الحقيقة مهتمّين على نحو خاصّ بنوعٍ واحد من الإشكالات الفكريّة، وهو ما قادهم إلى تفضيل نوعٍ واحد من الصياغات الميتافيزقيّة: وهو ما يُمكن أن نطلق عليه بالعموم الصياغات «الوحدويّة»، كاستجابة وانعكاس لوحدة التجربة الصوفيّة. فقد كان لدى المتصوّفة ذوي الميول الفلسفيّة، بتجاربهم الوجديّة التي تستشعر الكلّ في ذات اللحظة، أسبابٌ قويّة، أكثر مما لدى الفلاسفة، لتصوّر الوجود على أنّه واحدٌ في

---

(٦) لقد أشار يوجين جندلين في كتابه **التجريب وخلق المعنى** إلى الدرجة التي يصبح معها من المشروع (من وجهة نظر التراث الفينومينولوجي الحديث) إدراك أنّ المفهمة الحيّة هي حالة من التفاعل المستمرّ مع التجربة الذاتيّة، وأنّ تجميدها في مقولات ضيّقة، بعيداً عن هذه التجربة، سيؤول بها إلى الخطأ. يساعدنا مثل هذا النوع من التحليل الحديث في تقدير المزاعم الفكريّة للعديد من الكتّاب الغربيين المحدثين، الذين تمّ الانتقاص منهم لعدّة قرون، على الأقل من قبل ذوي المزاج الوضعي المفرطين في مطالبتهم بالصرامة المنطقيّة. انظر:

Eugene T. Gendlin, *Experiencing and the Creation of Meaning: A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1962).

جوهره (أي التأكيد على أنّ الكثرة والتعدّد والتغيّر في الوجود ليست إلا وهماً). ولم يكن إصرارهم على وهميّتها قائماً فقط من جهة ما يقوم به علماء الطبيعة من اختزال كلّ شيء إلى حقل رياضيّ من القوى، أو إلى ذرّات وآنات متجدّدة الخلق ـ كما هي الحال في علم الكلام ـ على الرغم من أنّ ميتافيزيقيي الصوفيّة قد لذّ لهم استعمال هذه الفكرة. فعلى أساس التجربة التي رأوا فيها امتيازاً من جهة كونها وسيطاً يعمل كضوء خارجيّ يُضيء تجربة الحواسّ، وجدوا بأنّ من الضروريّ التأكيد، بمعنى أو بآخر، على أنّ لا شيء حقيقيّ إلا ما هو جزء من الله. فحين يُشير القرآن إلى أن كلّ شيء «هالك إلا وجهه»، فإنّ ذلك لا يعني بالنسبة إليهم مجرّد سرعة فناء الأشياء التي كانت كاملة الواقعيّة، وإنّما يعني أنّ إدراكنا أصلاً لهذه الأشياء وهمٌ وخطأ، فهي لم توجد أصلاً لكي تفنى؛ وحده وجه الله، جوهره، هو غير الخاضع للفساد والزيف.

عند الصوفيّة، أصبحت المشكلة الميتافيزيقيّة بامتياز هي تحليل ما تعنيه هذه الملاحظات التجريبيّة بالفعل: فحين نقول بأنّه لا شيء حقيقيّ إلا الله، فإنّ السؤال هو: ماذا نعني حينها بـ«الحقيقيّ» وماذا نعني بـ«الله»؟ اتجه بعض الدارسين لتطبيق أوصاف مختصرة على جملة هذه الحلول والإجابات، فوصفوا كتّابها بأنّهم قائلون بـ«وحدة الوجود» Pantheist (لأنّهم فيما يبدو يُعرّفون الله بأنه مشتمل على جميع الموجودات التي نعتبرها «حقيقيّة»)، أو بأنّهم واحديّون monist (لأنّهم يقولون فيما يبدو بأنّ كلّ هذا الوجود ـ على ما فيه من التركيب ـ ليس إلا جوهراً إلهيّاً واحداً)؛ ولكنّ مثل هذه الوسوم والتوصيفات ليست ذات نفع يُرتجى إذا ما أردنا فهم هؤلاء الكتّاب فهماً حقيقياً. فعلينا أن ندرك بأنّهم كانوا يحاولون أن يجدوا سبيلاً للتعبير عن رؤاهم الملحّة التي يُمكن وصفها قطعاً بأنّها «وحدويّة unitive»، وقد كانت الإشكاليّة التي تواجههم هي كيفيّة التعبير عن هذه الرؤية من دون أن يُخلّوا بالاتساق ويقعوا في التناقض مع الرؤى الأخرى القائمة على ذات التجربة والمتساوية في صلاحيتها؛ على سبيل المثال، الرؤية التي تركّز على المسؤوليّة الأخلاقيّة للإنسان (والتي تفسد فيما يبدو عبر التأكيد على الواحديّة التي تجمع بين الله وكلّ شيء).

من بين الشخصيات الفكريّة المؤثّرة التي ظهرت في القرن التالي لقرن

الغزالي، لمع نجمان اثنان في عالم التصوّف الميتافيزيقي. فمع نهاية القرن الثاني عشر ـ القرن الثريّ بالمفكّرين الصوفيين ـ طوّر هذان المفكّران شكلين متعارضين من المذهب الوحدويّ، الذي لم يقبله كلّ الصوفيّة بالطبع، ولكنّه نما باطراد مع تعاقب القرون. أوّلهما هو شهاب الدين يحيى السهروردي، الملقّب بـ«شيخ الإشراق» (ت. ١١٩١)، والذي أقام نظريّته على أساس المقدّمات الأرسطيّة، فطوّر فلسفة النور الإلهيّ بوصفها جوهر الوجود الأوحد؛ وثانيهما ابن العربيّ (ت. ١٢٤٠)، الذي فصّل أسطورة «الإنسان الكامل» الصوفيّة بوصفه العالم الأصغر، في منحى أنطولوجيّ شامل.

في تعارض مع أهل الحديث، بل ومع الغزالي، لم يكن أيّ منهما ذا منزع أو ميل تاريخيّ. فعلى الرغم من أنّ لدى كلّ منهما ما يقوله عن تاريخ العالَم، فإنّ الوجود الذي يصوّرانه يبدو وجوداً لازمنيّاً، وكذلك يبدو الدين في تصوّرهما لاتاريخيّاً. وهكذا نجد بأنّ دولة المسلمين العظيمة قد غابت عن خارطة الفلسفة، عندهما على الأقل، مثلما غابت عن الخارطة السياسيّة. وقد انتشرت أفكارهما، على يد تلامذتهم وأتباعهم المعجبين بهم، من المغرب إلى جاوا، في مجتمع كان يميل هو الآخر إلى تجاهل ما عمّ من طيش السلطات السياسيّة وعبثها. وكما حصل مع تيارات التقوى في مرحلة الخلافة العليا، استنطقا القرآن، وجذبا الانتباه إلى الإمكانات التي يحويها النصّ والتي لم يتمّ سبر أغوارها بعد. إذا اعتبرنا بأنّ التحدّي الذي جاء به القرآن ونصّ عليه هو قبل كلّ شيء دعوة إلى التوحيد، أي للتأكيد على وحدانيّة الله وإطاعة أوامره الأخلاقيّة (في الفكر والحياة)، فمن المفهوم حينها أن تتخذ هذه الدعوة، عند العقول التأمّلية، شكل الدعوة إلى التأكيد على الوحدة الأخلاقيّة لمخلوقات الله، وإلى النظر للكلّ على أنّه تعبير عن الوحدة الكونيّة، التي يجب أن تنتظم حياة الأفراد بالتناغم معها. على الأقل بالنسبة إلى العقل ما قبل الحديث، فإنّ متغيّرات التاريخ تصبح ذات أهميّة ثانويّة من هذا المنظور، وتغدو غالباً مجرّد أمثلة توضيحيّة لا تحمل قيمة ذاتيّة. وبدلاً من التأسيس على الالتزام التاريخيّ، فإنّ هذه الدعوات قد عملت على ربط الكلّ المتكثّر فكريّاً على المستوى الميتافيزيقي الوحدويّ. أما بالنسبة إلى الصوفيّة، فقد رأوا فلسفتهم مجرّد استكشاف لما ينطوي عليه التوحيد من لوازم أصليّة.

فالقرآن في بعض المواضع البليغة يستحضر هذا الحسّ. ولعلّ إحدى أعظم آيات القرآن وأكثرها إدهاشاً هي «آية النور» وما يليها (سورة النور، الآية ٣٥)، التي تصوّر في المستوى الأوّل مقابلةً بليغة بين هداية الله للبشر وتخلّيه عنهم، ولكنّها في المستوى الثاني تتضمّن تفسيراً للحضور الإلهيّ يُقدّم فكرة وحدويّة عن الحقيقة الشاملة. والآية الأولى هي التالية:

﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾.

إنّ الإشارة المباشرة في هذه السطور تُلمح إلى النور الذي تُمدّه الهداية الإلهيّة (كما يبدو واضحاً من المقارنة اللاحقة مع السطور التالية التي تتحدّث عن «ظلمات بعضها فوق بعض» والتي تعمّ كلّ من يرفضون الهداية الإلهيّة). إنّ هذا النور هو نور الوحي الإلهيّ. ولكنّ وصف الله بالنور أمرٌ صريح في الآية. وإذا ما قرأنا الآية في ضوء البيئة الثقافيّة في زمن محمّد، فإنّ لهذه الحقيقة وزنها. فإذا قُرئت الآية دفعةً واحدة، فإنّ المصباح الذي يُمثّل النور الإلهيّ هو في الواقع مصباح الأديرة المتوزّعة في الصحراء، التي يُمدح رهبانها بإخلاصهم وتقواهم. وفي التقليد التوحيدي الذي يُمثّله هؤلاء الرهبان، فإنّ وصف الله بالنور وصفٌ شائع، منذ إنجيل يوحنّا. وأينما ورد هذه المصطلح، فإنّه يحمل مضامين عميقة لفهم العلاقة بين الله ومخلوقاته، وهي مضامين حاضرة في سطح قصّة الخلق التوراتيّة.

بالطبع، يُمكن فهم هذه الآية على مستوى مباشرٍ بأنّها وصف للوحيّ. وكلّ كلمة يُمكن أن تفهم على هذا المستوى: إضفاء طابع العبقريّة والنقاء، الانفصال عن أيّ علاقات مؤقّتة أو محليّة، وما يعنيه ذلك من موثوقيّة أكيدة، كلّها معانٍ تتطلّب تلك التفاصيل الدقيقة الواردة في الآية. ولكن جوّ الآية يبقى تفصيلياً على نحوٍ إشكاليّ، بحيث يبدو أنّها تصف شيئاً يتجاوز نقاء الكلمة الإلهيّة وموثوقيّتها؛ وهذا الانطباع هو ما يدعو (كما في القرآن عادةً) إلى أخذ المزيد من الاعتبارات التي يقترحها القرآن بالحسبان. وبالطبع، إذا ما بدأ المرء بدراسة العبارات بدقّة، فإنّه سيجد بأنّ من الممكن

فعلاً أن يرى فيها رموزاً أو صوراً أسطوريّة عن طريقة الله في السماء والأرض. حاول الغزالي، في محاجّته الدقيقة، أن يُظهر هذه الاعتبارات التي تؤكّدها دلالات لفظة النور. وقد رأى الغزالي بأنّ الفهم الفكريّ يحمل معه، أكثر من النظر الماديّ، مفاهيم متضمّنة في الاستعمال الأخلاقي للمصطلح؛ ومن ثمّ فإنّ «النور» ينطبق على علاقتنا بالله بما هو مُنزل للوحي أكثر مما ينطبق على علاقتنا مع الشمس الماديّة. ولكنّ سياق حجّته يقود القارئ إلى الظنّ بأنّه لا وجود لحدٍّ فاصل دقيق بين علاقة الله بنا بما هو موحٍ وعلاقته بنا بما هو خالق وربّ. فكلا المفهومين حاضر في تشبيهه بالنور. (وفي النهاية، فإنّ وجود الله لا يُمكن أن يُعلم لنا إلا من خلال وحيه وبالمصطلحات المتلائمة مع هذا الوحي).

يحيى السهروردي: ميتافيزيقا النور

لم يستكمل الغزالي تحليلاته وصولاً إلى تأسيس مذهب عامّ في الأنطولوجيا. ولكنّ عمله قد هيّأ الطريق لمثل هذا التطوير عند المفكّرين الأوسع فضولاً؛ وبخاصّة يحيى السهروردي، الذي وظّف مفهوم «النور»: النور الكونيّ الذي به تنمو كلّ الموجودات وإليه تتجه. عند السهروردي، يتجاوز دور الوحي الإرشاد الإلهيّ للبشر المُسلّمين به، بحيث يشمل كلّ أشكال التوجيه الإلهيّ للكون (لقد وُجد هذا التصوّر في القرآن، الذي يستعمل مفهوم الوحي لوصف هداية الله للنحل والنمل في طرقهم المعتادة). إذاً، فالله يتدخّل على جميع مستويات الوجود، وليس على مستوى الإنسان العاقل الأخلاقي فقط، لتوجيه المخلوقات باتجاه سننه: وبهذا المعنى، فإنّه هو النور الكونيّ الذي ينمو كلّ شيء باتجاهه.

ولكنّ ذلك يقتضي أنّ كلّ الأشياء تنمو بواسطة نفس النور؛ ذلك أنّ الوحي بهذا المعنى الواسع لا يُمكن أن يُميّز عن رعاية الله لمخلوقاته (على الأقل، على جميع المستويات الأدنى من المستوى الإنساني الأعلى). إنّ الرعاية والهداية هما فعلا الله الخلّاقان: وبالإجمال، فإنّ قدرتنا على إدراك الصور الخارجيّة لا تتأتى إلا من خلال هذا الفعل الإلهيّ؛ وهذا الفعل، في نطاقه، يؤلّف الجوهر المطلق لكلّ الأشياء في اختلافاتها اللانهائيّة. فظلمة الوجود الماديّ الخامل ليست إلا ظلمةً بالقوّة، يُمكن أن يُشرق فيها النور

الفعليّ، فتجلو وتظهر. إذاً، فكلّ شيء هو تعبير عن طاقة إلهيّة واحدة، تُدعى بالنور تبعاً لصورتها الأكثر نقاءً وملموسيّةً (لمساً).

يستمدّ هذا التصوّر معناه من مفهوم العالم الأصغر، أي تحقّق غاية الخلق وهدفه من خلال وعي الإنسان، وهو المفهومَ الذي وجد الصوفيّة أنّه مفهومٌ لا غنى عنه إذا ما أرادوا فهم الكلّ. بهذا المفهوم، يتحدّد هدف الكون وغايته، من تكثّر المخلوقات الصادرة عن الله إلى عودة المخلوقات ذات المستوى الأعلى إلى الوحدانيّة الحقّة لله: أي عند تحقّق النفس بالنور من خلال الإدراك الشامل. إنّ مسؤوليّة الإنسان تكمن في أن يسمح للنور في نفسه أن يُشعّ، ليكون بذلك متحداً بالنور المطلق؛ وإلا فإنّ الظلمة ستبتلعه.

يرى السهروردي بأنّ الحكمة التي يُقدّمها ليست إلا إعادة صياغة، هذّبها ووجّهها الإلهام الصوفيّ للحكمة الوحدويّة للعصور الغابرة، التي حجبها الفلاسفة منذ أرسطو (والتي لم تكن معروفة بالطبع لأتباع الأنبياء العاديين من البسطاء). وهكذا رأى نفسه مُجدّداً لمذهب أفلاطون في مقابل أرسطو، بل وللتقاليد الإيرانيّة القديمة (ربما التقليد الباطني المانويّ في مقابل المذهب المزديّ الظاهريّ والمعياري)؛ وقد أعاد كلّاً من التقاليد الأفلاطونيّة والإيرانيّة الباطنيّة إلى هرمس والنصوص الهرمسيّة (وهي مجموعات إغريقيّة متأخّرة ذات طابع فكري عرفاني ورمزي، يُعتقَد بأنّ جذورها تعود لزمنٍ أقدم من أفلاطون وفيثاغورس). بالطبع، فإنّ فكر السهروردي يحمل العديد من التشابهات مع الأفلاطونيّة المحدثة، ومع غيرها من التقاليد المتصلة بالتيارات الباطنيّة من التراث الهيليني؛ فقد انطلقت جميعها من ذات مشكلة الوحدة التي انطلق منها، وقد كانت العديد من كتاباتها الأساسيّة متاحة لأيّ مسلم مهتمّ بهذه المسائل. ولكنّ عمل السهروردي قد قدّم رؤية جديدة خاصّة به، أعادت تأويل هذا التراث في كلٍّ جديد. وبغضّ النظر عن مدى اعتماده على فلاسفة الأفلاطونيّة المحدثة أو غيرهم، فإنّ رؤيته كانت تعبّر أيضاً عن مواجهة شخصيّة وجديدة مع التقليد النبويّ، في صورته الإسلاميّة على وجه الخصوص. وأعتقد بأنّ السهروردي كان يُمثّل استجابةً حيويّة لتحدّي الحياة المتجسّد في القرآن.

لقد أنجز السهروردي نظامه بإحكام شديد (فلم يترك شاردةً إلا ضمّها

ودعّم بها رؤيته). تقوم ميتافيزيقاه الوحدويّة على تعريف حجاجي لثلاثة أنواع مختلفة من الوضوح: الوضوح المنطقي العقلي الواعي؛ ووضوح الماهية الصورية لأيّ شيء (أي الجلاء الذي يجعل شيئاً ما واضحاً للذهن)؛ والوضوح المتعلّق بالوسط الفيزيائي للإدراك، أي النور، الذي يفسّره بوصفه نوعاً من الطاقة (طاقة حراريّة بالأخصّ)، والذي يشتمل على جملة من الظواهر المشابهة كأمواج الصوت. وهكذا فقد ضمّن السهروردي كلّ الوجود الفيزيائي في رؤيته. وقد عضد نظامه معتمداً على الملاحظات الفيزيائيّة والنفسيّة، وعلى انجذاب الأشياء إلى ما هو شريف عالٍ؛ مُسلّماً، مثلاً، بأنّ السافل والأخسّ لا يُمكن أن يكون علّة للعالي والشريف (وقد توقّع بألا تفهم معانيه إلا الأرواح الشريفة؛ ومن بين ما رآه لزاماً على من أراد دراسة كتابه أن يتحلّى بشيء من الزهد المعتدل والدمث، وهو ما يشمل كونه نباتيّاً). بيد أنّه حاجّ عن نظامه من خلال إعادة تقييم تقنيّة لتحليلات أرسطو ومقولاته (كما فهمها ابن سينا).

حدّد السهروردي خمس أحوالٍ أساسيّة للوجود لا يُمكن ردّها إلى ما دونها، من بين المقولات العشرة لأرسطو، بحيث اعتبر بأنّ الخمس الأخرى التي حدّدها أرسطو ما هي إلا تنويعات على مقولة «العلاقة». وبذلك، أعاد تحديد المفاهيم الأرسطيّة على نحوٍ مجرّد، بحيث تبدو الحالات المتوافقة مع الحسّ السليم التي قدّمها أرسطو حالاتٍ خاصّة من مقولات أكثر عموميّة (وحالات أخرى ستوجد فيما وراء عالم الحسّ في عالم التجربة الروحيّة). بهذه الطريقة، ماهى السهروردي على وجه الخصوص بين «الصور» في النظام الأرسطي و«المُثل» في النظام الأفلاطوني: كان أفلاطون وأرسطو يريان الحقيقة نفسها من منظورين مختلفين، وهي أنّ لكلّ شيء حقيقة جوهريّة متعالية (بحسب أفلاطون)، ولكنّها تتجسّد في المتعيّن (بحسب أرسطو)؛ لأنّ ذلك الشيء نفسه متعالٍ ومفارق جوهريّاً.

ولكنّ التوفيق بين أرسطو وأفلاطون لم يكن، في اعتقادي، بهدف إظهار التناغم الفلسفي فيما بينهما: فقد أكّد السهروردي أنّ النظام الأرسطي ما هو إلا نظام ثانوي أدنى من الأفلاطوني (ومن ثمّ فإنّه متاح أكثر من سابقه ليكون أساساً للتناول الظاهري)، بل وأنّه في بعض الأحيان خاطئ. استعمل السهروردي أفكار كلا الفيلسوفين ليصل إلى تصوّر عن الجوهر يخالف ما

وجده أرسطو وأفلاطون، وإن كان على وفاق ضمنيّ معهما؛ ذلك أنّه أوّل كليهما من خلال التعاليم المزديّة القديمة عن الملائكة: أنّ لكلّ جوهر وكلّ شخص ملاكه الذي يُرشده، وهو نوع من الحقيقة المثاليّة المتشخّصة وليست مجرّد تجريدٍ ميتافيزيقي، وإنّما تمثّل في كلّ شيء الجانبَ الديناميكيّ المشخّص. كان هذا الإلهام المزديّ أصيلاً، وخدم غايته على نحوٍ جيّد. غير أنّ النتيجة النهائيّة لم تكن مزديّة. فعلى الرغم من أنّه قدّم الملائكة المزديّة لتمثّل القوّة الحيويّة العضويّة التي رآها حاضرةً في جميع الموجودات، فإنّه وظّفهم ضمن سياق هيلينيّ: على سبيل المثال، فالملائكة العليا هي العقول في النظام الأفلاطوني المحدث وهي ذاتها الكواكب كما صوّرها بطليموس، في مخالفةٍ لما هو معهود في التقليد المزدي. وعلى الرغم من أنّنا لا نعرف إلا القليل عن التنويعات في التقليد المزدي الذي التمسه، فإنّ بإمكاننا أن نتصوّر بأنّه قد استعمل المصطلحات المزديّة على نحوٍ تعسّفي كنوع من الديكور؛ إذ لم يكن دافع السهروردي هو تبرير التقليد الفلسفي ولا الوفاء للمزديّة الباطنيّة، بل كان محرّكه وباعثه هو تجربته الخاصّة كصوفيّ مسلم.

إنّ الروح التي تصبغ عناصر الكلّ هي روح السهروردي نفسه، وهي روح إسلاميّة في حدّ ذاتها. وقد ظهرت هذه الحقيقة جليّةً في مذهبه الأخرويّ؛ إذ لم يُفسّر القرآن من خلال مقاربة دعويّة، وإنّما من جهة الوضعيّة الطبيعيّة الدائمة الحضور، التي يُمثّل النبيّ شخصيّتها المثال. ولكن، ظلّ ثمّة حضور قويّ لمبدأ الحساب النهائيّ، كما في التقليد الإبراهيمي، ولم يتمّ تأويل هذا الحساب على نحوٍ ثنويّ كما في التصوّر المانويّ، وإنّما باتساقٍ مع التصوّر الإسلامي عن سيادة الله المطلقة.

أعتقد بأنّ الطريق الثالث من الوضوح ـ النور المرئي نفسه ـ هو ما مكّن السهروردي من تقديم التحدّي القرآني؛ ذلك أنّ العقول والصور في التقاليد الفلسفيّة مجرّدة ولازمنيّة. أما النور، في المقابل، فمرئيّ ومحسوس، بل وأكثر عَرَضيّة. وفي الحضور الفعلي للنور يُمكننا أن نلمس إلحاح حضور القرآن في فكر السهروردي. بهذه الطريقة، أمكن للسهروردي الجمع بين الصرامة الأخلاقية للتقليد التوحيدي، التي تجعل من حياة المرء الوحيدة أمراً حاسماً، وبين الشعور بوحدة الطبيعة التي يُعبّر عنها من خلال المذهب

القديم القائل بتدرّج أرواح المخلوقات والأنواع وتناسخها فيا بينها؛ فقد رأى السهروردي بأنّ الأرواح كثيرة وأنّها عبارة عن أنوار (وطاقات) فرديّة (لا تعود إلى نور واحد)، تمّ حبسها في ظلمة الأجسام (الماديّة بالقوّة)؛ وسجنُها الأوّل هو الأقلّ إرهاقاً، ذلك أنّ الإنسان قادر على تطهير ذاته؛ ولكن إن لم يتطهّر الإنسان (عند موته) بما يكفي للإفلات من قبضة الظلمة والالتحاق بالأنوار العلويّة، فإنّه محكوم بسجن أشدّ ظلمة حيث ستنتقل روحه إلى ما هو أدنى وأسفل.

عند السهروردي، لا بدّ أن تؤخذ **الفلسفة** بجديّة، حتّى في شقّها الميتافيزيقي؛ فهي ولا شكّ تهذيب تحضيريّ للروح، كما عبّر عن ذلك العديد من **الفلاسفة**، وليس مجرّد عدّة للعلوم الطبيعيّة على النحو الذي قال به الغزالي. ولكنّها تحضّر الإنسان لأمرٍ يتجاوز قدراته الفكريّة تماماً (أي للرؤية الوحدويّة التي كشفت عنها التجربة الصوفيّة). على الجانب الآخر، فإنّ التجربة الصوفيّة من دون تدعيم بالفهم الميتافيزيقي الذي توفّره الفلسفة، قد تزيغ وتضلّ طريقها وتغدو نظراً حائراً. لقد طبع هذا الموقف تجاه الفلسفة المدرسةَ **الإشراقيّة** للفلاسفة الصوفية، الذين أقاموا بناءهم على الأسس التي وضعها السهروردي.

غير أنّه لا يُمكن القول بأنّ عمل السهروردي ميتافيزيقي محض؛ فقد قدّمت الفلسفة الصوفيّة، وفلسفتُه أحد أمثلتها، مَعيناً لا ينضب لاستكشاف النفس. فكتاب السهروردي العظيم، **حكمة الإشراق**، على سبيل المثال، موحّد بثيماته الصوفيّة التي تنظم موضوعاته الوجود الحقّ للنور وتطلّع الروح لصعودها نحوه؛ ولكنه في الوقت نفسه يحمل القارئ بين عوالم فكريّة عديدة ومتنوّعة غاية التنوّع. في جزئه الأوّل، نستكشف سلسلة من المشكلات في الفيزياء وغير ذلك من أجزاء العلوم الطبيعيّة، تتباين باستمرار، على نحو مخصوص، عن النسخة الأرثوذكسيّة من الفلسفة المشائيّة. وبالطريقة نفسها، يُحلّل السهروردي عدداً من مسائل المنطق المجرّد، يردّ فيها على الفلاسفة كفيلسوف وكعالم طبيعي (هذا إن أمكننا الفصل بين الاثنين). ولكن كلّ ذلك تمهيدٌ للشقّ الصوفيّ المباشر من عمله. في هذا العمل، نرى تداخلاً عميقاً بين التأمّلات الكونيّة من جهة (علاقة الموجودات في الأرض مع السماوات ومع الزمن)، وسيكولوجيا التطوّر الروحي من جهة أخرى. في كلّ مسألة،

يبدو السهروردي ثاقب النظر وجريئاً في الابتكار وحافلاً بالجدّة وإن لم يكن أصيلاً تماماً. ولكنّ الجزء الأكثر إثارةً حول هذا العمل هو الرؤية الجماليّة الكبرى التي تتأسّس عليها التفاصيل (ويبدو أنّ العديد من هذه التفاصيل قد قُدّمت لتمنح للمشاهد الكونيّة أناقتها وجمالها البديع)؛ إذ يبدو العالم بأكمله في نظر السهروردي كلّاً واحداً عجيباً وجميلاً تجد فيه الروح الفرديّة دوراً عظيماً ومليئاً بالمعنى لتؤديه. إنّ في عمله الرئيس هذا طابعاً يتصل بالروح الأدبيّة للملاحم العظيمة.

اشتهر السهروردي بهذا العمل، الذي نُشر وهو في الثلاثينيات من عمره. وكان حينها شاباً واثقاً بأفكاره، متعطّشاً لإقناع حكّام العالم بآرائه، فطاف في البلاد، منتقلاً بين رعاية قصور الحكام. وعندما كان عمره نحو ثلاثين عاماً، استقرّ في حلب، في سوريا (حيث عُرف بالسهروردي الحلبي)، حيث سقط في براثن الروح الإحيائيّة لأهل الشريعة، التي كانت قد بُعثت مع مقدم الصليبيين. وتمكّن علماء الشريعة، المعادون للتصوّف، أو للتصوّف التأمّلي والنظري على الأقل، من كسب ودّ صلاح الدين، الذي كان ابنه أميراً لحلب، فتمّ إعدام السهروردي عندما كان في السادسة والثلاثين، أو في الثامنة والثلاثين من عمره في اشتباهٍ بتحالفه مع الإسماعيليّة للإطاحة بحكم أهل السنّة والجماعة.

ابن العربي: ميتافيزيقا الحبّ

لعلّ الشخص الأوسع شهرة من يحيى السهروردي هو معاصره الشابّ، محيي الدين بن العربي (١١٦٥ ـ ١٢٤٠)؛ الذي يُسمّى أحياناً ابن عربيّ، والذي تحدثنا عنه كمنظّر لاستقلال التصوّف فقهيّاً (يُعرف عادة بأنّه الشيخ الأكبر؛ وكما درجت العادة مع العديد من المعلّمين المسلمين، غالباً ما يُشار إليه بلقبه بدلاً من اسمه الصريح). كان السهرورديّ شديد المنهجيّة، وكان مهتماً فوق كلّ شيء ببنية الكون وصيرورته، والذي يتصوّره من خلال كيان واحد، وهو النور. وكذلك كان ابن العربي مهتمّاً أشدّ الاهتمام بمشكلات الميتافيزيقا الوحدويّة على المستوى الكوزمولوجي الكوني؛ ولكنّه كان بالقدر نفسه مهتمّاً بالمشكلات النابعة من إدراك وحدة الكون في التجربة الشخصيّة. وقد كانت النتيجة توليفاً غنيّاً ومعمّقاً للتعاليم الفلسفيّة والصوفيّة.

بدأ ابن العربي رحلته في إسبانيا/الأندلس. وعلى ما حمله من احترام لمعلّميه في الأندلس (وبينهم شيختان متصوّفتان)، إلا أنّه لم يقنع بالموارد الفكريّة المتاحة في الأندلس، كما أن حكومات البربر (بعد سقوط ملوك الطوائف) قد عمدت إلى معاداة التأمّل الباطني وإقصائه. وهكذا انطلق في رحلة الحجّ، فسافر إلى مصر، ثمّ إلى الحجاز، وتنقّل في سوريا قبل أن يستقرّ في مدينة قبور الأنبياء القدامى، دمشق، التي لا يزال ضريحُه فيها يجتذب الأتقياء من كلّ مكان. في أثناء مُقامه في مكّة، ألّف (أو بدأ بتأليف) أعظم كتبه، **الفتوحات المكيّة**، الذي اعتبره كتاباً ألهمه إياه الله، على الرغم من أنّه لم يدّعِ النبوّة بمعناها التقني. تمتاز كتابات ابن العربي بدرجة عالية من الإشاريّة (الإشارات) وتعمّد الغموض، بحيث يستحيل تفسير عباراته على نحوٍ سهل أو يقينيّ. (أكّد ابن العربي على أنّ مذهبه الحقّ لا يُمكن أن يُعرف إلا إذا جمع القارئ شتات الإشارات من مواضعها المتفرّقة في **الفتوحات**). على الرغم من ذلك، حظي هذا الكتاب بالحفاوة حتّى في أثناء حياته، ومن ثمّ فقد أصبح (بعد أن تمّ تفسيره شفويّاً على يد تلامذته، ومباشرةً من خلال أعمال مكتوبة) أهمّ مصادر الفكر الصوفي.

لا شكّ في أنّ ابن العربيّ كان أكثر اطلاعاً وتشبّعاً بالتيار الطليعي في الفكر الصوفيّ، مقارنةً بالسهروردي. وكان متوافقاً مع المذهب الكبير لنجم الدين كبرى (ت. ١٢٢٠)، الذي كان مقيماً في خوارزم في حوض نهر جيحون (مؤسّس الطريقة الكبرويّة وقائد المقاومة المحليّة في وجه المغول)، والذي يُقال بأنّه أشاع النظر الميتافيزيقي بين الصوفيّة. كما أن أحد معاصريه، في شيراز قد طوّر ديالكتيكاً في الحبّ شبيهاً بما طوّره ابن العربي. ولكنّ ابن العربي قد قدّم التوليفة الشاملة التي لم يسبقه إلى كمالها أحد.

أراد ابن العربي الاستفادة من كلّ أنماط التفكير المفهومي المعروفة في الحاضرة الإسلامية آنذاك: فلم يقتصر على الكتابات الصوفيّة السابقة، بل عمد إلى دراسة علم الكلام الأشعري والمعتزلي، والتأمّلات الباطنيّة للإسماعيلية، والتيارات المتنوّعة من التراث الفلسفي القديم، بما في ذلك المفهوم الأفلاطوني المحدث عن الفيض الإلهيّ. كان لدى ابن العربي رصيد واسع من الثقافة، وهو ما أتاح له استثمار هذه المرجعيّات على نحوٍ فعّال.

ولكنّ تعاليمه كانت أكثر أدبيّةً مما هي علميّة أو تاريخيّة؛ فقد نظر إلى جميع المسائل من زاوية ميتافيزيقيّة، ولم يكن مهتمّاً بالعلوم الوضعيّة. ومن المفهوم في هذا السياق أنّه تبنّى القول بأنّ تعاليم **الفلسفة** تعود إلى التعاليم الهرمسيّة الإغريقيّة لهرمس (الذي تمت مماهاته مع الأب التوراتي أنوش، والذي يعتقد المسلمون بأنّه هو النبيّ إدريس)، والأمر في ذلك مشابه لما اعتقده أهل الشريعة من أنّ علومهم تعود رأساً إلى النبي محمد. وقد أعاد ابن العربي ترتيب الفروقات بين الفلاسفة على أنّها تمثّل تأويلات مختلفة للوحي الذي نزل على إدريس، مثلما أنّ الفروقات بين علماء الشريعة تمثّل اختلافات في تأويل الوحي المحمّدي.

ولكنّ ابن العربي اعتمد أيضاً على تجربته وذوقه الشخصيّ. ومن المفهوم أيضاً في هذا السياق أنّه شرعن هذه التوليفات الفلسفيّة الميتافيزيقية التي قام بها من خلال تجربته الشخصيّة: فقد زعم بأنّه قد تحدّث إلى النبيّ إدريس في الرؤيا، ومن ثمّ فقد أمكنه أن يحسم خلافات الفلاسفة. وعليّ أن أشير إلى أنّ هذا الزعم قد يكون صادقاً وذا معنى ما دامت مسائل النظر الفكري هي وحدها ما كان يهمّه؛ ذلك أنّ التوفيقات الشاملة التي كان يرجو عقدها في مختلف المسائل، والتي سمحت بوجود مختلف المواقف، كانت منقادة في نهاية الأمر بحكم أخلاقيّ شخصي (وهو أنّ جميع الرؤى تحمل معها درجة من الحقيقة، وأنّ جميع الحقائق هي واحدة)؛ ويبدو أنّ هذه الحقائق قد ظهرت له (على الأقل في بعض مراحل صيرورته العقليّة) على شكل منامات وحالات وجْدِيّة. اعترف ابن العربي نفسه، على خلافٍ مع الفلاسفة، بأنّ الوحي والكشف يتأتّيان (مثل جميع الأفعال المعنويّة) من جوهر الشخص الذي يتلقّاهما، لا من حدث خارجيّ عنه؛ ويجب أن نقرأ توصيفه للوحي والكشف في ضوء ذلك.

إذا ما أردنا قراءة عمل ابن العربي بوصفه عملاً يتمركز حول بؤرة تركيز واحدة، فإنّ هذه البؤرة ستكون إكماله لأسطورة العودة الكونيّة الصغرى بوصفه وسيلة لإكمال المذهب الميتافيزيقي المنظّم للكوزمولوجيا ولعلم النفس الصوفيّ. لقد اشتهر ابن العربي بسبب الأنطولوجيا المتضمّنة في هذه الأسطورة. فالصياغة التي قدّمها لإشكاليّة الميتافيزيقا الوحدويّة يُمكن أن تُجمل في عبارة «**وحدة الوجود**»، أي النظر إلى كلّ ما وُجد، أو يُمكن أن

يوجد على أنّه تمظهر لأسماء الله الحسنى ولصفاته كما تُفهم من وجهة نظر الحبّ الصوفيّ. فكلّ اسم يُشير إلى إمكانات كامنة في وجود الله، والتي يتألّف الوجود كلّه من تحقّقها من خلال موضعة الله لنفسه بالحبّ. إنّ الله إذاً زاخر بالكثرة والكون واحد (أو إن أردنا إيضاحها في عبارة أوضح، فإنّ الحقيقة الواحدة هي واحدة وكثيرة في آنٍ معاً بحسب المنظورات المختلفة). (إنّ معنى مصطلحات مثل «الوحدانيّة»، «الوجود»، «أسماء الله»، بل ومصطلح «الحب»، لا يُمكن أن يُفهم إلا ضمن السياق الكلّي لفكر ابن العربي. وغنيّ عن القول بأنّ أيّ اجتزاءٍ لأقواله، بعيداً عن كيفيّة تركّب هذه العناصر ضمن عمله، اجتزاءٌ غير مشروع).

في هذه العودة الكونيّة الصغرى تتجلّى الوحدانيّة الحقّة. وهذه العودة تبدأ عند ابن العربي فيما يبدو من لحظة الخلق نفسها؛ فالكائن الفرديّ لا يتحقّق إلا من خلال الرغبة البدئيّة أو «الحب» (أي الاستجابة العشقيّة لإمكانات الفرد لنداء الحب نحو التحقّق الإلهيّ لهذه الإمكانات التي تعبّر عنه). ومن ثمّ فإنّ جميع الموجودات قابلة لأن تُعرّف نفسها بالكلّ؛ ذلك أنّها لا تزال في طور تحقيق إمكاناتها الفرديّة المختلفة، بحسب درجة استجابتها لله؛ كما أنها لا توجد إلا كلحظات وأنّات في حبّ الله لتحقيق نفسه. إنّ الحبّ الإلهيّ كلّي إلى درجة أنّه في النهاية سيُفني النار (التي هي مجرّد خطأ، أو رؤية ناقصة نابعة من القصور عن التحقّق النهائي لإمكانات الله). (لو استعملنا الاصطلاحات الحديثة للتعبير عن الفكرة، يُمكننا أن نقول بأنّ هذا المفهوم يُشير إلى الحقيقة الطاغية بأنّ إراداتنا الواعية مُعرّفة بحكم طبيعتها الذاتيّة، بكونها قادرة على اتخاذ قراراتها على نحوٍ منفصل عنها، وهي نقطة مرجعيّة تتجاوز النظام الطبيعي الحتمي؛ في الوقت نفسه يُقدّم المفهوم تصوّراً يرى بأنّ اختياراتنا، مهما كانت تافهة أو عمياء، ليست مجرّد تحدٍّ اعتباطيّ للنظام الطبيعي واللامعنى، ولكن يجب أن ننظر إليها بوصفها مجتمعةً ضمن نطاق من الاستجابات التي تختزن في أعماقها معنى لانهائيّاً). إذاً، فأيّاً كان ما يحبّه الإنسان، فإنّه بحكم وجوده حبٌّ لله وإن كان حباً ناقصاً؛ فحتّى رغبات الإنسان المتمركزة حول نفسه هي نوعٌ من التقوى المتجهة إلى جهة خاطئة.

لقد أشار العالِم ماسينيون إلى أنّ ابن العربي كان يتعامل مع نفس

التناقضات التي كانت موضوعات مركزيّة في فكر الحلاج الصوفيّ، الذي أُعدم في نهاية أزمنة الخلافة العليا. فبالمثل، نظر الحلاج إلى الطبيعة الإنسانيّة على أنّها تؤدي دوراً كونيّاً شبيهاً بمرآة تعكس الطبيعة الإلهيّة وصفاتها، والتي تتحد معها الذات بالشوق والحبّ. ولكنّ الحلاج شعر بالتناقض العميق بين الوحدة المطلقة، التي يجب أن تتجاوز جميع الانقسامات، والانفصال الحتمي بين المحبّ والمحبوب، اللذين تفصل بينهما هوّة لا سبيل لعبورها. إنّ التوتّر بين الوحدة المطلقة والشعور بالانفصال هو جزء من طبيعة الوضع البشري، الذي لا يُمكن حلّه حلاًّ نهائيّاً قبل الموت. في المقابل، فإنّ هذا التناقض يُفهم، عند ابن العربي، بوصفه مجرّد علاقة منطقيّة ضروريّة (وقد يبدو كما لو أنّ هذا التوتّر محلول أصلاً). بالطبع، فإنّ التوتّر يظلّ في مستواه الخاصّ. ولكنه من الصحيح أيضاً في نظري أنّ ابن العربي قد وجد التحدّي الديني أشدّ حضوراً في نقطة أخرى، وهي كلّية الإمكانات الكونيّة (الإمكانات التي وجد إمكان تحقّقها في رؤيته الشاملة).

إنّ واحداً من الفروق الكبرى بين هذين المتصوّفين يكمن في أنّ ابن العربي قد استعمل الميتافيزيقا المنظّمة في حين أنّ الحلاج قد اتكأ بالأساس على نوع من الشعريّة الأسطوريّة. ولعلّ الأهمّ من ذلك هو الفرق في الموقف التعبّدي. فقد أتى ابن العربي في زمن لم يكن يُتوخّى من التصوّف فيه أن يكون تجربة فرديّة شاهقة ومعزولة، وإنّما بات يُتوقّع منه تقديم نظام واسع ومتنوّع من التوقّعات الكبرى التي تُلائم كلّ الطامحين، ومن ثمّ فقد بات من الممكن تطوير رؤية كونيّة فكريّة، ربّما ذات طابع باطني أكثر منها ذات طابع أخلاقي.

وقد ظهر هذا النمط من التوقّعات أوضح ما يكون في تعاليم ابن العربي حول «الإنسان الكامل»، قطب الأولياء. فوحدانيّة الله تتجلى بالأساس في وحدة الوليّ الكامل مع الله: في الوليّ تتحقّق غاية الله بمعرفة نفسه، وفيه يجتمع تعقيد الكون كلّه وتتجسّد معاني أسماء الله الحسنى كلّها. إنّ كل الأنبياء رجالٌ كُمّل، وكذلك هو القطب الوليّ في غياب النبيّ؛ وقد كان محمّد نموذجاً لـ«الإنسان الكامل». وعلى كلّ فرد أن يجاهد في سبيل الوصول إلى هذا الهدف. ومن خلال تحقّق الوحدة في «الإنسان الكامل»،

تُفهم وحدانيّة الله، وتظهر وهميّة الكثرة ويُعلم الفناء الأصليّ لكلّ ما ليس جزءاً من هذه الوحدة. على هذا الأساس، فإنّ انفصال الروح عن الله ليس هوّة مفزعة، بل نتيجة لموقع نظر الإنسان. وبهذا يصبح نداء الروح أكثر عمقاً وتوقاً: تحقيق نفسها في الإدراك الكامل والاستجابة لهذا الإدراك.

استعمل ابن العربي أيضاً، مثل السهروردي، مفهوم النور الإلهي كوسيط للوعي الكامل؛ إنّما كإحدى المقاربات فقط، من بين أخريات. في بعض أجزاء عمله، قد يشعر المرء بأنّ كلّ المقاربات الوحدويّة الممكنة مطروحة، وكلّها مندمجة في رؤيته المركزيّة. بالنسبة إلى معظم الصوفيّة، فقد اعتبر حلّه الشامل للمشكلة الوحدوية من خلال التحقّق عبر الحبّ حلّاً نهائيّاً.

مع ابن العربي، والمتصوفة الميتافيزيقيين في زمانه، قد يرى البعض بأنّ التقليد الإسلامي لم يعد حاضراً وواضحاً. فمثلما وجدنا عند السهروردي، لا نعثر إلا على القليل مما يُمكن اعتباره قرآنيّاً خالصاً في ديانة ابن العربي؛ والإشارات المتكرّرة للقرآن تبدو كما لو أنّها زخارف لهذه الرؤية.

إنّ واحداً من أشهر أعماله، **فصوص الحكم**، هو في الحقيقة تعليقات قرآنيّة، لا تترتّب حسب سور القرآن وإنّما حسب الأنبياء المذكورين فيه. في القسم المخصّص لموسى، يُقدّم ابن العربي تفسيراً لذيذاً لحوار موسى مع فرعون كما يظهر في القرآن في سورة الشعراء؛ فحين يسأل فرعون موسى ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، فإنّه في حقيقة الأمر يختبره؛ ذلك أنّ فرعون أيضاً كان يمتلك معرفة باطنيّة، على الرغم من أنّه يستعملها باتجاه معكوس: فإذا أجاب موسى جواباً صحيحاً بوصف ماهيّة الله، فإنّ حاشية فرعون سيعتبرونه مجنوناً؛ ولكن حين أجاب موسى ببلاغة خطابيّة بوصف أفعال الله بدلاً من ذلك ـ بأنّه الخالق ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ﴾ ـ أظهر فرعون بأنّ موسى لم يُقدّم إجابة مباشرة؛ وحين دافع موسى عن موقفه بالإشارة إلى قوّة الله الخارجيّة (وفقاً لتفسير ابن العربي)، ادّعى فرعون معارضة موسى بأنّه يمثّل القوّة الخارجيّة على الأرض، وهي القوى المشتقّة بالضرورة من الله. يستعمل ابن العربي الكثير من التوريات والإشارات في تفسيره؛ فما كتبه هو تحليل دقيق لعلاقة الوجود الإلهيّ بالتمظهرات المخلوقة له، ولكن كلّ ذلك يبدو بعيداً عن روح القصّة القرآنيّة، التي تصوّر عناد فرعون ورفضه الإيمان بالله الخالق.

غير أنّ منهج ابن العربي في التفسير كان بديعاً، ساميَ الفكرة. فهو يقبل القواعد التي أقرّها الغزالي، والتي تحصر التأويل المجازي للقرآن والحديث؛ كما أنه كان مُسلّماً بالمعنى الحرفي ومرجعيّة استعمالات اللغة العربيّة للألفاظ. ولكنه، إضافةً إلى ذلك، كان يسعى وراء المضامين «الموازية» في النصوص، والتي جعلها أساس بحثه عن المعاني الباطنيّة الخفيّة داخل النص. في الواقع، من الممكن المحاجّة بأنّ ما يحاول ابن العربي سبر أغواره هو تلك المعضلات التي ستظهر فيما لو أخذ المرء المضامين التي تعترف بقوّة الشرّ الإنساني في الكون المحكوم بالإرادة الإلهيّة لله إلى آخرها (وهو موضوع واضح في النصّ القرآني). لم يكن استعمال ابن العربي للنصّ القرآني، بدلاً من أيّ نصّ دنيويّ آخر، خاضعاً لسعيه لإقناع قارئه وحسب؛ فالنصّ القرآني مشبع بهذا الجوّ المطلق، كما أن أسلوبه المُلغز يجعل كلّ آية باباً لاستكشاف المعاني المطلقة الكامنة فيه. لا شكّ بأنّ التحدّي القرآني كان واقعيّاً بالنسبة إليه، كما كان بالنسبة إلى السهروردي. لم يكن ابن العربي مجرّد جزء من التقليد الإسلامي بمعنى المشاركة الفاعلة في حوارات زمانه؛ بل كان ملتزماً أيضاً مباشرة بلحظة انطلاقه الخلاقة.

التمس ابن العربي، مثل السهروردي، الجانب غير الوعظي/الدعوي من القرآن؛ ولكنّ ابن العربي كان أقل اهتماماً بالحساب النهائيّ من نظيره كبرى السهروردي؛ فقد تعامل بحماسة كبرى مع مسألتين اثنتين عميقتي الحضور في التقاليد التوحيديّة: كليّة القدرة الإلهيّة؛ وظاهرة النبوّة، الدور الشخصي للإنسان في الوحي. فقد أصرّ معظم المسلمين (بخلاف التقليد المسيحي) على رفض أيّ حدٍّ لقدرة الله، واتفقوا على إطلاقيّتها من دون أن يكون ثمّة ما يجعل الله يفعل شيئاً أو لا يفعله، وأكّدوا على الطابع الإنساني (والكوني) للإنسان الذي يشهد الله؛ وهذا كلّه متجذّر في القرآن. في كلا النقطتين، كان ابن العربي إسلاميّاً للغاية، وكانت خلاصاته على الطرف النقيض من خلاصات الأفلاطونيّة المُحدثة أو المانويّة أو أيّ تمثيلات سابقة لأسطورة العودة الكونيّة الصغرى. إنّ مذهبه في وحدة الله متجه بالأساس لا نحو النقاء العقلاني والأخلاقي لله، بقدر ما هو متركّز حول كليّة قدرته وكليّة فعاليّته. فالشرّ الظاهري ليس نتيجة ناقصة أو معارضة أو نتيجةً لا يمكن

تفاديها من نتائج الحريّة الإنسانيّة، وإنّما هو تعبير خفيّ عن العظمة الإلهيّة. كما أن مذهبه في إنسانيّة النبوّة ـ الذي يتوسّع ليشمل مذهب «الإنسان الكامل» ـ هو بالدرجة ذاتها مركزيّ لتفكيره.

إنّ مذهب ابن العربي في النبوّة و«الإنسان الكامل» متصل بلحظات مبكّرة من التقليد التوحيدي ـ المسيحي تحديداً ـ في تعامله مع النبيّ عيسى في **فصوص الحكم**؛ حيث يقترب بدرجة كبيرة من القبول بمذهب وجود طبيعتين، بشريّة وإلهيّة، للمسيح، فتأويله يكاد يكون تجسّديّاً وإن كان مؤسّساً على نحوٍ مُقنّع على الآيات القرآنية. ولكنه في تأكيده على الحضور الإلهيّ في قدرة عيسى على الشفاء مثلاً، يركّز على بشريّة المسيح بما هو رجل. لم تكن النقطة التي تبنّاها ابن العربي هي تمجيد المسيح كإنسان فريد، وإنّما إظهار الحضور الإلهيّ في كلّ نبيّ (وبالطبع في كلّ إنسان جُبِلَ ليكون ناطقاً لله). بتحليله لعيسى، يساعد ابن العربي في إظهار أنّ الإنسان الناطق بالله يجب أن يظهر دوماً (حتى بعد بعثة الإنسان الأكمل، محمّد)، وإن توجّب أن نسمّيهم أولياء لا أنبياء. ودور هؤلاء الأولياء يجب أن يكون قيادة المُخلّصين وتخليص المجتمع وإنقاذه، كما كانت عليه الحال دوماً في التقاليد الإبراهيميّة؛ وإن كان ذلك على نحو غير مرئيّ ومن دون أن يكون لذلك أثرٌ تاريخي مباشر ظاهر.

في حلّه للمشكلة الوحدويّة من خلال أسطورة العودة الصغرى والقوّة التوليفيّة للحبّ، يهتم ابن العربي بالضرورة بجميع المشكلات التي تنجم في العلاقة الصوفيّة للروح مع الله، وعلى وجه الخصوص في العلاقات المتضمّنة في مصطلح «الحب». وهذا المفهوم مفهوم عمليّ مثلما هو نظريّ. فعندما يُعرّي الإنسان ذاته ويتعمّق في التجربة الصوفيّة، فإنّه سيجد نفسه تستجيب بقوّة أكبر لشيء يبدو كأنّه يتجاوزها وهو في الآنِ ذاته كامنٌ في عمقها تحت القشور التي نزعها عنه. إن كثافة الاستجابة وشدّتها، بخاصّة في التجربة الوجديّة الشاطحة، لا يُمكن التعبير عنها إلا بألفاظ الحبّ. ولكن، ما الذي يُمكن أن يعنيه الحبّ العاشق من نفسٍ تخسر ذاتيّتها أكثر وأكثر، إلا أن يكون في الوقت نفسه هو أناها الحقّة؟ لو وضعنا هذه المعضلة بتعابير كوزمولوجيّة، ما الذي يعنيه الحبّ بين الله وتجلّيات إحدى صفاته؟ في محاولة تناول هذا السؤال، يُقدّم ابن العربي إجاباته من خلال تعابير أسطوريّة، أو من خلال الإشارات

القرآنيّة، أو الميتافيزيقا الدقيقة، والشكل المفضّل فوق ذلك هو شعر العشق الذي يتضمّن إيحاءات ودلالات ميتافيزيقيّة (والذي يشرحه ابن العربي بنفسه). من خلال هذه المادّة المتراكمة من الشروحات، أو ربما من خلال سطر واحد أو صورة واحدة لمست أعماق القارئ الفرد في لحظة معيّنة، كانت هذه الإجابات غنيّة بما يكفي لتفتن أجيالاً من الصوفيّة(٧).

---

(٧) لا يزال تقليد ابن العربي، وتقليد السهروردي، حيّاً بين معلّمي الصوفيّة الذين يتعلّمونه بقدرٍ كبيرٍ من الاحترام والتقدير. إنّ تيتوس بروكهارت أحد الكتّاب المُحدثين الذين درسوا هذه التقاليد وقد ترجم من الفرنسيّة إلى الإنكليزيّة **مقدّمة في المذهب الصوفي** (*An Introduction to Sufi Doctrine*). لكنه - مع الأسف - يرفض المنظور التاريخي ويراه غير ذي صلة؛ وهذا ما جعله يبني مجموعة من الأحكام الضعيفة بخصوص العديد من المسائل ذات الطابع التاريخي. في المقابل، فإنّ العلماء ذوي المنزع الفيلولوجي قد أقاموا فهمهم على أساسٍ آخر: إجناتس جولدتسيهر في الفصل المخصّص للتصوّف في كتاب *Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leyden: Brill, 1918).

وتور آندريه في العديد من المواضع في كتابه:

Tor Andrae, *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde* (Uppsala: Archives d'Etudes Orientales, 1917).

وهنريك صمويل نيبرج في مقدّمته الطويلة لكتابه وهو يحوي تحليلاً للمصطلحات التقنيّة وأصولها ووظيفتها في الميتافيزيقا الإلهيّة عند ابن العربي وفي تصوّره عن العالم الأكبر والأصغر. انظر:

H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi* (Leyden: E. J. Brill, 1919)

وانظر أيضاً كتاب أبو العلا عفيفي، الذي يُظهر فيه مدى براعة ابن العربي في تطوير مذهب وحدة الوجود، بحيث يكون كلّ شيء هو هو وفي الآن ذاته هو الله بحقّ، غير أنّه قد انشغل كثيراً بالدقّة المنطقيّة، في مجال ميتافيزيقيّ هو بالأساس متجاوز للمنطق. انظر:

A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyid-din-ibnul-'Arabì* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1939).

إنّ عمل لويس ماسينيون يحوي مجموعة من الملاحظات المشابهة؛ انظر:

Louis Massignon, *La Passion d'al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, 2 vols. (Paris: Geuthner, 1922).

أما كتاب رينولد نيكلسون: **فكرة الذات في التصوّف**، ففيه عرض للمشكلات الناجمة عن تأويلات معاني ابن العربي. انظر:

Reynold Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1923),

غير أنّ العمل العلميّ الأكثر دقّة وحصافةً في هذا الصدد هو عمل هنري كوربان، **الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي** الذي يؤيّد فيه نوعاً مخصوصاً من التصوّف الشيعي، وهو غير موثوق في هذه النقطة من وجهة نظر الواقع التاريخي. انظر:

Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (Paris: Flammarion, 1958).

لعلّ الدراسة الحديثة الأكثر شمولاً هي ما نجده عند أسين بلاثيوس، بخاصّة في عمله الواقع في ثلاثة مجلّدات **الصوفيّ المرسيّ ابن عربي**، إذ نظر إليه من منظور مسيحيّ متعاطف. انظر:

Miguel Asîn Palacios, *El Místico murciano Abenarabi: Monografías y documentos*, 3 vols. (Madrid: Tipografía de la Revista de archivos, [1925-1926]).

لم يكن عمل ابن العربي مجرّد حلّ حاسم للأسئلة التي نبعت من التجربة الصوفيّة؛ بل كان أيضاً نقطة انطلاق لأسئلة جديدة. فإذا كانت الحياة كلّها شكلاً من الحبّ الكونيّ فعلاً، فإنّ أهميّة الحياة اليوميّة ستتضاءل، ويُمكن حينها مُساءلة جميع الطرق الراسخة، بما فيها الطرق الصوفيّة. إنّ شعور ابن العربي وتصوّره عن المصير الإنساني واسعُ الشمول؛ إذ يُمكن استعماله بطرق شخصيّة نسبيّاً، لشرح التأثير الهائل للتجربة الصوفيّة؛ ويُمكن أيضاً استعماله على نحو أكثر عموميّة، لتبرير ما قد يبدو آمالاً يوتوبيّة للمستقبل الإنساني. يُمكننا أن نرى بأنّ ذلك كان مرتبطاً في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، في كثير من الأحيان بالمهدويّة الشيعيّة الطامحة إلى العدالة والحريّة. كما أنها يُمكن أن تضع الفرد الاستثنائيّ على مسالك خاصّة لا يُمكن التكهّن بنهاياتها.

التصوّف شعراً: جلال الدين الرومي

على الرغم من انتشار الميتافيزيقا ورواج شعبيّتها، فإنّ الشكل الأكثر شعبيّة ورواجاً والتعبيرَ الكتابي الغالب على الرؤية الصوفيّة قد اتخذ شكل الشعر. فإلى جانب ابن العربي، ألّف العديد من شعراء العربيّة قصائد تعبّر عن تجربة الحبّ الإلهي الصوفيّة في قالب مشابه لقصائد الحبّ والغزل؛ وقد دَرَج ذلك بين العديد من شعراء الفارسيّة أيضاً. ولكنّ الفارسيّة شهدت، إضافة إلى ذلك، ظهور سلسلة من الشعراء الذين لم يكتفوا بالتعبير عن تجربة صوفيّة مُعيّنة، بل عبّروا عن كامل الرؤية الصوفيّة للحياة في شكل شعريّ، وبخاصّة في القصائد القصصيّة المطوّلة ذات الأبيات المُصرّعة [أي تتكرّر فيها القافية في الصدر والعجز من كلّ بيت] (والتي تعرف بالفارسيّة بالمثنوي)، ويصحّ وصفها بملاحمة أحياناً. ولعلّ أعظم هذه القصائد الصوفيّة هي **مثنوي معنوي**، الذي ألّفه مولانا جلال الدين الرومي (١٢٠٧ - ١٢٧٣) في السنوات التالية لعام ١٢٥٨، في قونيا في وسط الأناضول. (يُعرف الروميّ غالباً بلقب «مولانا»، بحسب العُرف الدارج في الإشارة إلى ألقاب القامات العظيمة بدلاً من الاكتفاء بأسمائهم)[٨].

---

(٨) إنّ قراءة **المثنوي** بالإنكليزيّة متاحة بترجمة رينولد نيكلسون. وهي ليست نسخة مريحة للقراءة ولكنّها دقيقة. ذلك أنّ مختلف ترجمات الرومي تعاني من آفة محاولات المترجمين محاكاة التأثير =

كانت عائلة الرومي قد هاجرت من بلخ بالقرب من نهر جيحون إلى الأناضول (التي كانت تُعرف آنذاك بمملكة سلاجقة الروم)؛ وهناك وفي سوريا عاصر الروميّ الهجمات المغوليّة. كان والده شيخاً صوفيّاً، وعلى الرغم من أنّه قد توفّي والروميّ لا يزال صغيراً، حرص أساتذة الروميّ على أن يتلقّى تعليماً جيّداً في علوم الشريعة وفي التقليد الصوفيّ لأبيه. ولعلّ الإلهام الأكبر في حياته كان لقاءه بالشيخ الصوفيّ الجوال، ذي النسب المشكوك (يقول البعض بأنّه آخر أبناء الإمام الإسماعيلي في آلموت)، شمس الدين التبريزي، الرجل الجامح المفاجئ الذي تحدّى كلّ القناعات ودعا إلى اكتفاء الفرد بسعيه وبحثه الخاصّ عن الله. لقد عرفنا شمس الدين التبريزي بالأساس من خلال الروايات الشفهيّة التي تمّ جمعها عنه بعد جيلين على يد أحد تلامذة طريقة الرومي، وهو الأفلاكي. في هذه الحكايات، تظهر قوّة شمس الدين العجيبة في هلاك أو موت من يُخطئ في تقدير مقام شمس أو مرتبته العالية (أو إمكانيّة وصول أيّ شخص إلى مرتبة كمرتبته)؛ غير أنّه لا ترد أيّ كرامات وخوارق من قبيل شفاء المرض وردّ الحياة إلى الميت. عاش التبريزي حياة متقشّفة زاهدة، ولكنّه اعتبر نفسه حرّاً من قوانين الشريعة، حتّى في المسائل الأكثر قداسةً منها. يروي لنا الأفلاكيّ بأنّ أحد المريدين المُخلصين روحيّاً قد أغضب التبريزي يوماً، فما وجد نفسه إلا وقد صُمّت أذناه؛ وحتّى بعد أن رقّ له الشمس وعفا عنه وأعاد إليه سمعه، ظلّ المريد يُعاني من تعطّل حياته الروحيّة إلى أن جاء يومٌ وقف فيه أمام الناس وقال «لا إله إلا الله، شمس التبريزي رسول الله»، فثارت هائجة الناس لهذا القول المُجدّف، ولكنّ الشمس أنقذ المريد، فحين أوشك أحدهم على ضربه، صرخ الشمس صرخةً مات لها هذا الضارب؛ ثمّ شرح له قائلاً، «اسمي هو محمّد؛ كان عليك أن تقول محمّد رسول الله، لا يعرف الناس ديناراً غير مختوم». في ولائه وإخلاصه الشخصيّ لشمس التبريزي، وجد الروميّ نموذجاً لحبّه لله: المشاركة الملموسة والاستجابة الحرّة، على

= الشعري له أكثر من أداء أفكاره بدقّة. ولكنّ أداءها بالنثر كما فعل نيكلسون مثالٌ على كيف يُمكن أن تغدو الترجمة ثقيلةً على القارئ إذا ما تمّ تجاهل الاعتبارات الأدبيّة. انظر:

Jalal al-Din Rumi, *The Mathnawî of Jalálu'd-din Rúmí*, translated by Reynold A Nicholson, E. J. W. Gibb Memorial Series., New Series; 4, 8 vols. (London: Luzac, 1925-1940).

مستوى عميق، للجمال المطلق الذي اكتشف فيه معنى حياته.

ولكن، في هذه الأثناء، اكتسب الروميّ، بفضل مواهبه الشعريّة وحالات وجده العاصفة (وتعاليمه) مجموعة من المُحبّين والمُريدين، الذين صُعق بعضهم، أو غاروا، من تخلّي شيخهم عن حظوته لصوفيّ جوّال مغمور. أُبعد شمس التبريزي، وأرسل الرومي من يلتقط أثره، وتمكّن أخيراً من إقناعه بالعودة. ولكنّ السخط لم يقتصر على المريدين؛ إذ كان العديد من سكان قونيا ناقمين على سلوك التبريزيّ المُتعالي عليهم. وهكذا انتهت إقامة شمس مع الروميّ في قونيا بفعل ثورة ساخطة، قُتل أثناءها أحد أبناء الروميّ. في النهاية، وجد الروميّ بديلاً عن شمس من بين مريديه [وهو أبو الفضائل، حسن بن محمد، المعروف بابن أخي ترك]، والذي كرّس له عمله العظيم المثنويّ؛ وقد لحق بهذا الأخير أيضاً احتقار بعض المريدين - أو غيرتهم - ولكن، ونزولاً عند وصية الشيخ، تمّ الاعتراف به خليفةً للروميّ في موقع أستاذه بعد موته؛ غير أنّ ذلك لم يدم طويلاً حتّى منح المريدون الآخرون هذا المنصب لأحد أبناء الرومي الأحياء (وهو مريد أيضاً)، والذي رفض بدوره هذا المنصب.

عند وفاة هذا المريد، أصبح الابن هو الخليفة في الطريقة، وأثبت بأنّه شيخ قدير وجدير بها؛ فهو من نظّم أتباع الروميّ في الطريقة، التي أطلق عليها اسم «المولويّة» نسبة إلى «مولانا» (أو كما هو شائع في الصيغة التركيّة «Mevleviye»). في جلسات الذكر، يعتمد المولويّة على أشعار الرومي، مشفوعة بالموسيقى بالطبع. وقد طوّروا، على وجه الخصوص، فناً رفيعاً من الرقص الدورانيّ (ولهذا يُطلق عليهم بالإنكليزية: الدراويش الدوّارون)، ويؤدّون ذلك في مجموعات، يضبط إيقاعهم فيها صوت الناي. قد تؤدّي هذه الرقصات إلى حالات من الوجد والنشوة. وبالنسبة إلى أولئك المتعمّقين في رموز الدوران والإخلاص المتجسّد في شكل الرقصة، وبالنسبة إلى المتمكّنين والراسخين في طريقهم الروحيّ، فإنّ هذه الحالات من الوجد والنشوة تحمل معانيَ روحيّة سامية. انتشرت الطريقة على نطاق واسع، وشاعت في النهاية بين الطبقات الرفيعة في مدن الإمبراطوريّة العثمانيّة.

ولكنّ تأثير الروميّ وإلهامه لم يقتصرا على حدود الطريقة الصوفيّة ذات

الملامح الشعريّة والفنيّة غير العاديّة؛ فقد حظي شعره بمكانة كبيرة حتّى لدى غير الصوفيّة، في كلّ مكان ناطق بالفارسيّة. وقد صاغ الروميّ بعض أشعاره ـ وعلى رأسها الديوان الذي خصّصه لشمس الدين التبريزي تمجيداً له ـ في شكل مقطوعات تُسمّى بالرباعيّات. إنّ أهم أعمالِ الروميّ هو **المثنويّ**، القصيدة الطويلة المصرّعة، التي حاول فيها أن يستعرض جميع جوانب التصوّرات الصوفيّة، والتي أُطلق عليها لقب «القرآن الفارسي». ومن دون أن ينجرّ الروميّ إلى التأمّلات الثيوصوفيّة التي تطوّرت على يد السهروردي وابن العربي، قدّمت حكايات **المثنوي** التصوّرات الأساسيّة التي منحت للطريقة قوّتها.

إنّ **المثنوي** سلسلة لانهائيّة من الحكايات (ومعظمها مألوفة) تتخلّلها ملاحظات أخلاقية عامة (وهذا الشكل مشابه بدرجة كبيرة لطابع القرآن). وكما هي الحال مع القرآن، نجد أنّ ما يُخلّد هذه القصص ليس مجرّد جمال كلماتها، بل المعاني التي تضمّها والتحدّي الذي تضطلع بحمله. فبعض القصص تُروى على ثلاثة مستويات على الأقل: مستوى قصصي، وآخر أخلاقي، وثالث ميتافيزيقي. إنّ المستوى الظاهر هو مستوى القصّة (ولكنّ هذا المستوى ثانويّ ولاحق للمستوى الأعمق والذي قد لا يصعب على المرء متابعته ما لم يكن يعرف بالقصّة مسبقاً). أما المستوى الثاني، فغالباً ما يكون درساً أخلاقيّاً. في إحدى القصص (ج١، ٣٧٢١ وما يليها) يُلقي عليّ [بن أبي طالب] بسيفه أمام كافر مقاتل لمّا بصق في وجهه؛ والحكمة الأخلاقيّة التي تحكيها القصّة هي أنّ الوليّ الحقّ لا يجب أن يسمح لغضبه الأنانيّ أن يؤثّر على دوافعه في العمل؛ ولذلك، فعندما شعر عليّ بالغضب من الإهانة توقّف عن القتال؛ وبوصفه بشراً خاضعاً لحكم العواطف، شرح عليّ للكافر المذهول بأنّه حين بصق في وجهه تحرّكت روحه الجسديّة وأشغبت على نيّته وقصده الموجّه لله؛ فآمن الكافر من ضبط عليّ لنفسه.

ولكنّ الروميّ قلّما يقنع بترك القصّة على هذا المستوى؛ فهو يُقدّم فوق ذلك مستوى ميتافيزيقياً، يعبّر عن العلاقات المطلقة للوجود. ومن ثمّ فإنّ عليّاً، في مكان آخر من القصّة، يعلّم الكافر درساً حول موقع الروح الإنسانيّة في الكون الأخلاقي؛ إذ يظهر بأنّ توقّف عليّ عن القتال لم يكن فقط نوعاً من ضبط النفس المباشر كفعل رمزيّ لإظهار أنّ الغضب لا يُحرّكه

في القتال، فهو يشرح موقفه الداخليّ، الذي نتج عن خضوعه الكامل لله، فيقول لمعارضه: «ما دمت حرّاً، فمتى يُقيّدني الغضب؟! ليست هذه إلا صفات الحقّ فادخل». إذاً فالقصّة لا تكتفي بذمّ الغضب، بل كلّ انفعال حسن أو سيئ، لا يكون الله هو باعثه. وليس من السهل دوماً التمييز بين الموعظة الأخلاقيّة للقصّة المباشرة والدرس النهائي؛ ذلك أنّ المستوى الأخلاقي سرعان ما يقود على نحوٍ مباشر إلى المستوى الميتافيزيقي. وبالتالي فإنّ الغضب مثال نموذجي لوعي الإنسان المتمركز حول نفسه والذي يجب أن يتعالى ويتوجّه إلى الله. ولكنّ الأهميّة الكبرى للقصّة أكبر وأدقّ، ولا يجب أن تختلط مع ما يبدو على سطحها الخارجيّ للوهلة الأولى: لا يجب أن يتجاوز الإنسان غضبه لأنّ الغضب خطيئة، بل لأنّه متمركز حول أنا الفرد.

إنّ شكل القصص يعكس غايتها والهدف المتوخّى منها؛ إذ لا يرسم الروميّ خطّاً فاصلاً واضحاً بين تعليقاته العامّة وكلمات شخصيّات القصص. فإذا ظنّ المترجم الحديث مثلاً بأنّ عليه أن يضع علامات تنصيص تُعيّن الخطابات المباشرة، فإنّه لن يتمكّن من تقرير ما يقوله عليّ مما يقوله الروميّ تعليقاً على القصّة. فعلى الرغم من أنّ النصّ يُشير بوضوح إلى وجود شخص ما يتحدّث في القصّة، فإنّ حديثه يبدو كإعادة تقديم لتصوّر ميتافيزيقي معيّن أكثر مما يبدو كفاعل في القصّة أو أحد شخوصها: فالكافر الذي كان يُقاتل علياً (حتّى قبل أن يدخل في الإسلام) يُخاطب علياً «يا من أنت؟ كلّك رأي وبصيرة»، وهو موقف لا يتفق مع حال العدوّ في القصّة الذي كان مجرّد ذاهلٍ مما حدث، ولكنّه يتفق مع الحالة الداخليّة لمن يبحث في أعماقه ـ لا عن مجرّد تفسير لفعل عليّ هذا ـ عن الحقيقة نفسها ويراها ماثلة في شخصٍ أمامه قد وجدها.

مرّة أخرى، فإنّ الهدف المتمثّل بالإشارة إلى الحقائق الميتافيزيقيّة يتجاوز مستوى القصص المباشرة وهو ما يشرح لماذا تتداخل القصص في **المثنوي** مع بعضها البعض؛ إذ تتقاطع كلّ قصّة رئيسة مع مجموعة من القصص الأخرى؛ ولكنّ ذلك لا يتمّ على غرار أسلوب ألف ليلة وليلة، حيث تقوم إحدى شخصيّات القصّة برواية قصّة فرعيّة. فعند الرومي، تمثّل القصص المضافة تعليقات متصلة تضيء المعنى الرئيس، أو تعضده

بموضوعات ومعانٍ بديلة لا بدّ من التنبّه إليها معه. في بعض الأحيان، يتمّ إدراج مغزى القصّة الأولى وخلاصتها في القصّة التالية (مثلاً، ج٢، ٣٣٣٦)؛ وفي مثل هذه الحالة فإنّ خلاصة القصّة الأولى يُمكن أن تحمل (في تناغمٍ مع أجواء القصّة الثانية) معانيَ مختلفة تماماً عن بقيّتها (إذ يسلّط ذلك ضوءاً غير متوقّع على القصّة الأولى ككل من خلال ارتباط خفيّ يرد في القصّة الثانية).

قد يقع القارئ الغِرّ في إغراء يدفعه لمحاولة إيجاد خيط لجمع هذا العالم الفكري الغرائبي والأجنبي واختصار قصص الرومي في لازمةٍ شعريّة رتيبة: كلّ شيء هو الله، المحيط هو الله، عليّ هو الله، الشيخ هو الله، الخمرة هي الله، وشارب الخمر؛ كلّ الحقيقة هي أن تَعرف ذلك (والمعلّقون السلبيّون من المسلمين، المهتمّون فقط بإزالة العقبات من أمام القارئ وتوجيهه في استكشاف النصّ، يُحرّضون القارئ الكسول على هذا الاختصار المخلّ). فأيّاً كانت درجة صحّة وجهة نظر ما في قراءة مغزى الأبيات فإنّها لن تستنفد معاني عمل الرومي؛ فعمله موجّه لمخاطبة فرد حيّ مركّب، ولمخاطبته مرّة تلو مرّة على امتداد حياته المتشابكة؛ وهي عمليّة لا يُمكن لها أن تكتمل. كان الرومي يريد إنارة الضمير الإسلامي في زمانه؛ ومهما كانت درجة تقديره للتجارب الوجديّة الصوفيّة، فإنّ شعرَه تأويلٌ لمختلف جوانب الحياة التي تتصل بوعي الإنسان الأخلاقي. إذا كان من سبيل لاختصار رسالة **المثنوي** على عُجالة، فيُمكن وصفها بأنّها دعوة للخروج من الروتين والرتابة. فصورة الإنسان الكامل التي يُقدّمها وثيقة الصلة بصورته في **الشاهنامه** للفردوسي، التي تُمجّد الأبطال الإيرانيين الأسطوريين في صور أسرتْ مخيلة معظم أبناء الحاضرة الإسلامية في المراحل الوسيطة. يحتفي الروميّ أيضاً بالمغامر المؤمن الشجاع الذي لا يُمكن قهره؛ ولكنّ ميدانه الذي يبحث فيه عن أبطاله ليس ساحة المعارك، وإنّما الروح الداخليّة من جهة، والكون كلّه من جهة أخرى.

بناء على ذلك، فقد كان على الروميّ أن يُقدّم عدداً كبيراً من جوانب الحياة الروحيّة؛ على سبيل المثال: العلاقة بين الشيخ والمريد، العلاقة بين الوليّ والطبيعة ككل والبشر بالخصوص، العلاقة بين رؤى النخبة الروحيّة وتبصّراتها وبين التعاليم الدينيّة الغاديّة للجماهير؛ دور العقل والمشاعر في

النموّ الروحي، موقع الخطيئة من الحياة الروحيّة، ومعنى الشرّ داخل الإنسان وخارجه؛ وهكذا مروراً بكلّ الأسئلة التي يجب أن تُطرح إذا ما أراد المرء أن يأخذ تحدي الحياة بجديّة تتجاوز حدود نفسه. ولكنّ الروميّ لن يكون متسقاً مع رؤيته عن وحدة كلّ الحقائق إذا ما شرع بعزل هذه الموضوعات وتصنيفها بمعزل عن بعضها البعض. فصحيح أنه من الملائم لتحليلنا أن نتهاون في التمييز بين هذه النقاط المتفرّقة في البحث، لكنَّ الفهم الحقّ، فضلاً عن معايشة التجربة، لا يُمكن أن يتمّ من خلال أقوال ومذاهب متفرّقة. إنّ معنى أيّ موضوع من الموضوعات لا يتضح إلا من خلال بقية الموضوعات.

إنّ الهيئة الكلّية لقصيدة الروميّ تتخذ شكلها من خلال هذه الحقيقة. لإيضاح ذلك يُمكن مقارنتها **بالكوميديا الإلهيّة** لدانتي. فعمل دانتي يبدو كجبل، له بنية ثابتة ومحكمة. في المنحدرات الأولى من سفحه يأخذ القارئ طرقاً تصعد به إلى أعلى؛ ومع صعوده، تصبح هيئة الجبل الكلّية أوضح أكثر وأكثر له. وحين يقف القارئ على قمّته فإنّه يرى العمل بأكمله في نظامه. ومن ثمّ فإنّ السطر الأخير في قصيدة دانتي يبدو نواةً تلخّص العمل. أما قصيدة الرومي فهي، بخلاف ذلك، سائلة؛ إنّها مثل النهر؛ فبنيتها مفتوحة وقابلة للامتداد إلى ما لا نهاية. يطفو القارئ على النهر، وتمرّ بقربه كلّ المعروضات ـ البرك الراكدة والجارية، المدن والمزارع والغابات؛ ولكن إذا بقي القارئ في النهر مدّة كافية، فلن يعود ثمّة فرق أين بدأ وأين انتهى. أو، ولنغيّر زاوية النظر قليلاً، لو أنّ القارئ بمثابة الجالس على ضفّة النهر، فعاجلاً أو آجلاً ستمرّ كلّ قطرة عند قدميه. إنّ كلّ جزء من شعر الروميّ يستحضر الكلّ مستبطناً؛ فقد يكون ثمّة موضوع رئيس مطروح في بؤرة الاهتمام، ولكنّ بقيّة الموضوعات تبقى حاضرة ضمناً في صياغة الكلمات، وفي الإيحاءات القصصيّة (كما يفعل القرآن)، في التشديدات والتعليقات وفي القصص المتدرجة ضمن القصّة الرئيسة. لم يترك الروميّ أيّ موضوع يُقدّم على نحوٍ تحليليّ معزول أبداً؛ ومن ثمّ فإنّ هيئة القصيدة كلّها تعكس إحساسه بالاستمراريّة العضويّة للوجود. قد يشعر القارئ الغربيّ الحديث بأنّ القصص لا تكاد تنتهي وبأنّها تتمدّد بحشوٍ وكلامٍ زائد وبأنّ القصيدة برمّتها لا شكل لها؛ ولكن عليه بدلاً من النظر أن يغطس في الماء ويستشعر تموّجاته الكثيرة التي تمرّ به.

الحياة الصوفيّة كإنجاز إنساني

أتى جيل الروميّ عقب جيل الميتافيزيقيين الصوفيّة الكبار من أمثال ابن العربي. وكان الروميّ يقبل تأمّلاتهم الوحدويّة (مثله في ذلك مثل غيره من صوفيّة زمانه) بوصفها جزءاً مشروعاً من التصوّف، من دون أن يتقيّد بالضرورة بأيّ من هذه الأنظمة الميتافيزيقيّة. وقد عملت هذه الأنظمة على تبرير الرؤية الصوّفية وشرعنتها على نحوٍ واسع يفوق ما حدث في أيّ وقتٍ مضى؛ بحيث تحقّق للتصوّف انتصاره النهائي كإطار للتقوى الشعبيّة. في **المثنويّ**، يبرع الروميّ في الجمع بين دقائق الفكر الصوفيّ والحيويّة المتدفّقة لزمانه.

يعمّ **مثنوي** الرومي جوّ لا يختلف كثيراً عما سادَ التصوّف الطرقيّ، ولكنّه يقف في مقابل معظم الأنماط التي عبّر عنها التصوّف المبكّر: وذلك يتجلّى في التمجيد غير المُقيّد للإمكانات الإنسانيّة بالعموم، ولقوّة وإنجازات الأولياء الكُمّل بالخصوص. فالحزن والبكاء المستمرّ لصوفيّ مثل الحسن البصري لم يؤدِّ إلا دوراً ثانويّاً في عالم الروميّ: فصحيحٌ أنّ من المتوخّى من الصوفيّ الحقّ أن يكون زاهداً، ولكنّه إن بكى فإنّ بكاءه ليس خوفاً من النار، بل باعثه هو بعده عن الله، بحكم ارتباطه بالأرض. وقد حظي أبو يزيد البسطامي بشطحاته الشهيرة والجليلة التي تعبّر عن اتحاده بالله على موقع أبرز في كتابات الروميّ مما حظي به الجنيد، الأكثر رصانةً وتحرّزاً، والذي كان شخصيّة محورية في التعاليم الصوفيّة في أزمنة الخلافة العليا.

تبنّى الروميّ الفكرة (التي كانت حاضرة ضمناً لدى الجنيد، ولكنّه لم يتقصَّ أواخرها) القائلة بأنّ كلّ إنسان، أيّاً كان مستواه، هو بالفعل جزء من مسعى روحيّ خاصّ به نحو الله، وأنّه سيتلقّى إيحاءات وعلامات تدلّه على الطريق إن كان متهيّئاً له. فالسعي الصوفيّ ليس نداءً مخصوصاً بالأتقياء، بل نداء لكلّ المخلوقات، حتّى في وسط عنادهم عندما ينغمسون في التوافه الدنيويّة ويبتعدون عن الخير الحقّ الذي يدعوهم. يستهل **المثنوي** حديثه بصورة كلّيه يعرفها كلّ من يستمع إلى الموسيقى، ولكنّ وقعها أخصّ بأهل الذكر الصوفيّ، حيث يُستعمل الناي بكثرة. «استمع إلى هذا الناي يأخذ في الشكاية، ومن الفراقات يمضي في الحكاية. منذ أن كان من الغاب اقتلاعي، ضجّ الرجال والنساء في صوت التياعي. أبتغي صدراً يمزّقه

الفراق، كي أبثّ شرح آلام الاشتياق. كلّ من يبقى بعيداً عن أصوله، لا يزال يروم أيام وصاله». إنّ كلّ من يسمع صوت الناي النائح يستجيب له، لأنّ كلّ إنسان يعرف في أعماقه ذات آلام الفراق عن المصدر الإلهيّ، على الرغم من أنّ معظم البشر بجهالتهم يحملون استمتاعهم في الموسيقى إلى ما هو أخسّ وأدنى من إيقاظ شوقهم الأقصى. ولكن صوت الناي، في أذن من يعون حالهم ومآلهم، حلو وشجيّ متصل بحلاوة وشجن الحبّ التائق من الإنسان المنفصل عن حقيقة نفسه.

ولكنّ **المثنوي** لا يدعو الإنسان للاعتراف بشوقه الأعمق؛ بل يطلب منه استجابة نشيطة بهذا الخصوص. فقد يوبّخ الناس **المجنون** على ذهوله بحبّ ليلى، في حين أنّ هناك من الآنسات كثيرات لو انتقى منهنّ (ج٥، ٣٢٨٦). ولكنّه لا يُمكن أن يكتفي بالبقاء سلبيّاً في بيته، بل عليه أن يهرع إلى الصحارى جوّالاً. إنّ علينا أن نشذّ عن المألوف والسائد. ومثلما كانت حال الكافر الذي بصق في وجه عليّ، فاستجلب خلقَ العفو من عليّ مما أدّى إلى إسلامه، فإنّ الخطايا قد تكون طريقاً إلى الله إن كانت روح المرء مستعدّة (فالطريق إلى الله قد تنجم من العقوبة التي يسلتزمها العصيان، كما يقول الروميّ (ج٢، ٣٢٨٤) عن الخُلد الذي عاش أعمى تحت التراب، ثمّ خرج في يوم ليسرق شيئاً فأكله الطير عقوبةً على سرقته، فتحوّل إلى طير، وابتهج لاستطاعته الطيران فوق الأرض وغني بحمد الله).

لا يعني ذلك بالطبع أنّ الروميّ كان يشجّع على ارتكاب المعاصي؛ ولكنّ المعصية ليست سيّئة في حدّ ذاتها، إنّما نتيجة لما تسبّبه من البعد عن الله. فقد تفاخر رجلٌ (ج٢، ٣٣٦٤) أمام أحد الأنبياء [شعيب] بأنّه قد ارتكب العديد من المعاصي، ولم يأخذه الله بها لكرمه، لأنّه لم يعاقبه أبداً؛ ولكنّ النبيّ (بمعرفته بحال قلب الرجل) أجابه بأنّه قد عوقب بقسوة: لأنّه بتكرار المعصية قد اعتاد عليها، فبات أسيراً لها عاجزاً عن توجيه مراده إلى الله ومحبّته. إنّ الخطيئة التي لا تغتفر هي أن يكون لدى المرء توقّع منخفض: «أنّ الإله العزيز لا يهب أحداً شيئاً قط إلا عن حاجة»، مثلما أنه لم يعطِ الخُلد تحت التراب عينين «ومن ثمّ، فلتزد في حاجتك أيّها المحتاج سريعاً حتّى يمور بحر العطاء بالكرم» (ج٢، ٣٢٧٤، ٣٢٨٠).

على مستوى تصوّف الحياة اليوميّة، وبالمعنى العملي، يُمكن لكلّ إنسان

أن يمتلك تطلّعات روحيّة عالية. فعلى الرغم من القيمة الرفيعة التي منحت لتصوّفِ لحظاتِ الوجد والكشف، فإنّ تصوّف الحياة اليوميّة ظلّ رئيساً. وربما يكتسي هذا الشكل من التصوّف أهميّة خاصّة لأولئك الأتباع المتواضعين الذين لا يجدون في أنفسهم هِباتٍ تؤهّلهم للتجربة الصوفيّة الخاصّة، والذين يرون في شيوخهم مرشدين طبيعيين لسعيهم، وليسوا فقط أبطالاً يُعجبون بهم. لقد شدّد الروميّ على الاستمراريّة التي تعمّ مراحل الحياة الصوفيّة جميعها، ولم يكتفِ بإظهار ذلك بأسلوبه، بل أكّد على ذلك صراحة. إنّ نتائج تخلّي الإنسان عن الشواغل الخارجيّة والبرّانيّة تقوده بتدرّج من ضبط النفس المصطنع إلى لحظات الوجد والكشف القصوى. يُقارن الرومي هذه الصيرورة بتدفّق مجرى الماء: فحين يسير ببطء، لا يكاد يُرى من الحطام والشوائب التي تعلّوه؛ ولكنّه حين يسرع في مجراه، فإنّ هذه الشوائب الخفيفة، والأغصان وأوراق الشجر، هي ما يجعل حركة الماء مرئيّةً؛ وحين يسرع أكثر، تختفي كلّها عن سطح الحياة الجارية.

إنّ النتيجة العرضيّة لهذا المعنى من كلّية وكونيّة وعموم تجربة الشوق الروحي هي الاستعداد للاعتراف بأصليّة عبادة الله وإن ضلّت أو تشوّهت في جميع المقاصد الدينيّة، بما فيها الوثنيّة. فالعبادة البرّانيّة للشريعة عند المسلمين هي بديل غير كافٍ عن الإخلاص الداخلي الكامل لله؛ ومن ثمّ فإنّ العبادات، حتّى العمياء، التي تؤدّى في الأشكال الدينيّة الأخرى ليست أسوأ بالضرورة. إنّ جميع البشر منخرطون في المسعى ذاته سواء أدركوا ذلك أو لا.

ولكن، إن كان جميع البشر صوفيين ابتداءً بمعنى من المعاني، فمن المؤكّد بأنّ جُلّهم لم يتقدّموا في الطريق ولا بدّ لهم من الاعتماد على من تقدّموهم لدفعهم خطوات أخرى أبعد عما قد يأملونه. فالوليّ الكامل هو الوسيلة التي يُمكن للرجال والنساء أن ينهضوا بأرواحهم بواسطتها (ليس فقط بمعنى أنّ الشيخ قد يُقدّم لهم نصائح جيّدة ويرشدهم يوماً بعد يوم في تجربتهم الروحيّة، بل بمعنى أنّ الشيخ يُجسّد المسعى الروحيّ للآخرين. إنّ مجرّد حضوره ضروريّ لصلاحيّة وفعاليّة مسعى الآخرين: فسعي الأعمى التائه الأضعف يُبرّره نجاح الأقوى؛ ذلك أنّ للأضعف أن يشارك في هذا النجاح على مستوى معيّن عبر التماهي مع الشيخ وطاعته والقبول بمكانته الرفيعة.

مثلما أذهل عليٌّ الكافرَ، كذلك مهمّة الشيخ هي إيقاظ الروح لترى مهمّتها الحقيقيّة. يروي الرومي (ج٢، ٣٢١٠ وما يلي) كيف أنّ إبراهيم بن أدهم، الملك الذي تخلّى عن ملكه ليصبح درويشاً جوّالاً، كان جالساً بخرقته على شاطئ البحر عندما مرّ به أميرٌ كان من أتباعه؛ ذهل الأمير في سرّه لما رأى الشيخ، وعرف الشيخ ما في نفسه: فرمى إبرة في البحر، كان يرثو بها خرقته، وطلب عودتها بصوتٍ عالٍ، فأطلّت الأسماك من البحر تحمل كلّ واحدة منها إبرةً ذهبيّة في فمها. وشرح للأمير أنّ آثار حاله الروحية التي يراها ما هي إلا كمن يلتقط ورقةً وغصناً من بستان كبير ويأتي بهما إلى المدينة. حينها تاب الأمير لما رأى نفاذ أمر الشيخ وصاح: «آه، الأسماك عارفة بالشيخ، ونحن مُبعدون، ونحن محرومون من هذه الدولة، أشقياء، وهم بها سعداء!»، ومضى هائماً بحبّ الله. وهكذا بات الشيخ هو المحكّ الذي يكشف معدن الشخص العاديّ: وذلك كله يعتمد على كيفية تعامل المرء مع التحدّي الذي يطرحه وجود الشيخ.

يُمكن لكلّ البشر أن يصلوا إلى الحقيقة من طريق الشيخ (وأعظم هؤلاء الشيوخ هو محمّد بالطبع، انظر على سبيل المثال، ج١، ١٥٢٩ وما تلا). إنّ فعل الإسلام الحقّ [التسليم] هو على الأقل فعلُ استيقاظ روحيّ، ولذلك عندما جاء أحد سفراء الرومان إلى الخليفة عمر ووجده قانعاً بعيشته المتواضعة على الرغم من اتساع سلطته وقوّته، تحوّل إلى الإسلام من فوره؛ يُفسّر الروميّ بذلك حال استجابة المريد للحقائق الداخليّة للشيخ، عمر في هذه الحالة (ج١، ١٣٩٠ وما تلا). ومثلما طرحت النزعات الباطنيّة ذات الولاء العلويّ، فإنّ لمحمّد رسالة روحيّة تتجاوز الوحي البرّاني، والتي لم يعلمها إلا قلّةٌ، منهم عليّ (غير أنّ هؤلاء القلّة يشملون جميع أبطال أهل السنّة والجماعة، مثل عمر). وإذا أراد المرء أن يستفيد من هذه الرسالة، ولو على نحوٍ غير مباشر، فإنّ عليه أن ينشد شيخاً.

إنّ الشيوخ الأولياء ليسوا مجرّد الوسيلة التي يصل بها البشر الآخرون إلى الله؛ فبوصفهم بشراً كُمّلاً، فإنّهم علّة خلق الكون: لا بوصفهم مخلوقات مطيعة لله يحقّقون رضاه، بل بوصفهم غايةً ميتافيزيقيّة للكون وهدفاً لبقيّة البشر. وحين يصلّ الوليّ إلى الكمال، فإنّه يصبح محفوظاً من الخطايا؛ ذلك أنّ طبيعته بعد أن تحوّلت لم تعد قابلة للمعصية (التي هي بالضرورة نوعٌ

من البعد عن الله)، ومن شأن طبيعته أن تُحوّل كلّ معصية إلى فضيلة مقدّسة. يروي لنا الرومي (ج٢، ٣٣٩٠ وما يلي) كيف وُجد الشيخ وبيده كأس من الخمر، ثمّ تبيّن بعد التحقيق بأنّ ما في الكأس إلا عسل صراح؛ وحين قال الشيخ بأنّه كان متألّماً واحتاج شيئاً من الشراب للاستشفاء (وهو أمرٌ تسمح به الشريعة)، تحوّل النبيذ إلى عسل: فلم يكن للشيخ أن يشرب النبيذ حتّى لو أراد. بالطبع، يُمكن للشيخ أن يقع في المعصية فقط بمخالفة نفسه ومناقضتها، وذاك محكّ خطيئة كلّ البشر؛ ذلك أنّ الخطيئة هي ما يعوق البشر من الصعود إلى المرتبة التي للشيخ، والشيخ هو سبيل الصعود إليها. «إنّ العيوب إنما صارت عيوباً لأنّ المشايخ رفضوها» يقول الروميّ (ج٢، ٣٣٥١)، ومن ثمّ فإنّ ما يقبله الشيخ (إن كان وليّاً حقّاً) لا يُمكن من حيث التعريف أن يكون عيباً أو معصية.

يؤكّد الروميّ على أنّ المهمّ هو انتصار الأولياء على جميع الشرور والخطايا في العالم، وأنه من الممكن للجميع أن يشتركوا في هذا الانتصار بالاعتراف بالشيوخ: ولكنّه لم ينكر وجود الشرّ والخطايا؛ فقد خصّص العديد من القصص لإيضاح وجودها، والمصالحة بينها وبين الانتصار الأخلاقي. فهو يقول، على سبيل المثال (ج٢، ٢٦٠٤)، بأنّ الخليفة معاوية قد استيقظ من النوم على صوت أحدهم، ولم يتبيّن له من هو إلى أن رأى رجلاً مختبئاً وراء الباب، فاعترف له بأنّه إبليس. وأخبره إبليس بأنّه أيقظه كي لا تفوته الصلاة التي شارف وقتها. ولكنّ معاوية لم يقنع بإظهار الفضيلة من إبليس، وأصرّ على أن يُفسّر له حقيقة أمره؛ فلماذا يقوم الشيطان، أسّ الخطايا وباعثها، بدفع الإنسان للقيام بالصالحات؟ ما هو دور باعث الخطيئة في حياة الإنسان؟ عندها حاول إبليس أن يُظهر له بأنّه ليس بالسوء الذي يظنّ ويشاع عنه، وأنّ أعماله الصالحة ليست في غير محلّها. وتلخّص حجّته في الواقع التفسيرات المتعدّدة حول وجود الخطيئة في عالم الله، وبخاصّة تفسيرات الصوفيّة.

إنّ الخيالات الشعريّة في هذه القصّة تختلط في ما بينها في حالٍ من الفوضى حين ينطق بها الروميّ، وهنا، وفي أماكن أخرى من القصيدة، تحضر معظم موضوعات الروميّ وثيماته الأثيرة تصريحاً أو تلميحاً. ولكن، إن تتبّع المرء مضامين كلّ حكاية، ولم يترك نفسه أسيراً للمعنى الظاهري،

بل تتبّعها بحسب موضع ورودها مما قبلها وما بعدها، فإنّ تتالي الموضوع سينجلي عن معانٍ دقيقة. في بعض الأحيان، كما في قصّة معاوية وإبليس، فإنّ الموضوعات تشكّل حجّة مركّبة، على الرغم من أنّ هيئة الحجّة وشكلها يتحدّدان بالوضعيّة الخاصّة التي توضع فيها الحجّة، والتي يجب ألا تغيب عن النظر.

يقول إبليس أوّلاً بأنّ كلّ ما خلقه الله يجب أن يكون خيّراً يعكس **جمال** الله؛ ولكنّ قدرة الله وعظمته وجبروته جزءٌ لا يتجزّأ من خيره، وهذا **الجلال** هو الذي يلقي بظله (كما يقول الروميّ في موضع آخر) ليُبرز بديع النور وروعته. لقد كان دور إبليس، من بين جميع الملائكة، أن يُفتن ويُغرم بروعة الله وجلاله، لا بعطائه وجماله، وبالتالي أن يكون هو الدافع إلى التحدّي والخطأ الذي يجلّي جبروت الله نتيجة له. ولكنّ إبليس في ذلك ليس إلا خادماً لله. «لمّا لم تكن في رقعته سوى هذه النقلة، وقال لي: دورك، فماذا كنت أعلم لكي أزيد؟ ولقد نقلت تلك النقلة التي كانت باقية، وألقيت نفسي في البلاء». مع تطوّر التصوّف الطرقي وتأكيده على الحبّ الكلّي لله، أحياناً على حساب الجوانب الأكثر صرامة من التجربة الصوفيّة، فإنّ ثمّة عدداً متزايداً من الصوفيّة المبتدئين الذين أُغروا بمضامين حجّة إبليس (أيّ إنّه بما أنّ كل ما يصدر عن الله جميلٌ بطريقته، فإنّ المعاصي لا تؤثّر في المرء ما دام قلبه متجهاً إلى الله. ولكنّ معاوية، الخليفة القويّ، لا يقنع بمثل هذه اللامبالاة. فقد تبدو هذه الخلاصة بخصوص مشكلة الشرّ منطقيّةً من جهة انبنائها على هذه المبادئ العامّة)، ولكن هذه الخلاصة لا تستجيب لتجربة الفعل الحيويّ وروح الاستقامة الشخصيّة، إذ يكون الاختيار أمراً حاسماً. يقرّ معاوية بالصلاحيّة التجريديّة لما يقوله إبليس، ولكنّه لا يتفق بأنّ ذلك ينطبق على حالته؛ ذلك أنّ على معاوية أن يقوم بعمل شخصيّ، ذلك أنّ إغواء إبليس قد حطّم أخلاق عدد لا يُحصى من القلوب.

يأخذه إبليس مباشرةً إلى حالة الاختيار الشخصي؛ فهو يُقدّم نفسه (مع الوساوس التي يمثّلها) على أنّه ليس سبباً للخطيئة، فهو مجرّد اختبار من الله: «لقد جعلني الحقّ امتحاناً للأسد والكلب، وجعلني الحقّ امتحاناً للصحيح والزائف». فالشرّ لا يوجد إلا في موضوعات الاختبار، لا في إبليس ولا في الله الذي خلق إبليس: بناء على ذلك، فإنّ بواعث المعصية أشبه بالمرآة

التي تُظهر صلاح الصالح وفساد المسيء. ولكن، بالنسبة إلى الصوفيّ، فإنّ المعنى الذي يستلهمه من هذا الموقف يجب أن يكون أنّ كلّ شيء يصبح نقيّاً وطاهراً للطاهر: وأنّ فعل الخطيئة ليس شرّاً إلا إذا عكس حال الخطيئة في الإنسان نفسه. إنّ تفسير إبليس السلبي لوجوده قد يدفع الصوفيّ للتركيز على فضيلته الذاتيّة لتوجيه كلّ دوافعه نحو الخير من دون أن يشكّك في إبليس؛ وفي ذلك فتنة لكبرياء الروح. أجاب معاوية بالدعاء إلى الله أن يحميه من خداع الشيطان: فحتّى آدم الذي علّم الملائكة أسماء كلّ شيء، سقط في الإغواء؛ إنّ المنطق الإنسانيّ ضعيف أمام القلب المخادع. في النهاية، يشكو إبليس من أنّه أصبح كبش فداء لأخطاء الناس؛ مما يعني ضمناً عدم وجود ميل طبيعيّ للخطيئة، وبأنّه يُمكن تجنّبها بمحض الإرادة. إنّ هذا المفهوم يمحو اغترار المرء بسعيه الروحيّ في حالة من الغبطة التي لا تعود الخطيئة معها مشكلة البتّة. ولكنّها تستدعي اعتماد المرء على نفسه. فمعاوية، الذي يعرف بتجربته الروحيّة أنّ عليه أن يعتمد على رحمة الله وألا يركن إلى قواه الذاتيّة، يخاطب الآن المعيار الروحي المطلق للتصوّف، وهو الذوق الداخلي [القلب لا يستريح إلى القول الكاذب]. وهو اقتراح قادر على إثبات صوابيّته مهما كانت التجربة التي يختبرها، ويُمكن تمييزه عن الذوق الذي ينهض في لحظة خاطفة من إرادة الذات. (ولكن، خشية أن يتركَ أحدٌ زمامه لعاطفته، يُدرج الروميّ في هذه اللحظة قصّة قاضٍ جعل منه «انعدام العلل والأغراض» قاضياً عظيماً؛ فعلى الرغم من أنّ الأطراف المعنيّة تعرف الحقائق معرفة أوفى منه، لكنها عاجزة عن الحكم). إنّ الصوفيّ الحقّ مَصُون بذوقه الداخليّ من الخضوع لإغواءات إبليس. وحين واجهه [معاوية] بهذا الاختبار الأخير، اضطر إبليس للاعتراف بهدفه الحقيقيّ من إيقاظ معاوية في وقت الصلاة. فلو أنّ معاوية نام وفاتته الصلاة فإنّه سيندم على ذلك أشدّ الندم؛ وهذا الندم يعادل مئة صلاة، فأراد إبليس تفويت ذلك عليه.

عند هذه النقطة يتحدّث معاوية كأنّه معلّم خبير، ويكشف جوانب أخرى من المعصية. فأحياناً في التعاليم الصوفيّة يبرز الله في هيئة العدو، أو على الأقل على هيئة الخصم المخالف (وقد أحبّ المتصوّفة العارفون بالكتاب المقدّس قصّة قتال يعقوب للملاك). في هذا السياق، تبدو المعصية على

أنّها حادث عرضيّ في الصراع الذي يُقيمه الله لروح الإنسان، وفي مقاومة الإنسان. وهنا تصبح المعصية وسيلة لرقيّ الإنسان، وتصبح نتيجة عرضيّة خطرة وواقعيّة لحقيقة قرب البشر من الله أكثر من جميع الحيوانات، بل وربّما أكثر من الملائكة. إذاً، فحجّة معاوية تحمل معنى أنّ الله والشيطان يلعبان اللعبة ذاتها على مستويات مختلفة. يقول لإبليس اذهب واختر فريسة أضعف: فإبليس عنكبوت ويجب أن يحيك شباكه الواهية للذباب؛ ومعاوية ليس ذبابة، بل بازيّ أبيض، ولا يملك أحدٌ إلا الملك (الله) أن يصيده. يكمن انتصار الإنسان في أن يكون فريسةً لهذا الصياد!

٥

انتصار النزعة السنّيّة الجديدة العابرة للقوميات

١١١٨ ـ ١٢٥٨ [٥١٢ ـ ٦٥٦هـ]

في ظلّ مباركة الروحانيّة الصوفيّة الشاملة وبدعم من الثقافة الفكريّة الرفيعة، يُمكننا أن نرى في المراحل الوسيطة المبكّرة نمّواً للتوليفات الثقافيّة لأهل السنّة والجماعة؛ إذ لم يعد المشهد مقتصراً على جملة التكييفات التي استقرّت في أزمنة الخلافة العليا، فلم يعد موقف أهل الجماعة بالمجمل تسويةً سياسيّة كما كان في الأزمنة العباسيّة الأولى؛ فقد شهدت الحياة الفكريّة الشيعيّة في طور تراجعها تشكّلَ درجة من الوحدة في التوجّه بين من باتوا الآن الشعوب المسلمة الأساسيّة. والأهمّ من ذلك كان سيادة الروح الدوليّة العابرة للقوميّات والمتسامحة مع الاختلافات الواسعة في الألسن والأمزجة، والمرحّبة بالمسلمين من شتّى الأمكنة والمشارب (ضمن حدود الاستقامة والصلاح التي حاول أهل الشريعة تحديدها وإقرارها، بدرجات متفاوتة من النجاح). كانت هذه الروح متناغمةً مع النظام السياسي الدولي، وكانت تعكسه، بالصورة التي تشكّل عليها بحلول عام ١١٠٠، معتمداً على مبادرات الأمراء، وعلى الروابط المستقلّة للمصالح في المدن.

بعد تلك الفترة، حصلت تجارب إضافيّة في تشكيل الدول العابرة للقوميات. ولكن، ما لم تكن هذه المحاولات متوافقةً مع النزعة الدوليّة/ العابرة للقوميات الجديدة ومع التوجّه الصوفي السنّي، فإنّها فيما يبدو كانت محاولات مآلها الفشل؛ إذ لم تعاود الحركات الطائفيّة ذات التوجّه المحلّي المحض الظهور. لم يتمّ التغلّب على الروح المعارضة الشيعيّة؛ ولكن بعد آخر محاولاتها جدّيةً وقوّة، وهي محاولة الإسماعيليّة النزاريّة في القرن الثاني

عشر، حلت نهاية أيّ محاولات شيعيّة جدّية للحكم (باستثناء اليمن). لم تكن معظم دول أهل السنّة والجماعة مدعومة بأيّ مبدأ سياسي كبير. ولكن، في معظم الأمكنة، على الرغم من المنافسات مع الأمراء، حافظت الحياة السياسيّة على درجة من الاستمراريّة واتسع نطاقها فوق المستوى المحلّي الأدنى من التكافل الحضري ـ الزراعي؛ وربما كان ذلك عائداً جزئيّاً إلى الضغوط الثابتة والمستمرّة للمجتمع المسلم من أجل الوصول إلى نظام اجتماعي مستقرّ.

الدول التالية للسلاجقة

لم تكن الدولة السلجوقيّة دولة ذات حكم مركزيّ مطلق قويّ يوماً؛ فسرعان ما وصلت إلى نقطة-اللاعودة، حيث تصبح موارد الدولة منذورةً للمصالح الخاصّة للأمراء، الذين لا تملك السلطةُ المركزيّة عند الحاجة القدرةَ على فرض إرادتها عليهم. لقد رأينا سابقاً كيف تمّ تقاسم سلطة الدولة بين الأمراء، الذين كانوا بمثابة سادة لأنفسهم، في الصراع والاحتراب الذي تلا وفاة نظام الملك. وقد كان سنجر (١١١٨ ـ ١١٥٧) آخر «السلاجقة العظام»، وقد حاز شيئاً من السيطرة على بيوت السلاجقة وعائلاتهم في العديد من الولايات التابعة لهم في الأراضي المركزيّة من الحاضرة الإسلامية.

حافظ سنجر على عرشه في خراسان، وقضى جلّ حياته في محاولة تأكيد سيادته على المناطق الأخرى. فقد أرسل حملاته ضدّ النزاريّة في قهستان وضدّ الحكّام المحليين الكُثر في شمالي نهر جيحون، والذين كانوا يُسلّمون له بالسلطة ثمّ يتنكّرون له إذا وجدوا منه ضعفاً. كما كان عليه أن يقمع بوادر الاستقلال عنه من قبل عدد من الأمراء السلاجقة. وقد كان أشدّ خصومه شراسةً هو حاكم خوارزم، في أدنى حوض جيحون (حيث حافظ الحاكم، كما كانت عليه الحال في السلالات السابقة، على لقب ملك البلاد «خوارزمشاه»). كان أوّل من تولّى الحكم من سلالته تابعاً عيّنه السلاجقة حاكماً، ولكنّ أولاده ومن تلاهم اتخذوا ذرائع مختلفة للاستقلال. وقد كانت أشأم معارك سنجر هذا تلك التي خاضها مع القراخيتائيين، القوّة ذات الأساس الرعويّ التي تلبّس حكّامها بالثقافة الصينيّة، والذين سيطروا على جزء من طريق التجارة بين حوض جيحون وشمال غرب الصين. ويبدو أنّ قوتهم كانت تفوق قوّة الترك القراخانيين الكارلوك الذي هزموا السامانيين

سابقاً من نفس هذه الجهة: وعلى الرغم من أنّهم ـ أو بسبب ذلك ـ تركوا الحكّام المحليين المهزومين على كراسيهم، مكتفين بالإشراف عليهم عن بعد، إلا أنّ سلطتهم كانت نافذة. بحلول عام ١١٤١ باتوا قادرين على هزيمة سنجر بالقرب من مركز قوّته في سمرقند، وأصبحوا سادة على كلّ حوض نهر جيحون.

ولكنّ العامل الآخر الحاسم في مصير سنجر كان تمرّد قبائله من الأوغوز [الغز]، هؤلاء الترك الذين ظلّوا رعاةً، وكفّوا تدريجيّاً عن القيام بأيّ دورٍ في دولة السلاجقة أو بين أمرائها. وقد ألجأت الضرائب الباهظة التي فُرضت لصالح قوّات سنجر من العبيد المحترفين جماعةً منهم إلى المقاومة والتمرّد؛ ثمّ تجاوزت مطالبهم الحكام المحلّيين ووصلت إلى السلطان نفسه، رأس جميع الترك. ولكنّ سنجر كان مقتنعاً بضرورة التعامل الصارم معهم لجعلهم عبرةً لغيرهم (وربما كان دافعه إلى ذلك هو محاولة إخماد روح الاستقلال لدى الرعاة البدو، الذين اكتسبوا امتيازات كثيرة في خراسان مع نجاح السلاجقة، والذين لم يكفّوا عن إقلاق راحة البيروقراطيّة الزراعيّة للدولة). ولكنّ الغزّ تمكّنوا من هزيمة جيش سنجر (١١٥٣)، وأخذوا سنجر رهينة، واحتجزوه لعدّة سنوات في مقام حسن ـ حمايةً له كما قالوا، من مستشاريه الأشرار ـ في الوقت الذي تفتتت فيه الدولة بين أيديهم. دخل الرعاة الترك إيران بشكل دائم، ولا بدّ من أخذ هذا بعين الاعتبار. في هذه الأثناء، انضاف الدمار الناجم عن حركة الغزّ المتجوّلين، ذلك أنّهم سمحوا لأنفسهم، بعد انهيار جيش سنجر، بالنهب والتدمير كيفما شاؤوا، فحلّ الدمار بعدد من المدن التي تركوها منهوبة محطمة.

يُمكن تقسيم أراضي إيران والهلال الخصيب في هذه الفترة (كما هو غالباً) إلى منطقتين سياسيّتين: الشرقيّة والغربيّة. في إيران الشرقيّة وحوض نهري سيحون وجيحون، كانت القوّة المسلمة المهيمنة بعد سقوط سنجر هي قوّة خوارزمشاه، الذي قاتله سنجر. كانت خوارزم أرضاً غنيّة الطبيعة بحكم أنّها دلتا مرويّة، وكانت آمنة نسبيّاً من الهجمات من الصحارى المجاورة، كما كانت طريقاً تجاريّاً مهمّاً باتجاه منطقة نهر الفولغا شمالاً. وقد كانت خوارزم مستقلّة بحكم ذاتيّ بطبيعتها وبحكم تقاليدها السياسيّة القوميّة/ الوطنيّة، وبفضل تضامن برجوازيّتها.

عصر الانتصار السنّي، ١١١٨ ـ ١٢٥٨

•المغرب وإسبانيا
•السودان
•مصر وسوريا
•الجزيرة العربية وشرق إفريقيا
•الأناضول والبلقان
•العراق، القوقاز وغرب إيران
•شرق إيران وبلاد ما وراء النهر
•أوراسيا الوسطى
•شمال الهند
•جنوب الهند وماليزيا

١١١٧ ـ ١١٥٧ سنجر، آخر السلاجقة العظام، يحكم خراسان؛ وفي عهده وصل الشعر الفارسيّ ما قبل الصوفيّ إلى ذروته.

١١٥٠ + وفاة السنائي، مؤسّس الشعر الصوفي الفارسي.

١١٨٥ + وفاة الأنوري، أستاذ قصيدة المديح الفارسيّة.

١١١٧ ـ ١٢٥٨ دولة الخلافة (وبعض السلالات الحاكمة الصغيرة) تحافظ على استقلالها إلا في حالات مخصوصة، اضطرت فيها إلى الخضوع إلى سلطة مجاورة أكبر منها.

١٢٢٩ وفاة ياقوت [الحموي]، المؤلّف الجغرافي المرجعي بالعربية.

١١٢٧ ـ ١١٧٣ تمكّن الزنكيّون، السلالة التي تأسست في الموصل على يد أحد قادة السلاجقة، من توحيد سوريا وأخيراً مصر في مواجهة الصليبيين.

١١٤٣ ـ ١١٧٦ حاول نور الدين [زنكي] في حلب، تنظيم مجتمعه على أساس مُثل العلماء وقيمهم.

١١٠٦ ـ ١١٤٣ علي بن يوسف بن تاشفين (وعائلته إلى ١١٤٧) يحاول الحفاظ على حكم المرابطين القائم على تعصّب العلماء في مواجهة الموحّدين.

١١٣٠ ـ ١٢٦٩ الموحّدون، السلالة الإصلاحيّة في شمال إفريقيا وإسبانيا، تحلّ محلّ المرابطين؛ تمّ إدخال أفكار الغزالي والتأليف بين التصوّف وأرثوذكسيّة العلماء؛ ورَعَت الفلسفة ما دامت شأناً خاصّاً.

١١٨٥ وفاة ابن طفيل، أستاذ ابن رشد.

١١٢٦ ـ ١١٩٨ ابن رشد، كبير الفلسفة الأرسطيّة في إسبانيا والمغرب؛ الشارح الكبير لأرسطو.

١١٦٥ ـ ١٢٤٠ محيي الدين بن العربي، الممثّل الرئيس للوحدويّة الصوفيّة، الإسباني الذي انتقل لاحقاً للعيش في مصر وسوريا.

١١٧١ ـ ١٢٥٠ الدولة الأيوبية في سوريا ومصر، تستعيد المذهب السنّي في مصر، معتمدةً على أعمال رجال مثل نظام الملك والغزالي: المدرسة والزاوية الصوفيّة.

•المغرب وإسبانيا
•السودان
•مصر وسوريا
•الجزيرة العربيّة وشرق إفريقيا
•الأناضول والبلقان
•العراق، القوقاز وغرب إيران
•شرق إيران وبلاد ما وراء النهر
•أوراسيا الوسطى
•شمال الهند
•جنوب الهند وماليزيا

١١٦٩ ـ ١١٩٣ صلاح الدين الأيوبي يطرد الصليبيين من القدس (١١٨٧، معركة حطّين).

١١٩١ وفاة يحيى السهروردي «المقتول»، المفكّر الصوفي الإشراقي، بتهمة الهرطقة.

١١٤٨ ـ ١٢١٥ السلالة الغوريّة، في جبال أفغانستان، تسيطر على شرق إيران، وعلى البنجاب (بعد هزيمة الغزنويين في ١١٨٦).

١١٦١ ـ ١١٨٦ الغزنويّون، السلالة الهنديّة في البنجاب.

١١٩٣ الغوريّون يسيطرون على دلهي من طريق البنجاب.

١١٥٠ ـ ١٢٢٠ تمكّن ملوك خوارزم ـ الذين وسّعوا مملكتهم تدريجيّاً من الزاوية الشمالية الغربيّة لبلاد ما وراء النهر إلى أن شملت معظم إيران ـ من القضاء على بقايا السلالات السلجوقيّة الصغيرة.

١٢٠٣ وفاة نظامي [الكنجوي] شاعر القصائد الغزليّة المثنويّة (بالفارسيّة).

١١٩٩ ـ ١٢٢٠ علاء الدين محمّد خوارزم شاه، الذي تعارضت مطامحه باستعادة الملكيّة الإيرانيّة العظيمة مع طموحات الناصر.

١١٨٠ ـ ١٢٥٠ الناصر، خليفة بغداد، يحاول إعادة تنظيم الإسلام تحت قيادته من خلال أنظمة الفتوّة.

١٢٢٠ ـ ١٣٦٩ عصر المغول؛ في البداية أدّت هجماتهم إلى تعطيل الأنماط السياسيّة وتدمير الاقتصاد فيما وراء النهر وإيران وغيرهما؛ ولاحقاً تمكّنت حكوماتهم الوثنيّة من تعريض مصر والأناضول ودلهي لخطر محدق؛ وعندما دخلوا في الإسلام، في الأراضي المسلمة وغير المسلمة، أصبح نشاطهم جزءاً من نزوع توسّعي أكبر عبر دار الإسلام في ذلك الوقت.

١٢٢٠ ـ ١٢٣١ أولى هجمات المغول الكبرى، إلى وفاة وارث خوارزمشاه في أذريجان؛ تدمير مهول للمدن؛ أصبح المركز السياسي لمعظم أوراسيا في قراقورم في بلاد المغول.

١٢٢٧ وفاة جنكيز خان، صاحب مشروع المغول والذي نظّم هذا الدمار.

•المغرب وإسبانيا
•السودان
•مصر وسوريا
•الجزيرة العربيّة وشرق أفريقيا
•الأناضول والبلقان
•العراق، القوقاز وغرب إيران
•شرق إيران وبلاد ما وراء النهر
•أوراسيا الوسطى
•شمال الهند
•جنوب الهند وماليزيا

١٢٠٥ ـ ١٢٨٧ المماليك، سلاطين دلهي يحكمون حوض نهر الغانج بأكمله بعد سقوط القوّة الغوريّة.

١٢٦٦ ـ ١٢٨٧ [غياث الدين] بلبن، آخر حماة الحكم النخبوي التركيّ في الهند.

١٢٢٥ الموحّدون يتخلّون عن إسبانيّا المسلمة، التي سرعان ما تقلّصت إلى المملكة الناصريّة في غرناطة.

١٢٢٨ (ـ **١٥٣٥**) الحفصيّون في تونس، يخلفون الموحّدين، ويحافظون على بقايا التقليد الثقافي الإسباني.

١٢٦٩ (ـ **١٤٧٠ وإلى ١٥٥٠، باسم الوطاسيين**) السلالة المرينيّة تحكم بدلاً من الموحّدين في المغرب (الذين استمرّ حكمهم في الجبال إلى ١١٩٥) وفي الجزائر بعد نهاية الحكم الزياني هناك (١٢٣٥ ـ ١٣٩٣).

١٢٣١ ـ ٥٦ استمرار هجمات المغول وسيادتهم على الحكّام الإيرانيين والعرب المحليين؛ حصارهم لسلطنة دلهي في الشرق، والأيوبيين في مصر، والسلاجقة في الأناضول (١٠٧٧ ـ ١٣٠٠).

١٢٢٤ ـ ١٣٩١ مغول القبيلة الذهبيّة في أراضي شمال بحر قزوين والبحر الأسود (الذين يُطلق عليهم القفجاق) يتحولون إلى الإسلام؛ يستمرّ الخلاف على وراثة العرش إلى ١٥٠٢ (الغزو الروسي).

١٢٢٧ ـ ١٣٥٨ خان المغول الجغتائي، في بلاد ما وراء النهر، يدخل في الإسلام، نحو ١٣٤٠.

١٢٥٠ ـ ١٣٨٢ المماليك البحريّة، الحكّام الترك العسكريون في مصر وسوريا؛ اضطراب سياسي وازدهار اقتصادي.

ويبدو أنّ حكّام خوارزم الجدد قد حافظوا، إضافة إلى لقبهم «خوارزمشاه» على العادات والأساليب الوطنيّة المختلفة وعلى علاقات جيّدة بالمدن. تكمنُ أهميّة خراسان في أنّها كانت نقطة تقاطع لطرق التجارة في

الهضبة الخصيبة؛ ولكنّ حالتهم كانت مهدّدة بالاضطراب في حال انهيار الحكومات الكبرى. أصبحت خوارزم، الواقعة شمالها، منافستها الرئيسة كمركز سياسيّ للمنطقة. وصل الخوارزميّون إلى صلحٍ مع القراخيتائيين، الذين كانوا يسيطرون على حوض زرافشان وجيحون ويدفعون عنها الجزية؛ ولكنّهم تصرّفوا لمصلحتهم الخاصة في إيران. وهناك تشاركوا مع السلطة الغورية (التي خلفت الغزنويين في حكم الجهة الشرقيّة من إيران) في مهمّة لجم قبائل الغزّ واستعادة الازدهار في خراسان. كانت الدولة الخوارزميّة خليفةً للدولة السامانيّة، ولكنّ التقاليد البيروقراطيّة للمنطقة قد ضعفت بأثرِ عمليات السلب والنهب التي قام بها الغزّ، ولم تستعد حالها السابق تماماً.

في غرب إيران والهلال الخصيب، كانت القوّة الرئيسة هي قوّة سلاجقة عراق العجم، الورثة المباشرين لألب أرسلان وملكشاه وابنه محمد. في الواقع، كانت القوّة في هذه المنطقة مقسّمة طوال نحو قرن من الزمان بين عشر أو إحدى عشرة سلالة رئيسة، ومجموعة من السلالات الثانويّة، التي يدّعي معظمها انتسابه إلى السلطة السلجوقيّة. قد تبدو هذه السلالات الحاكمة، مقارنة بالسلاجقة الأوائل، تافهة وضعيفة، ولم تكن أيٌّ منها تمثّل قوّة رئيسة. ولكنّها لم تكن مجرّد شكلٍ من الدولة ـ المدينة: بل كانت تمتلك درجة معقولة من السيطرة على الموارد المحيطة؛ فقد سيطر العديد منها على رقع واسعة من الأراضي (بل تمكّن بعضها من إزاحة بعض السلالات التابعة ذات الحكم الذاتي) تقارب مساحة بلدان أوروبيّة مثل سويسرا أو ما هو أكبر، وإن كان عدد المستقرّين فيها قليلاً مقارنةً بحجمها؛ وكانت هذه السلالات قادرة على تحمّل أعباء حياة القصور بالحدّ الأدنى، مما جعلها تُقدّم شيئاً من الرعاية الكريمة للشعراء. ولكن السيطرة الداخليّة ضمن هذه الدول كانت ضعيفة ومتراخية (ويبدو أنّ الأمراء كانوا يتمتّعون بنطاق واسع من حريّة التصرّف). كان الجزء الأكبر من الموارد المتاحة للبلاط يُستعمل بطرق مدمّرة، سواء داخل الدولة أو بين الدول. في أفضل الأحوال، فإنّ الفعاليّة الإداريّة لمُختلف هذه الحكومات كانت تتغيّر بحسب شخصيّة الحاكم.

لقد نتجت هذه الوضعيّة عن ظروف نظام الأمراء والأعيان وما ينطوي عليه نظام الإقطاع. ففي هذه الدول، كان المنصب المُفضّل للحكم هو

منصب «الأتابك»، الذي يعني «أبا الأمراء أو مربّي الأمراء» بالتركيّة. أُطلق هذا اللقب على الأوصياء المُعيّنين لرعاية الأمراء الصغار في السلالة السلجوقيّة، الذين كان الواحد منهم يُعيّن على الحاميات العسكريّة في ولاية أو أخرى؛ وكان الأتابك (وغالباً من يكون مسؤولاً من العبيد الترك) في الوقت نفسه مربّياً ونائباً عن الأمير الشاب. ولكن في الظروف السياسيّة لذلك الوقت، كان الأتابكة بمثابة الحكّام الفعليين. في نظام حكم الأمراء، كانت القوّة الفعليّة الوحيدة هي قوّة الحامية العسكريّة في مواقعها. إنّ النتيجة المترتّبة على نظام الأمراء، على مستوى السلطة الواسعة النطاق، كان تولّي القادة العسكريين الحكم في الولايات باسم الأمير، بقدرٍ كبير من الاستقلال. ونتيجةً لذلك، كان الأتابكة، بوصفهم سلطةً وراء العرش، يُفضّلون أن يكونوا اسميّاً في جناب أمير قاصر عن أن يكونوا تحت إمرة أمير يافع أو بالغ. وهكذا تزايد عدد الأمراء القُصَّر والأتابكة معهم؛ وما لم يكن ثمّة أمير يتفوّق على جميع خصومه في السلطة، فقد كانت الخلافات حول خلافة العرش تتصاعد بين القُصّر المتنافسين (الذين قلّما استمرّوا في الحياة إلى سنّ النضج والبلوغ). في النهاية، أصبح لقب الأتابك يُستعمل للحكام الذين حرّروا أنفسهم من أمرائهم السلاجقة - أو الذين لم يكونوا أتابكة بالمعنى الحقّ للكلمة - الذين أسّسوا سلالات حاكمة لا تربطها بالسلاجقة إلا علاقة اسميّة. كانت هذه الوضعيّة السياسيّة داخل الدولة تتوافق مع طريقة صعود الأتابكة إلى السلطة: فقد كانت سلطة السلالة محدودة بالسيطرة العسكريّة، وكان لزاماً عليها أن تؤكدها وتفرضها مرّة بعد مرّة لضبط الأمراء الصغار وضمان طاعتهم وامتثالهم، إضافة إلى حماية أنفسهم من انتهاكات الأتابكة الآخرين.

في منطقة غرب إيران والهلال الخصيب - الأراضي المركزيّة للإمبراطوريّة القديمة ذات الحكم المطلق - كان الانهيار الأكبر للسيطرة البيروقراطيّة وعسكرة الممتلكات؛ وفي هذه الأراضي تطوّرت دول الأتابكة. في شرقيّ إيران كما رأينا، حكم ملوك خوارزم إمبراطوريّة حسنة التنظيم (على الزغم من بعض المناوشات والاقتتال بين الإخوة). في الوقت نفسه، في المناطق الأبعد من المنطقة القاحلة الوسطى - معظم الجزيرة العربيّة وجنوب شرق إيران - كانت السلطة في الغالب أكثر محليّة. كانت الموانئ

مستقلّة، إما عبر مؤسسات جمهوريّة (أوليغارشيّة) تحت حكم نخبة من العائلات، وإما تحت حكم تشكيلات قبليّة في الأراضي الداخليّة على الرغم من أنّ بعض المدن كانت تتمكّن من السيطرة على المدن الأخرى. في البرّ الداخليّ، كانت الصحاري خاضعة لتحالفات من القبائل المتحدة.

حتّى في اليمن الزراعيّة، كانت الموانئ، مثل عدن، ذات حكم محليّ مستقلّ في الغالب؛ بينما كانت الأرياف، في البرّ الداخلي، مقسّمة بين السلالات المتنازعة، وكان للشيعة الزيديّة معقل حصين في صعدة في الشمال. أما الحجاز فكان خاضعاً تقليديّاً لحكم واحدة من عائلات الأشراف (من نسل النبيّ محمد) في مكّة، وفي أحيانٍ كثيرة كانوا خاضعين لسلطان مصر أو سوريا. في عام ١١٧٤، تمكّنت حامية تركيّة من سوريا ـ بمؤسسات مستمدّة من نظام الأتابكة ـ من إخضاع معظم اليمن لسيطرتها (إضافة إلى الحجاز)؛ وفي ظلّ حكم الأيوبيين ومن تلاهم من السلالات الحاكمة، اتصلت الدولة الرسوليّة، الشافعيّون في اليمن، أكثر وأكثر بأساليب المناطق المركزيّة.

أما الإسماعيليّة النزاريّة فقد حكموا أنفسهم بأنفسهم في قهستان وفي أمكنة أخرى من خلال الميليشيات المدنيّة. أما مصر، فكما هي الحال دوماً، كانت الدولة المركزيّة قويّة، وظلّت تحت سيطرة الفاطميين إلى عام ١١٧١.

تمكّنت سلسلة الأمراء السلاجقة وأتابكتهم، الذين خلفوا محمد بن ملكشاه في عراق العجم في البداية من إجبار العديد من الولايات الأخرى على القبول بسيادتهم، على الأقل بمعنى إرسال الضرائب إليهم. ولكنّهم لم يكونوا يمتلكون قوّة صلبة حقيقيّة. ففي أثناء حياة سنجر، كانت الخلافات على وراثة العرش في أصفهان، ولاحقاً في همدان في كردستان، التي أصبحت العاصمة، تُحلّ من خلال «السلطان السلجوقي الأكبر»، ولكن ليس قبل أن يقوم الأمراء المحليّون بقتال بعضهم البعض. خلال هذه الفترة، كانت إحدى مهامّ السلاجقة الكبرى هي الحفاظ على الخلفاء في بغداد خاضعين لهم (جزئيّاً بسبب القيمة الرمزيّة التي يمنحها الخلفاء للسلاجقة بوصفهم ملازمي الخلفاء). وقد خلعوا العديد من الخلفاء ونفوا بعضهم. في عام ١١٥٧، وفي نفس الوقت الذي كانت وفاة سنجر فيه إزاحة للسلطة المتضائلة عن كاهله، أجبر حاكم السلاجقة في همدان على التخلّي عن

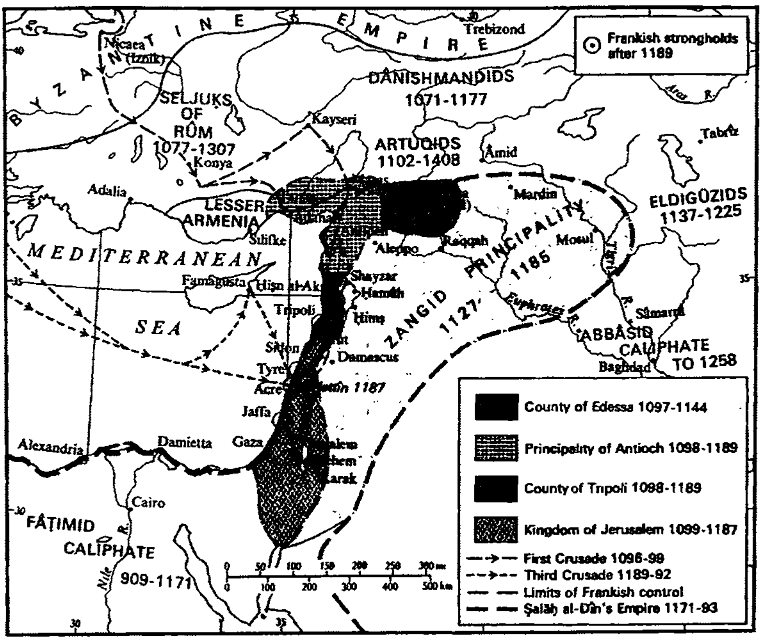
حصار بغداد معترفاً بالخلفاء بوصفهم أصحاب سلطة مستقلّة في حوض ما بين النهرين. كان الخلفاء قادرين على الاعتماد على مكانتهم المستقلّة في مواجهة الأمراء الضعفاء؛ ولكنّهم ظلّوا كما لو أنّهم قوّة سياسيّة من بين مجموعة من القوى الأخرى. وهكذا، فمنذ ١١٦١، أصبح أمراء السلاجقة في همدان تحت سيطرة أتابك أذربيجان، الذي أقام سلطته في تلك المنطقة وأصبح قادراً على التدخّل بفعاليّة في مواجهة أقرانه من الأتابكة. حاول آخر أمراء السلاجقة تأسيس سلطة مستقلّة في عراق العجم ونجح إلى حدٍّ ما في مقاومة الأتابكة الذين استدعاهم خوارزمشاه لمواجهته: حتى قتل في معركة في الريّ في عام ١١٩٤، وانتهت بذلك حياة آخر أمراء السلالة الرئيسة من السلاجقة، وحلّ محلّه وكلاء عن أتابكة أذربيجان.

إضافةً إلى سلاجقة عراق العجم والخلفاء الصاعدين، ظهرت في منطقة غرب إيران والهلال الخصيب سلالات مستقلّة ذات سلطة معتبرة (والتي يُمكن تصوّرها في الخريطة أدناه) في فارس [المقاطعة]؛ وفي كرمان شرق فارس؛ وفي لرستان، الجبال الواقعة شماليّ فارس؛ وفي كردستان؛ وفي أرمينيا؛ وفي ديار بكر في الجزيرة؛ وفي الموصل في الجزيرة؛ وفي دمشق. وقد لعبت، حتّى السلالات الكثيرة الصغيرة (سريعة الزوال)، كالعرب في الحلّة في العراق، دوراً عسكريّاً مهمّاً. لم تبقَ هذه السلالات الحاكمة الكبرى في محلّها بالطبع، وخاضت جميع خطوط النسب المتنافسة صراعات بين الإخوة المتنازعين؛ ولكن قلّما استمرّت واحدة منها لأكثر من جيلين. كان لحلب ودمشق، لبعض الوقت، أمراؤهما السلاجقة في البداية. في كرمان أيضاً، كان الحاكم سلجوقيّاً مستقلّاً (يحكم عادةً من خلال أتابكته). لم يأخذ جميع حكّام العائلات الأخرى لقب الأتابك، بل من كانت له أصول تركيّة فقط.

كان سلاجقة كرمان مستقلّين ذاتيّاً منذ أن حملت موجة الغزّ السلاجقة أحد أبناء أعمام السلاجقة إلى هناك في ١٠٤١، على الرغم من أنّهم أُجبروا على الخضوع لسلطة «السلاجقة العظام». كانت كرمان مشرفةً على واحدة من طرق التجارة الممتدّة من الشمال إلى الجنوب، والتي كانت أحياناً تُنافس شيراز في فارس، وقد كان الحكّام هناك في البداية أقوياء بما يكفي للسيطرة على المنافذ البحريّة، بل وعلى سواحل عُمان. ولكن في النهاية، وقع ذات الاضطراب العسكري في الدول الأخرى. وفي حقبة الاضطراب العظيم،

تمكّن الغزّ الذين هزموا سنجر من اجتياح الأراضي وطرد آخر السلاجقة من كرمان في ١١٨٦، مؤسسين بذلك زعامتهم الخاصّة هناك.

بسبب الأهميّة الأدبيّة لشيراز، حظي بعض حكّام مقاطعتها، فارس، بشيء من الشهرة العَرَضيّة. فقد كانت السلالة السلغوريّة مثالاً نموذجيّاً لسياسات المنطقة في ذلك الوقت. تمكّنت العائلة السلغوريّة، التي تترأس مجموعة الرعاة الترك الذين تكرّرت ثوراتهم سابقاً ضدّ سلاجقة عراق العجم، من السيطرة على شيراز في ١١٤٨، وهزمت بذلك أتابك الأمير السلجوقي هناك. ولكن سرعان ما أُجبروا على دفع الضريبة لهمدان. لقّبوا حكامهم أنفسهم بلقب الأتابك لتمييز أنفسهم عن الأمراء الصغار. ولكنّ موقعهم الضريبي لم يسعفهم في تجنّب تكرار المعارك الداخليّة بينهم. بعد انهيار السلاجقة في ١١٩٤، أصبحوا خاضعين ضريبيّاً للخوارزميين المنتصرين. ولكن، لثماني سنوات وصولاً إلى عام ١٢٠٣، انتشرت الخلافات بين الإخوة على منصب الأتابك، وتسبّبت بإجهاد اقتصاد فارس وإنهاكه. استمرّ خطّ النسب هذا إلى زمن الاجتياح المغوليّ.



الفترة الصليبية في سوريا والأناضول

الحملات الصليبيّة وحملات الاسترداد الزنكيّة ـ الأيوبيّة

لعلّ أسوأ نتائج النظام العسكري لذلك العصر هي ما جرّته المعارك الداخليّة الفتّاكة المستمرّة بين مختلف السلاطين والأتابكة والأمراء من ويلات ودمار متكررين. ولكنّ أوضح تجلٍّ لهذا الضعف والتشتّت للسلطة بين أيدي العسكريين المحليين قد ظهر في العجز عن الدفاع عن دار الإسلام في مواجهة العدوّ الخارجيّ. وفي هذا السياق أيضاً، ظهرت مرونة هذا النظام وقدرته على الصمود والدفع بقيادة قويّة تقوم على التعاون الفعال أوضحَ ظهور.

ظهر هذا الخطر، وكذا ردّة الفعل تجاهه، في أراضي المسلمين الواقعة على طول سواحل البحر الأبيض المتوسّط، في إسبانيا وشرق المغرب ومصر وسوريا. كانت المرحلة الوسيطة المبكّرة مرحلةً حيويّة وتوسّعيّة للعالم الإسلامي، وكانت حيويّة وتوسّعية كذلك للشعوب اللاتينيّة في غرب أوروبا. كان توسّع نشاط أوروبا الغربية في الغالب محدود النطاق، ولكنّه تأسّس على النموّ الاقتصادي السريع في الأراضي الشماليّة الداخليّة من غرب البحر الأبيض المتوسّط والتي شهدت تطوّراً غير مسبوق؛ وهو ما ولّد قوّة معتبرة لبعض الوقت. في أزمنة الخلافة العليا، كان المسلمون، من المغرب وإسبانيا، قد أغاروا على السواحل الشماليّة للمتوسّط وسيطروا على مجموعة من الموانئ لبعض الوقت، في إيطاليا وبلاد الغال، ولكنّ اتجاه هذه الحركة قد انقلب في القرن الحادي عشر؛ فقد طُرد المسلمون من إيطاليا وصقليّة ومن شمال إسبانيا، بل وتعرّضت سواحل المغرب نفسها لهجمات متفرّقة، وتمّ احتلال بعض موانئها.

في القرن الثاني عشر، وصلت حركة الغرب هذه إلى ذورتها. ففي الحملات العسكريّة التي عُرفت بالحملات الصليبيّة، كان عماد المقاتلين فيها من أوروبا الشماليّة، وقد امتدّ نطاق هذه الحملات إلى سوريا. وبالتالي؛ فقد مثّلت هذه الحملات (لأسباب أيديولوجيّة في الغالب) خطراً محدقاً بمعظم شعوب المسلمين الغربيّة. في القرن الثاني عشر، نعمت المدن الإيطاليّة والكتلانيّة المسيحيّة بتجارة مزدهرة في الشمال، وتمكّنت

من فرض سيطرتها على ممرات البحر الأبيض المتوسّط، التي كانت تحت هيمنة البحريّة الإسلاميّة سابقاً. وقد تمّ إرساء هذه الهيمنة البحريّة لأبناء الغرب على نحوٍ مستمرّ (ربما جزئياً لأنّ فتح بلاد السودان(*) كأراضٍ داخليّة للمسلمين قد أثبت بأنّه أقلّ أهميّة في نتائجه من فتح أوروبا الغربيّة)؛ ولكنّ عودة القوّة للمسلمين في القرن الثالث عشر قد تمكّنت من مواجهة هذا الخطر السياسي على طول الخطوط الدفاعيّة. وقد تضمّنت هذه العودة، في شرق المتوسّط وغربه، تطوّر الأشكال السياسيّة التي استعملت موارد النظام الدولي الجديد العابر للقوميات بأقصى درجات الكفاءة والفعاليّة. في جميع الأحوال، برزت القيادة الجديدة لعلماء أهل السنّة والجماعة، وأسهمت في القضاء على ـ أو تحييد ـ الحركات المسلمة الأخرى، بخاصّة الشيعة والخوارج، على طول سواحل المتوسّط الجنوبيّة.

وصلت صيرورة الفرقة السياسيّة إلى أقصى مدى لها في سوريا؛ ففي العقد الأخير من القرن الحادي عشر، بات لكلّ مدينة من المدن الهامّة تقريباً أميرها الخاصّ والمستقلّ، الذي يخضع اسمياً فقط لسيادة الأمير السلجوقي، الذي لم تكن قوّته الفعليّة تتعدّى حدود حلب. كان الأمراء غيارى من بعضهم البعض، ولكنّ غيرتهم كانت مضاعفة من أيّ تدخّل خارجي من العراق أو إيران. ولكن، عندما اجتاحتهم قوّات الحلفاء الغربيين من الإمبراطوريّة البيزنطيّة، لم يستطيعوا تنظيم مقاومة دفاعيّة موحّدة؛ فتحصّن كلّ أمير في مدينته على أمل أن تنتهي العاصفة عاجلاً أو آجلاً وأن يصل زحف القوّة المسيحيّة المفاجئ هذا إلى نهايته. وهكذا سقط العديد من المدن المهمّة تباعاً.

من وجهة نظر الإمبراطوريّة البيزنطيّة، كانت الحملة الصليبيّة الأولى

(*) لا تستعمل لفظة بلاد السودان Sudanic Land للإشارة إلى البلد الجغرافي «السودان» اليوم، وإنّما إلى الشريط الأخضر الذي يمتدّ وسط إفريقيا ما بين الحافة الجنوبيّة للصحراء الكبرى إلى الحافة الشماليّة للمنطقة الاستوائية من القارّة. وهو وصف جغرافي استعمله العرب للإشارة إلى هذه المنطقة، والتي تشمل اليوم: تشاد ومالي والسنغال وإفريقيا الوسطى والسودان الحديث وإثيوبيا وغيرها (المترجم).

مساهمة في سبيل تحقيق هدفها الدائم والقديم: استعادة الأراضي التي كانت بيد الإمبراطوريّة الرومانيّة المسيحيّة؛ وعلى مستوى أكثر عمليّة، كانت ردّاً على الاحتلال التركي لمعظم أجزاء الأناضول، والذي تمّ في أعقاب الانتصار السلجوقي في معركة ملاذكرد في ١٠٧١. سرعان ما تحمّست شعوب أوروبا الغربيّة لفكرة استعادة مدينة القدس المقدّسة من حكم المسلمين؛ وقد تحرّكت حماستهم على نحوٍ مضاعف نتيجة الخسارة الأخيرة لمزيدٍ من الأراضي المسيحيّة لمصلحة المسلمين. وبالاستفادة من هذه الحماسة، استعاد البيزنطيّون أجزاء كبيرة من الأناضول على يد أبناء الغرب؛ ولكنّهم تركوا للصليبيين المجال للسيطرة على أجزاء من سوريا وما استطاعوا إخضاعه من تلك الأراضي، لتكونَ بمثابة أراضٍ تابعة للبيزنطيين. كان المغامرون الصليبيّون، تحت إمرة مجموعة من القادة، وأغلبهم من الفرنجة [الفرنسيين]، مستعدّين لترك بيزنطة تأخذ الأناضول، لتكون بمثابة عائدٍ لها في مقابل مرورهم؛ ولكنّهم رفضوا فكرة أن يكونوا أتباعاً لها في سوريا؛ ولهذا قاتلوا في سبيل صالحهم الخاص. وقد أمكن لهم أن يسيطروا على السواحل السوريّة وينهبوها، مستفيدين من الفرقة غير العاديّة للأمراء السوريين، ومدعومين من القوّات البحريّة للمدن الإيطاليّة التجاريّة. وفي حالة من البهجة قتّلوا سكان القدس من دون تمييز في عام ١٠٩٩.

في العقود التالية، تمكّن الصليبيّون من تأسيس مجموعة من الإمارات اللاتينيّة، والتي كان الأمراء المسلمون في ذلك الوقت عاجزين عن مواجهتها، على الرغم من أنّ الكفّار كانوا قد سيطروا على القدس، إحدى أكثر المدن قداسة في الإسلام. لم يشكّل الصليبيّون دولة موحدة قويّة، ذلك أنّهم رفضوا القيادة البيزنطيّة، وهي القيادة المركزيّة القويّة الوحيدة المتوفّرة. ولكن، بمساعدة الأساطيل الإيطاليّة، باتوا قادرين على السيطرة على جميع الموانئ السوريّة. إضافةً إلى ذلك، سيطروا على مناطق داخليّة واسعة في أقصى الشمال وفي الجنوب. في الشمال، سيطروا على عدد من المدن الممتدّة على طول المنطقة الحدوديّة القديمة بين الحاضرة الإسلامية والدولة البيزنطيّة، وغالباً ما تمّ ذلك بالتعاون مع المجموعات المسيحيّة الأرمنيّة المحلية التي قبلت بقوّات دول الغرب ووثقت بهم أكثر من ثقتها بالبيزنطيين.

في الجنوب، سيطروا على القدس؛ وقد كانت القدس عاملاً محفّزاً لتوافد المقاتلين إلى الجبهات من أماكن عديدة، وهذا ما مكّن ملك القدس الصليبيّ من ضمّ أجزاء كبيرة من جنوبيّ سوريا لبعض الوقت، إضافة إلى ممرّ نافذ إلى البحر الأحمر. في حين ظلّ أمراء دمشق وحلب، والمدن الصغرى بينهما في وضعيّة دفاعيّة.

حاول المستوطنون الغربيون (الذين أطلق عليهم المسلمون لقب «الفرنجة») تأسيس نظام إقطاعيّ غربيّ الأراضي بصورته المثاليّة. ولكنّهم، في الوقت نفسه، سرعان ما اندمجوا في الحياة الإسلاماتيّة على المستوى الثقافي. ولم يكن لهم إسهام يُذكر في تلك الحياة، اللَّهُمَّ إلا في مجال العمارة العسكريّة؛ فقد كانت مبارزاتهم للتحكيم في المسائل القضائيّة، وعلومهم الضحلة في الطبّ، صادمةً للمسلمين وللمسيحيين المحليين، وبدت خرقاء ومستهجنة. تعلّم بعض أبناء بلاد الغرب آداب العربيّة. ولكنّهم في جملتهم استمتعوا بما وفّرته لهم تلك الحياة من ملذّات ومفاتن برّانيّة. عاش المستوطنون القدامى حياةً بدت، بالنسبة إلى القادمين الجدد من أوروبا، حياة إسلاماتيّة. غير أنّ كثرة القادمين الجدد واستمرار تدفّقهم قد منع هؤلاء الصليبيين من الاندماج التام في الحياة الإسلاماتيّة، أو تحوّلهم إلى الإسلام في نهاية المطاف.

احتاج المسلمون حتى منتصف القرن الثاني عشر قبل أن يتمكّن بعضهم من تجاوز الصراعات السخيفة بين أمراء المدن المختلفة إلى درجة تكفي لتنظيم جهد موحّد ضدّ الصليبيين. لقد كان من الأسهل دوماً على الأمراء أن يتوسّعوا على حساب جيرانهم من المسلمين، إذ لم يكن الولاء الأساسي جزءاً من السؤال، فكان يتمّ استيعاب القوّات المهزومة في النظام الجديد. أما عند قتال غير المسلمين، يصبح وجود المجموعة بأسرها، ووجود الجنود والطبقات ذات الامتيازات، يصبح كلّه على المحكّ؛ وبالتالي فقد كانت المقاومة بالضرورة أكثر إلحاحاً.

سرعان ما تمكّن الأمير [عماد الدين] زنكي، ابن أحد المسؤولين السلاجقة من العبيد الأتراك، من الصعود سريعاً في ظلّ الأتابكة السلاجقة إلى أن أصبح هو نفسه أتابكاً على الموصل في ١١٢٧. وقد نجح نجاحاً

كبيراً في توسيع سلطانه في أراضي المسلمين في الجزيرة وشماليّ سوريا (أخضع حلب في ١١٢٨)، مما جعله يحظى بموارد ماديّة كبيرة تؤهّله للهجوم على مواقع الصليبيين. كما أن سمعته كانت رفيعة القدر عند العلماء. في عام ١١٤٤، تمكّن من استعادة الرها، عاصمة أكثر الدول الصليبيّة الأربع قرباً وانكشافاً أمام المسلمين؛ ولكنّه توفّي في عام ١١٤٦. وكما هي العادة في عائلات الأتابكة، توزّعت الإمارة بين ابنيه في الموصل وحلب. ادّعى أمير الموصل القيادة والزعامة ولقّب نفسه أتابكاً، ولكنّه كان منشغلاً بأمور أبعدته عن مواجهة الصليبيين، كانشغاله بمحاولة إبعاد السلغوريين عن فارس والسيطرة عليها. فكان لنور الدين زنكي، أمير حلب، أن يخلف أباه في الجهاد ضدّ الصليبيين.

•

كان نور الدين **غازياً** متحمّساً، كما كان حاكماً نموذجياً وفق مُثل أهل السنّة والجماعة وقيمهم. لم يُؤسّس نور الدين دولة مركزيّة، بل أسّس سلطته على نوع من التعاون بين الحاميات العسكريّة التركيّة والقيادات الحضريّة. وقد استعمل موارده لإقامة كافّة أشكال مؤسسات الرفاه - المساجد، والمستشفيات والخانات والمدارس - إضافة إلى استعادة بعض المناطق التي كانت بيد الصليبيين. كان متسامحاً مع النطاق الواسع الذي سمح به موقف أهل الجماعة، ولكنّه كان شديداً في مواجهة البدع والهرطقات التي تتجاوز هذه الحدود، كما كان شديداً في مواجهة الحكم المسيحي في ما كان **دار الإسلام**. كما كان مهتمّاً أشدّ الاهتمام بفرض الشريعة متكاملة، وقد حقّق ذلك حتّى في ظلّ استياء مواطنيه الذين شعروا بأنّ الشريعة لن توفر لهم الحماية التي وفّرها شكل القانون العُرفيّ الأكثر اختصاراً. وهكذا كسب تأييد العلماء، إضافة إلى احترام جنوده وولائهم. وقد ساعده ذلك على ضمّ المدينة المسلمة المستقلّة الرئيسة المتبقيّة في سوريا، دمشق، وتوجيه قدرات سوريا الموحّدة ضدّ المملكة الصليبيّة في القدس. من وجهة نظر الغرب، كانت القدس تعاني من ضعف الدعم من أوروبا؛ ولكن من منظور المسلمين، فإنّ التدفّق المستمرّ للمساعدات من أوروبا قد جعلها قوّة كبيرة أقوى مما كانت عليه محليّاً قبل ذلك، بخاصّة المساعدة البحريّة من المدن الإيطاليّة، التي باتت الآن تفوق القوّة البحريّة للمسلمين. كانت قدرات السلالة الفاطميّة

الشيعيّة في مصر في أضعف حالاتها، ولم تكن قادرة لا على تهديد مواقع السنّة ولا المسيحيين في سوريا، فأصبحت مصر موطناً للتنافس بين القوّتين السوريّتين. في عام ١١٦٩، نجح نور الدين في جعل قائده [أسد الدين شيركوه] يسيطر على مصر، كوزير للخليفة الصبيّ، في مقابل الدعم العسكري السوري. وبهذه الطريقة، تمّ تشكيل تركيبة مسلمة قويّة أمكن لها تطويق الصليبيين على نحوٍ حاسم.

قبل أن تتمكّن قوّات مصر من الوصول إلى الجاهزيّة الكاملة، لحقت الوفاة بنور الدين في عام ١١٧٤. عند هذه النقطة، كادت روح أهل السنّة والجماعة الموالية، التي أقامت الدولة، أن تُهدّد بخرابها، ذلك أنّ الأتقياء السوريين، الذين والوا نور الدين، قد دعموا ابنه الأضعف في مواجهة قائده في مصر صلاح الدين الأيوبي، الأقدر والأكثر كفاءةً لخلافته. كان صلاح الدين جنديّاً صعب المراس، ولعاً بالكتب في صباه، إلا أنّه التزم بمسلك أبيه وعمّه في خدمة الزنكيين. أما الآن فقد أثبت بأنّه جدير بمتابعة سياسات نور الدين. بعد مدّة من الوقت، بات قادراً على الانتصار على مسلمي سوريا على الرغم من تفوّقهم عليه في العديد من الجوانب، وبخاصّة أنّه لم يكن تركيّاً بل كرديّاً (وأصله يعود إلى المرتفعات الإيرانيّة الغربيّة)، ومن ثمّ فإنّه كان غريباً إثنيّاً عن الجسم الرئيس للقوّات العسكريّة. اتخذ صلاح الدين من مصر مقرّاً لعمليّاته، وأصبح قادراً على استعادة دولة الفاطميين الأولى، على مستوى امتداد الأراضي الخاضعة لها، وإن لم يكن ذلك بنفس الدرجة من الفعاليّة، وتمكّن من تقوية نفس الأنماط التجاريّة هناك. حافظ صلاح الدين على علاقات جيّدة بالعديد من الحكّام المسلمين البعيدين، وبخاصّة الخليفة؛ ولكنّه لم يحظَ منهم بمساعدة معتبرة، إلا من تطوّع بنفسه من المقاتلين. كما أنه أقام ترتيبات ودّية مع القوى الإغريقيّة والمسيحيّة الأرمنيّة، وهي كذلك ترتيبات لم تفده كثيراً مثل ترتيباته مع حكام المسلمين. ومن دون أن يطرأ على البنية السياسيّة أيّ تغيير جذري عما كانت عليه مع نور الدين، تمكّن صلاح الدين ـ بروح الغازي التي تتوافق مع مُثل المقاتلين وأهل السنّة والجماعة من القادة الحضريين ـ من استعادة القدس (التي عفا عن أهلها، في تعارض واعٍ وصريح مع ما فعله الصليبيّون) في عام

١١٨٧، وسرعان ما تراجعت القوّة الصليبيّة وانحصرت في مجموعة من البلدات البحريّة القليلة.

لم تستطع الحملة العسكريّة المشتركة من ملوك فرنسا وإنكلترا، إضافة إلى حملة ألمانيّة كبيرة، مدعومة بقوّة المدن الإيطاليّة، من تغيير هذه الحالة، إلا أنّها منعت المسلمين من تحقيق المزيد من التقدّم. أثّر ضعف الإمداد وعدم انتظام الموارد على قدرات صلاح الدين، وكذا أثّرت الخلافات بين النبلاء الغربيّين. ظلّت المعركة الناجمة عن ذلك محفورة في الذاكرة، فخلّدت شخصيّتي صلاح الدين والملك الإنكليزي ريتشارد [المعروف في المصادر العربيّة بريتشارد قلب الأسد]. فقد احترم الغربيون صلاح الدين لشهامته ووفائه بوعوده. غير أنّ ذلك لم يمنعهم من إظهار الغدر والخيانة غير مرّة؛ ولعلّ أبرز هذه الحالات كانت لمّا استرجعوا عكا باتفاق (وكان ذلك إنجازاً لتلك الحملة المشتركة)؛ إذ قام ريتشارد بقتل الحامية ومن معها من النساء والأطفال، على الرغم من أنّهم استسلموا على وعدٍ بأن يتمّ فداؤهم.

عقب وفاته (١١٩٣)، ترك صلاح الدين السلطة لأبنائه وإخوته كأمراء على المدن الرئيسة؛ ولكنّ أخاه (العادل، ت. ١٢١٨)، ثمّ ابن أخيه (الكامل، ت. ١٢٣٨)، وكلاهما رجل قويّ، قد تمكّنا من السيطرة على بقيّة الإمارات من يد بقيّة أبناء العائلة، واحتفظا لنفسيهما بمصر، ذات الموارد العظيمة. وبعد عام ١٢٣٨، انهار تماسك سلالة صلاح الدين تماماً. في عام ١٢٥٠، انتهى حكم السلالة في مصر، ثمّ في بقيّة المقاطعات خلال العقد التالي، على يد قادة قوّاتهم من الجنود العبيد (المماليك)، الذين استعادوا دولة سوريا ـ مصر على أساس مبدأ سياسيّ جديد[١].

(١) من بين جميع ما كُتب عن صلاح الدين، فإنّ أعمقها نظراً هو ما كتبه هاملتون جب:

H. A. R. Gibb, "The Achievement of Saladin," *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 35, no. 1 (September 1952), pp. 44-60.

[تُرجم إلى العربيّة بعنوان: **دراسة في التاريخ الإسلامي: صلاح الدين الأيوبي**]، وقد أعيد طبعه في:

Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Boston, MA: Beacon Press, 1962).

إنّ أحد آثار الحملات الصليبيّة هو تزايد الشعور بالجماعيّة الشعبيّة بين المسلمين؛ فقد كان هناك حوار نشيط مثلاً حول ما إذا كانت الاتفاقيّات مع الكفّار يجب أن تُنفّذ. ولا شكّ بأنّ التزام صلاح الدين بمعاهدته أمرٌ مشروع، ولكنّ بعض العلماء قد حاججوا بخلاف ذلك (كان الرأي الغالب بين المسيحيين اللاتين هو عدم وجوب التقيّد بمعاهدات كهذه). على أيّة حال، فإنّ وجود اللاتين قد حفّز نشوب أعمال شغب ضدّ الذمّيين، الذين أصبحوا في نظر العامّة ـ على نحوٍ غير منصف ـ مرتبطين بالصليبيين. ولعلّ الأثر الأهمّ للحملات الصليبيّة كان عرقلة تجارة المسلمين في سوريا وفي بلاد الشام عموماً. تعزّزت سيادة البحريّة الإيطاليّة بسيطرتها على الموانئ السوريّة الرئيسة. ولكنّ قوّة التجارة في الغرب لم تعمل بالطبع على الاندماج في اقتصاد المنطقة ككل. وحتّى بعد طرد آخر الحملات الصليبيّة، لم تستعد المدن الساحليّة السوريّة عافيتها وازدهارها تماماً.

الدول الإصلاحيّة في المغرب الكبير

تابع التطوّر السياسي في أقصى الغرب مسيره مستقلّاً عن آثار المجد السلجوقي؛ إذ طالما كانت هذه المنطقة مستقلّة عن السلطة العباسيّة، وقد عاشت نوعاً من السلطة المناطقيّة الموحّدة. مع ذلك، اختبرت هذه المنطقة مناخاً سياسياً مشابهاً، بخاصّة بعد خضوعها المؤقّت لسيطرة الخلفاء الفاطميين، الذين كسروا شوكة الخوارج الإباضيّة. هناك أيضاً، كان الإسلام يُستشعر كرابطة من الانتماء أوسع من أيّ رابطة يُمكن لأيّ أمير أن يُقدّمها؛ وكان ثمة نزعة لدى كلّ مدينة أن تتصرّف كنواة مستقلّة ضمن الرابطة الكلّية التي تجمع المسلمين في علاقات اجتماعيّة. وكان للبربر (القبائل الرعويّة) موقع القوّة والهيمنة بفضل تضامنهم القويّ. ولكنّ تركيبة العصبيّة الدينيّة مع القوّة القبليّة قد نجحت في تأسيس نمطٍ من تشكّل الدولة، قادر على البقاء في بنيته الكلّية، على الرغم من أنّه خاضع للعوائق وأوجه الضعف الأخرى.

كانت الولايات في غرب البحر الأبيض المتوسّط، المستقلّة عن الإمبراطوريّة العباسية، قد خَبِرت نوعاً من التطوّرات الروحيّة والفكريّة

المركزيّة لحقبة الخلافة العليا مع بعض الإزاحات. لا شكّ بأنّ الحكم الإباضي في تيارت قد عزّز من تطوّر القانون الخارجي؛ ولكنّ الروح الليبراليّة لذلك القانون قد تركت حياة البربر الفعلية كما هي. كما أن حكم الأدارسة في أقصى الغرب، الذي كان مُشرباً بشيء من التشيّع، قد ترك حياة قبائل البربر سليمةً من دون مساس أكثر مما فعل الإباضيّة. ولكن، بحلول القرن الحادي عشر، أصبح الإسلام أكثر تجذّراً وانتشر بنشاطٍ جنوباً في الصحراء الكبرى وما جاوزها. وهكذا أصبح حضور الإسلام هو القوّة الروحيّة الأهمّ.

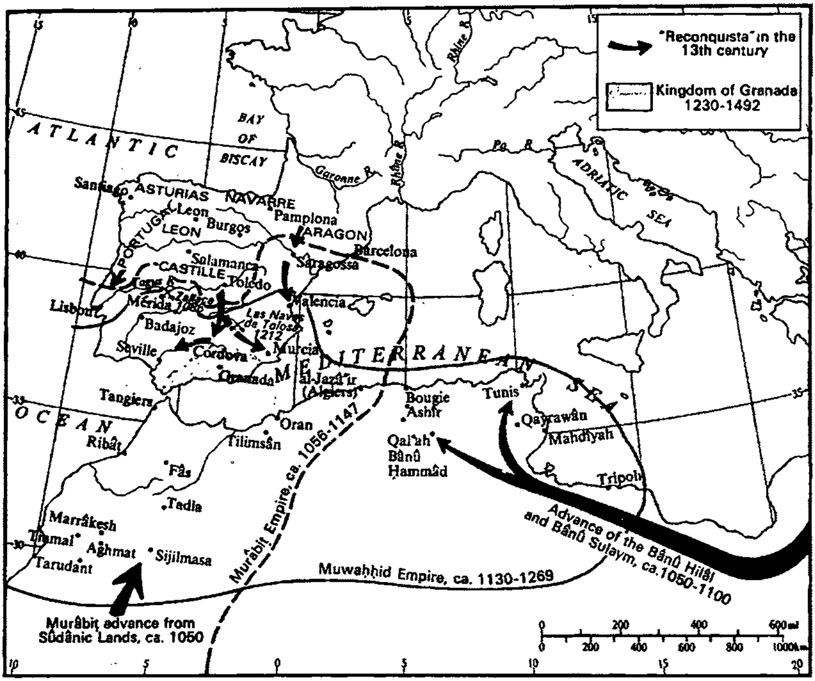
نظّم [عبد الله] بن ياسين [الجزولي]، قائد مجموعة من المسلّحين، أنصارَه في **رباط** (قاعدة أماميّة للجهاد) مسلّح في الجنوب عند نهر السنغال، حيث أخضع السكان أو أدخلهم في الإسلام؛ وفي عام ١٠٥٦ تمكّن من إقناع زعماء قبيلة البربر **لمتانة** بدعم جهوده في الإصلاح. أُطلق على أتباع هذه الحركة اسم **المرابطين**، باعتبار أنّهم مخلصون في الرباط. وقد فرضوا شكلاً من الحكم الطهوري في أقصى غرب الصحراء، ثمّ امتدّ حكمهم فشمل غرب المغرب كلّه (أسّسوا مراكش وجعلوا منها عاصمتهم). وقد فضّلوا الفقهاء الأكثر صرامة، الذين ثبّتوا دعائم المذهب الفقهي المالكي (على الأقل في المدن والبلدات)، الذي كان آخذاً في التوسّع شعبيّاً في غرب المتوسّط. كانت الدولة التي أسّسها المرابطون قائمةً على المدن، ولكنّها كانت مدعومة بالقوة القبليّة المسلّحة الكامنة في الجبال المجاورة. وقد كانت هذه الدولة أصلب من كلّ ما سبقها من دول غرب المغرب، وتصرّفت بمجموعة من الموارد المركّزة. وهكذا، عندما وجد مسلمو الأندلس، الخاضعون لعدد من حكّام المدن ـ الدول، أنّهم مهدّدون بالقوّة المسيحيّة من شمال إسبانيا، تحمّس تجارهم وفقهاؤهم لمجيء المرابطين لهزيمة المسيحيين؛ وعندما تمّ ذلك، أجبروا الإمارات الأندلسيّة المتفرّقة على تسليم الحكم لهم (١٠٩٠).

لم تكن دولة المرابطين مجرّد إمارة قائمة على النهب والتوسّع؛ بل نشأت عن مطلبٍ يرى ضرورة دخول المغرب الكبير في تيار حياة الشريعة في الأراضي المركزيّة للإسلام؛ وقد وسّعت قوّتها بذريعة أنّ على المسلمين

توحيد صفوفهم في مواجهة الخطر المسيحي، وهو نفس ما فعله الزنكيّون شرق المتوسّط.

ولكن، كان هناك بالفعل تيارات فكريّة جديدة قد تطوّرت ما بين النيل وجيحون. تمّ إحراق كتابات الغزالي، الذي حاول التوفيق بين التصوّف المتزايد الشعبيّة والذهنيّة الشريعيّة الفكريّة، على يد فقهاء دولة المرابطين. غير أنّ نفس الكتابات قد ألهمت مجدِّداً جديداً هو [محمد] بن تومرت، بعد جيلين من حكم المرابطين وبعد تسلّل الضعف والوهن إلى الروح الإصلاحيّة المتحمّسة التي ظهرت معهم في البداية (وبعد تبدّد القوّة العسكريّة لهم). في ذلك الوقت بدا بأنّ نزعة الصرامة القانونيّة الضعيفة للفقهاء المالكيين، التي كانت بلا شكّ ذات تأثير كوزموبوليتاني في المغرب، قد باتت ضحلةً فكريّاً وبدا بأنّ الوقت قد تجاوزها. ركّزت الروح الحماسيّة الإصلاحيّة لابن تومرت على التفاصيل الطهوريّة كما فعل ابن ياسين، إلا أنّه فضّل المذهب الظاهري على المالكي، ولكنّه شجّع على مزيدٍ من النظر العقلي (إذ يظهر تأثّره بالفلسفة؛ بل وبالتشيّع). ثمّ اعتزل إلى جبال المغرب، وأعلن بأنّه المهدي ودعا أصحابه بـ **الموحّدين**، أي أهل التوحيد الحقّ.

توفّي ابن تومرت في ١١٣٠، ولكنّه حظي بدعم قبيلته من البربر، **مصمودة**، وجمع إليه مجموعة من القادة اللامعين. نظّم قائدهم، عبد المؤمن، بوصفه الخليفة للمهدي، حملة عسكريّة فعالة ضدّ المرابطين. وخلال ما يربو على عشرين سنة من الحروب (إلى ١١٤٧) سيطر الموحّدون على معظم أراضي المرابطين. ساهمت حملات الموحّدين في إضعاف المرابطين، الذين اضطروا إلى تسليم أجزاء من إسبانيا المسلمة للقوى المسيحيّة. ولكن، مع انتصار الموحّدين، تمّ تأمين ما كان بين يديّ المسلمين في جنوب إسبانيا لجيلين أو ثلاثة. في البرّ الرئيس، تمكّن الموحّدون من مدّ سلطانهم إلى مناطق أوسع مما وصلت إليه السلالات السابقة، فاحتلّوا شرق المغرب الكبير وصولاً إلى طرابلس. وكان ذلك نهاية ضعف المسلمين المحليين، الذين كانوا هدفاً لعدوان واحتلال القوّات المسيحيّة من إيطاليا وصقليّة



المرابطون والموحدون

تدفّقت دماء جديدة في القوّة السياسية الإصلاحيّة للبربر؛ فسرعان ما أظهرت العائلة الحاكمة من الموحّدين اهتماماً فكريّاً واسعاً، وشجّعت سرّاً حركة الفلسفة الإسبانيّة [الأندلسيّة] الكبيرة، التي سنتحدّث عنها مزيداً لاحقاً. مع ذلك، ظلّت الدولة قائمة (على الرغم من كراهية ابن تومرت للمذهب المالكي) على ولاء الفقهاء الطهوريين في المدن وعلى رجال القبائل من البربر الرعاة الغلاظ. ازدهرت العمارة بأشكال قويّة وحيويّة. ولكنّ البلاط لم يشجّع الأدب والفنون مقارنةً بما كانت عليه الحال في إسبانيا المبكّرة أو مثلاً بما كانت عليه الحال في إيران حينها. على الرغم من وجود درجة من التشجيع على الفلسفة والفنون الجادّة، تطوّر تقليد من التشكّك في البهرجة الدنيويّة التي ترافقت مع الثقافة الإسلاماتيّة.في الشرق الأقصى. وهكذا، كانت الأفكار المتدفّقة من بقيّة الحاضرة الإسلامية محلّ شكّ غالباً. في إسبانيا، على الأقل، كانت الدولة محلّ محبّة الطبقات الراقية، ولكنّها كانت مدعومة بحماسة من العلماء.

في بواكير القرن الثالث عشر، بدأت السلالة بفقدان قوّتها. في ١٢١٢، هُزم الموحّدون في إسبانيا هزيمةً منكرة على يد الملوك المسيحيين [معركة العقاب]، وسرعان ما انسحبوا من إسبانيا، وعندئذ سيطر المسيحيّون على قرطبة (١٢٣٦) وإشبيليّة (١٢٤٨). بقيت دولة صغيرة للمسلمين في جبال غرناطة (منذ ١٢٣٠)، تدفع الجزية للمسيحيين. أسّس قادة الموحّدين حكماً مستقلّاً هنا وهناك، كما في تلمسان، في قلب المغرب، في ١٢٣٦. ولعلّ أهمّ الحركات في ذلك الوقت هي حركة أبي زكريا يحيى الحفصي، حاكم تونس وشرق المغرب، الذي أنكر شرعيّة حكم حاكم الموحّدين (١٢٣٧) لانحرافه عن نهج الموحّدين المستقيم. وسرعان ما تمكّن من استرجاع السلطة المركزيّة إلى المنطقة، ولكنّه لم يتمكّن من تدعيم سلطته وتقويتها. في عام ١٢٦٩، حلّ المرينيّون محلّ الموحّدين في غرب المغرب، وهم من أصول قبليّة نشيطة، وتمكّنوا من صدّ الحفصيين، ولكنّهم لم يتمكّنوا من استعادة عظمة الموحّدين (وإن ادّعوا ضمناً أنهم استمرارٌ لتراث الموحّدين). تحت رعاية الموحّدين والمرابطين، أصبح المغرب مركز الإسلام المالكي، وأسّس تنويعته الخاصّة من تقاليد الثقافة العليا الإسلاماتيّة، وظلّ المغرب مسلماً.

انتشار الحضارة الإسلاماتيّة خارج أراضيها الأصليّة: في أوروبا

على الرغم من أنّ ضعف النظام الاجتماعي الدولي في حوض البحر الأبيض المتوسّط قد أدّى إلى تراجع مؤقّت على جبهات المسلمين، إلا أنّ الإسلام كدين ـ ودولته كذلك ـ قد شهد توسّعاً كبيراً في تلك الفترة. يبدو بأنّ حالة اللامركزيّة في جميع المؤسسات الاجتماعيّة قد أسهمت في قدرة هذه المؤسسات على التوسّع أينما أمكنها ذلك، بغضّ النظر عن الحالة السياسيّة العامّة والظاهريّة. بالعموم، ازدهر مجتمع المسلمين على نحوٍ رائع في صورته التي اتخذها ما بعد الخلافة. وحتّى في الأماكن التي غاب عنها حكم المسلمين أو تمّت الإطاحة به، استمرّ الإسلام في الإزهار بطاقته الذاتيّة. في إسبانيا وصقليّة، انسحبت الأقليّات الدينيّة عندما باتت عاجزة عن إقامة الحكم لنفسها. وفي العديد من المناطق الأخرى، كانت هذه الفترة هي بداية خضوع أعداد كبيرة من المسلمين لحكم غير المسلمين (الصين على سبيل المثال). باختصار، أصبحت الحاضرة الإسلامية قادرة على الحفاظ على نفسها وعلى مجتمعها في ظلّ غياب أيّ دعم حكومي، وهذه القدرة هي ما أتاح لها هذا

التوسّع الكبير الذي كان في بعض الأحيان وليس دوماً مصحوباً بسيادة سياسيّة.

خلال القرون الثلاثة التي تلت توسّع حكم المسلمين الأوائل، تحت قيادة الخلفاء من المدينة وسوريا، قلّما تغيّرت حدود أراضي المسلمين؛ بل ظلّت شبه متطابقة مع الحدود التي وصلت إليها سلطة الخلفاء والدول التالية لهم، إلا أنّها تقدّمت في بعض الأمكنة، في صقلية مثلاً، وفي السواحل الجنوبيّة لبحر قزوين، وفي جبال أفغانستان؛ ولكنّها انحسرت في المناطق المحيطة، مثل بلاد الغال وإسبانيا، والأهم من ذلك في جميع الأجزاء التي تواجه الأناضول البيزنطيّة في القرن العاشر. في القرون العديدة التالية لعام ٩٤٥، وبخلاف ذلك، كان ثمة حالة من توسّع ثابت للمنطقة التي ازدهر فيها الدين والحضارة، أحياناً من دون اعتمادٍ على أيّة دولة إسلاميّة سابقة؛ وقد استمرّ هذا التوسّع، بمعنى مّن المعاني، وصولاً إلى الزمن الحاضر(٢).

استمرّ التوسّع في جميع الاتجاهات: جنوباً عبر الصحراء الكبرى إلى بلاد السودان في أفريقيا؛ وجنوباً وشرقاً باتجاه سواحل المحيط الهندي في شرق إفريقيا ومالابار (في الهند) والأرخبيل الماليزي؛ وشمالاً إلى مناطق شاسعة شمال البحر الأسود وبحر قزوين وبحر الأرال، وشرقاً إلى الصين. وقد كانت دولة البلغار أحد أنشط مراكز نشر الإسلام، منذ القرن العاشر وما تلاه، والتي تقع على نقطة تقاطع نهري الفولغا والكاما (بالقرب من قازان اليوم). ولكن، لعلّ التوسّع الأهمّ لحكم المسلمين كان إلى الغرب والشرق باتجاه المناطق المركزيّة الغنيّة للحضارة الأوروبيّة الجنوبيّة والهنديّة الشماليّة. سنستعرض ذلك بتفصيل أوسع في الكتاب الرابع، ولكن علينا هنا أن نتعامل مع التطوّر السياسي للمجتمع الإسلاماتي في هاتين المنطقتين الرئيستين.

بعد نهاية القرن الحادي عشر، عندما تمكّنت قوّات السلاجقة من تخطّي

---

(٢) ينطبق مصطلح «توسّع الإسلام» على هذه الحركة الأخيرة انطباقاً دقيقاً. أحياناً يُستعمل المصطلح لوصف الفتوحات العربيّة الأولى؛ ولكنّها مثّلت «توسّعاً للإسلام» بمعنى محدود. فالتوسّع المُشار إليه هنا لم يكن توسّع كلّ الديانة الإسلاميّة (وثقافتها) في التاريخ، وإنّما نواة هذه الديانة حينها في سياق تأسيس هويّة تاريخيّة: لم يكن لها منطقة مؤسسة سابقة تمّ التوسّع منها (فلا الحجاز ولا الجزيرة العربيّة البدويّة قادرتان على حمل هذا الطابع). على أيّة حال، فقد كان التوسّع من جهة الأراضي التي تمّت السيطرة عليها خلال الفتوحات وليس من جهة عدد الناس (باستثناء حالة البربر). من الأفضل وصف الفتوحات العربيّة بالفتوحات، واستعمال مصطلح «التوسّع» لهذه الحركة المتأخرة الهائلة. إنّ من آثار المركزيّة الأوروبيّة أن ينظر إلى الكلّ من خلال الحركة التي حملت الإسلام إلى إسبانيا وفرنسا وإيطالية، والتي ترتبط بالاستعمال الأقلّ مناسبةً.

حاجز جبال طوروس، التي ظلّت لوقت طويل الحاجز المنيع بين الإمبراطوريّة البيزنطيّة ودولة الخلافة، دخلت الأجزاء الداخليّة من الأناضول تدريجيّاً في الإسلام تحت قيادة الترك (ثمّ تلتها سواحل الأناضول وشبه جزيرة البلقان، بحيث باتت جميع مناطق الثقافة الإغريقيّة شرقيّ صقليّة خاضعة لحكم المسلمين). في القرن الحادي عشر أيضاً، تمّ إخضاع البنجاب، في شمال غرب الهند (تحت راية محمود الغزنويّ)؛ ثمّ، مع بداية القرن الثالث عشر، تمّ إخضاع سهل نهر الغانج أيضاً، الذي يضمّ مناطق الحضارة السنسكريتيّة القديمة الرئيسة. ومع نهاية القرن، كانت معظم الهند خاضعةً لسيطرة المسلمين. في هاتين المنطقتين، أوروبا والهند، وصلت الثقافة الإسلاماتيّة إلى حالة من الإبداع الذي يُكافئ ما كانت عليه في المنطقة الممتدّة بين النيل وجيحون.

على طرفي المنطقة ما بين النيل وجيحون، تمّ تجاوز المناطق الحدوديّة التي ظلّت تفصل بين الحاضرة الإسلامية والمجتمعين المنافسين القويين لوقت طويل، على المستوى الشعوري والاجتماعي، بوصفها مناطق ذات وضع خاصّ. على كلا الجانبين، كانت هذه المناطق الحدوديّة الفاعلة، حيث كانت المجتمعات في حالة من التواصل المباشر عبر الأرض، صغيرة في البداية. وكان جملة سكانها في الغالب من الشعوب المحاربة. ولكنّ تاريخ الجبهات كان مختلفاً تماماً.

فالجبهة الممتدّة مع أوروبا، حتّى معركة ملاذكرد (١٠٧٠)، كانت في الغالب شرقيّ جبال طوروس والجبال الواقعة شمالاً وشرقاً منها. كانت هذه هي المنطقة الأشهر للخصومة والاقتتال تاريخيّاً، حيث دأب العباسيّون على إرسال حملة عسكريّة كلّ سنة ضدّ الإمبراطور البيزنطي، أقوى ملوك الكفّار. وقد كان ثمّة قيمة معنويّة كبيرة للجهاد في هذه المنطقة، وكان الرجال يسافرون للمشاركة في القتال على هذه الثغور حتّى من مناطق بعيدة مثل خراسان، وأحياناً على شكل مجموعات صغيرة متحمّسة. على كلا الجانبين، اعترفت الحكومات بالوضعيّة الخاصّة لأراضي الثغور ونظّمت وجود مجموعات خاصّة من القوّات للدفاع عن الأراضي الداخليّة الأكثر استقراراً في مواجهة الغارات من الجانب الآخر (وللإغارة من جهتها عندما تستطيع). كانت هذه القوّات منظّمة جزئيّاً من السكان المحليين، وجزئياً من المتطوّعين والرجال المُغامرين الراغبين في نصرة هذه القضيّة، وجزئيّاً من

خلال قوّات من المرتزقة الآتية من كلّ مكان. على كلا الجانبين، كان يتمّ استعمال الجنود الأتراك؛ في الجانب المسلم كانوا يأتون من شماليّ نهر جيحون، وكانوا في معظمهم من المسلمين، وعلى الجانب المسيحيّ كانوا يأتون من منطقة البحر الأسود وكانوا مسيحيين. على الجانب المسيحي، أدّى سكان المرتفعات الأرمنيّة دوراً كبيراً؛ فقد انتقلوا من الأراضي الأرمنيّة المرتفعة على طول الجبال إلى الجنوب. على كلا الجانبين، ألّف الشعراء الملاحم العاطفيّة، بالعربيّة والإغريقيّة، حول القتال وحول أبطاله. استمرّ القتال لأجيال عديدة، من دون أن يتمكّن أحد الطرفين من السيطرة على أراضٍ جديدة على نحوٍ دائم، وهو ما شكّل عند كلا الطرفين ثقافتين مشابهتين تشكّلتا على الثغور والجبهات، وهكذا فقد كان الأفراد، بل والمجموعات الصغيرة، تُغيّر صفوفها أحياناً، عندما يصيبها السخط، من دون صعوبات كبيرة في التكيّف مع الطرف الآخر.

حلول القرن الحادي عاشر، بات الجانب البيزنطي هو الأضعف. كانت الأجزاء الرئيسة من الأناضول إغريقيّة بالمجمل وكانت تابعة للكنيسة الخلدوقينيّة الرسميّة؛ ولكنّ بوادر السخط على شكل الولاء الديني قد تعاظمت: فقد تمسّك الأرمن على الجبهات بعناد بكونهم مسيحيين غريغوريين مستقلين دينيّاً، على الرغم من محاولة الكنيسة الإغريقيّة إخضاعهم لنظامها الهرميّ؛ بل وتزايدت الحركات الهرطقية في أوساط الإغريق أنفسهم. وفي تلك الفترة، تزايدت عسكرة حيازات الأراضي وعسكرة السلطة في بيزنطة على نحو يفوق ما كانت عليه في الحاضرة الإسلامية. ولكن، في ذلك الوقت تمّ تقويض الاقتصاد الزراعي، فيما يبدو، لا على يد اللامركزيّة العسكريّة، بل على يد نقيضها (السلطة البيروقراطيّة المفرطة، التي كانت بحاجة إلى مدخولات كبيرة لتحافظ على التزاماتها المتزايدة). عندما تبيّن بأنّ الضرائب الإضافيّة ذات نتائج كارثيّة، اتجه البيروقراطيّون إلى تقليص النفقات العسكريّة لكبح القوى العسكريّة المنافسة ولموازنة حال الخزينة المركزيّة؛ ومن ثمّ فإنّها لم تكتفِ بتهميش المزارعين، بل امتدّ التهميش إلى العسكر والجنود. جاءت الكارثة مع معركة ملاذكرد؛ وعندما انهار الجيش الرئيس، لم يكن ثمّة طريقة لاستعادة الجبهات القديمة. فضّل الأرمن تأسيس دول صغيرة مستقلّة، متجاهلين الدولة البيزنطيّة؛ ويبدو أنّ معظم سكان مناطق الجبهات (بمن فيهم الترك) قد انتقلوا إلى صفوف المسلمين.

وهكذا تطوّرت مناطق اشتباك جديدة في القرن الثاني عشر. ولكن، ثبت بأنّ الكفّة باتت في صالح تقدّم المسلمين فقط. تمكّن البيزنطيّون في البداية بمساعدة الصليبيين من استعادة المناطق الساحليّة؛ وحافظ المسلمون، وأغلبهم من الترك الآن، على المناطق الداخليّة. وبين هاتين المنطقتين، في المرتفعات الداخليّة النائية عن البحار، حافظ الإغريق على المدن، بينما حوّلت هجمات المسلمين الريفَ إلى منطقة يصعب الدفاع عنها. كان المسلمون منظّمين في مجموعة من الدول الغازية، والتي كانت قوّتها السياسيّة تكمن في قدرتها على جذب **الغزاة** من أراضي المسلمين للمشاركة في الجهاد. كان الأناضول أرضاً للأمل بالنسبة للمسلمين الطامحين بزيادة ثروتهم، ووجدوا أنفسهم أحراراً في الحركة فيها؛ واجتذبت بخاصّة القبائل البدويّة الرعويّة. في مناطق الاشتباك والجبهات الجديدة، تضاءلت الزراعة تدريجيّاً، وتلاشت فعاليّة الحكومة البيزنطيّة. وبينما بقي العديد من الفلاحين المسيحيين في أراضيهم، انسحب جهاز الكنيسة من المقاطعات غير الآمنة وغير المفيدة؛ وهكذا أصبحت المدن معزولة تدريجيّاً إلى أن وجدت بأنّ من مصلحتها عقد تفاهمات مع فرق الغزاة المسلمين.

لم تكن مناطق الاشتباك هذه مستقرّة الحدود كما كانت في السابق، بل كانت حدودها تتغيّر تبعاً لموازين القوّة التي كانت تميل لمصلحة المسلمين الترك. وراء هذه الحدود، كانت أعداد المسلمين الترك، سواء أكانوا من الحضر أم البدو، كبيرة جداً، مقارنةً بالمزارعين المسيحيين الإغريق المتهالكين عدداً، بحيث تمكّن الترك من المحافظة على هويّتهم، وانجذب الفلاحون ـ والمدن لاحقاً ـ إلى فلكهم الثقافي. مع تقدّم حدود المواجهة، تمّ استيعاب مناطق جديدة ضمن المناطق السابقة. وبحلول نهاية القرن الثالث عشر، كان المسلمون قد وصلوا إلى البحر وإلى العديد من الموانئ الكبرى. وهناك تحرّك المسلمون عبر السفن واستهلّوا هجماتهم من خلالها (وهذه ليست المرّة الأخيرة التي يرسم فيها القراصنة الحدود بين الحاضرة الإسلامية والمسيحية). ولكن، بمجرّد انهيار الجبهة الرئيسة للعالم المسيحي عند جبال طوروس، لم تعد ثمّة نقطة يُمكنها إيقاف الزحف؛ وكانت الحالة الاجتماعيّة في جميع الأراضي الإغريقيّة متشابهة. في القرن الرابع عشر، تجاوز المسلمون بحر إيجه، ووصلوا

إلى جبال البلقان، وأخيراً وصلوا إلى الدانوب[٣].

ما إن انتقل عدد كافٍ من المسلمين المتمدّنين ـ التجار والباعة والإداريين ورجال الدين ـ إلى الأناضول، حتّى أمكن تأسيس دولة إسلاماتيّة رسميّة. تمكّنت إحدى عائلات السلاجقة الكبرى، بمقرّ إدارتها في قونيا، من الاحتفاظ بسيادة اسميّة على مجموعات المسلمين المختلفة في شبه الجزيرة [الأناضوليّة]. شكّلت بعض هذه التجمّعات دويلات صغيرة قويّة، اعتماداً على القوّات الغازية، التي كانت قادرةً على تحدّي سلطة السلاجقة. علاوة على ذلك، وجّه سلاجقة قونيا في البداية اهتمامهم لتحصيل موقع قوي في الهلال الخصيب بين بقيّة عائلات السلاجقة. ولكن، بعد عام ١١٠٧، عندما انهارت إمبراطوريّة السلاجقة إلى وحدات صغيرة، اقتنعت هذه السلالة بفكرة الاعتماد على الموارد الكبيرة المتوفّرة بين مسلمي الأناضول. وخضعت لها بعض دول المسلمين الصغيرة تلك، فأصبحت قونيا مركزاً للدولة على الطريقة الإيرانيّة، سلطنة الروم (الروم هي الإمبراطوريّة المسيحيّة التي كانت الأناضول أغنى أجزائها). حارب السلاجقةُ الرومَ البيزنطيين في غرب الأناضول كدولة في مقابل دولة لا كغزاة؛ وحلّ هذا الشكل محلّ الهجمات الحدوديّة العابرة. بعد عام ١٢٠٤، عندما هاجمت القوّات الصليبيّة، التي كانت متجهة إلى القدس، القسطنطينيّة وسيطرت على بعض أراضي بحر إيجه بوصفها أراضيَ واعدة وسهلة الاستغلال مقارنةً بالأراضي في سوريا المعادية لهم، حصد المسلمون جزءاً من الفائدة؛ فقد سيطروا على بعض الأراضي الساحليّة، بحيث أصبحت قونيا محطّة على الطريق التجاري الممتدّ من البحر الأبيض المتوسّط إلى البحر الأسود.

في قونيا، كانت تُستعمل اللغات الفارسيّة والإغريقيّة إضافةً إلى التركيّة، وازدهرت فنون الحاضرة الإسلامية مثلما ازدهرت في غيرها من الأراضي. كانت عمارة الروم السلاجقة مشهورةً، ولكنّ قونيا قد اشتهرت بذكرى الشاعر الصوفيّ جلال الدين الرومي، الذي لا يزال ضريحه أهمّ مبنى في

(٣) اهتمّ العديد من الكتّاب بلحظة دخول المسلمين إلى البلقان على الجانب الآخر من بحر إيجه، معتبرين تلك اللحظة هي لحظة الدخول الفعلي إلى «أوروبا». ولكنّ هذه الفكرة، مثلها مثل التحديد المصطنع لـ«أوروبا» المفترضة، هي مجرّد فكرة سطحيّة ساذجة.

المدينة. كما ازدهرت الآلة الحربية لسلاجقة الروم مع تمزّق الدول السلجوقيّة الأخرى؛ تجدّدت مطامح السلالة المحليّة بأراضي الإسلام القديم، فوصلت إلى تفاهمات مع البيزنطيين واتجهت لتوسيع قوّتها شرقاً. ولكن، بحلول منتصف القرن الثالث عشر، باتت تواجه العديد من الصعوبات. فضّل معظم الغزاة المسلمين أن يتجاوزوا قونيا إلى الدول التابعة النامية على الجبهات الجديدة في الأناضول. في ١٢٤٣، خضعت قونيا للمغول، ولم تستعد هذه السلالة استقلالها وعظمتها بعد ذلك.

إلى الهند

إنّ ما نعرفه حول جبهة الهند أقلّ بكثير مما نعرفه عن جبهة أوروبا، على الرغم من أنّ العبور إلى الهند كان هو الأكثر أهميّة للحضارة الإسلاماتيّة على المدى البعيد. كانت منطقة الاشتباك والجبهات تقع، لوقت طويل، على جبال حوض نهر كابول (كان المسلمون قد حكموا السند منذ القرن الثامن، ولكنّها كانت مفصولة بصحراء ثار (Thar)). كانت مختلف الإمارات ذات الولاءات الهنديّة الثقافيّة والدينيّة معتمدة بدرجة أو بأخرى على قوّة المسلمين. لم يكن هناك خصم واحد قويّ على غرار الإمبراطور البيزنطي، وكانت الهند تبدو أكثر غرابة وأجنبيّة عن التقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة مقارنة بمنطقة حوض البحر الأبيض المتوسّط الهيلينيّة. كانت هذه الجبهات أقلّ شهرة، وقلّما ذهب الغازون للجهاد هناك. تدريجيّاً، دخل عدد كبير من السكان في الإسلام، وقبلوا بالثقافة الأكثر ديناميكيّة التي سادت المنطقة وبدأت تقودها. ولعلّ ذلك قد مكّن السامانيين (في نهاية القرن العاشر) ـ الذين أرسلوا قوّاتهم من الترك إلى المنطقة بقيادة أسلاف محمود [الغزنوي] ـ من مدّ حكم المسلمين إلى أطراف الجبال، إلى المضائق المطلّة على السهول الهنديّة. ثمّ، ما إن أصبح العديد من سكّان الجبال من المسلمين تحت قيادة القوّات التركيّة الجيدة التنظيم، حتّى أمكنهم تجاوز العداوات المحليّة باسم الجهاد، وأصبحت السهول خاضعة لرحمتهم. لم يكن من الممكن إقامة منطقة اشتباك متقدّمة جديدة. بالطبع، فإنّ كلّ مرحلة من مراحل غزو الهند كانت أسبق وأكثر مباغتةً من قرينتها من مراحل غزو أوروبا.

كان الاجتياح الكبير الأوّل للسهل كاسحاً كما رأينا. وقد ساهمت عبقريّة محمود الغزنوي بلا شكّ في جعل الهجوم مباغتاً ومدمّراً؛ ولكنّ

البنجاب، على الأقل، كانت مفتوحةً تاريخيّاً على مثل هذه الهجمات الساحقة، عندما كانت شعوب المناطق المرتفعة الشماليّة متحدة. لم يكن ثمّة مبرر للإبطاء في هذه العمليّة كما هي الحال في المناطق الإغريقيّة الجبليّة، التي كانت صعبة التضاريس والمناخ مثل الأراضي التي جاء منها الغزاة. غير أنّ البنجاب كانت منفصلة عن بقيّة الهند، لا من خلال بحر مليء بالموانئ كما هي الحال في بحر إيجه، وإنّما بأميال شاسعة من السهول المفتوحة، التي تحيط بها الصحارى والجبال. ربما لم يكن شريط السهل هذا يوفّر حوافز خاصّة، غير أنّ المسلمين ظلّوا محصورين في البنجاب (إلا من الغارات) لنحو قرنين من الزمان بعد الفتح. وهناك، تحوّل معظم السكان إلى الإسلام. في منطقة حوض نهر السند، كان ثمة عدد معتبر من السكان البوذيين، وبخاصّة بين الطبقات (وربما تكون تجاريّة) الخصيمة للطبقات الهندوسيّة الحاكمة. ويبدو أنّ البوذيين لم يكونوا معادين للمسلمين وأنّ بعضاً منهم، في السند على الأقل، قد تحوّلوا إلى الإسلام سريعاً.

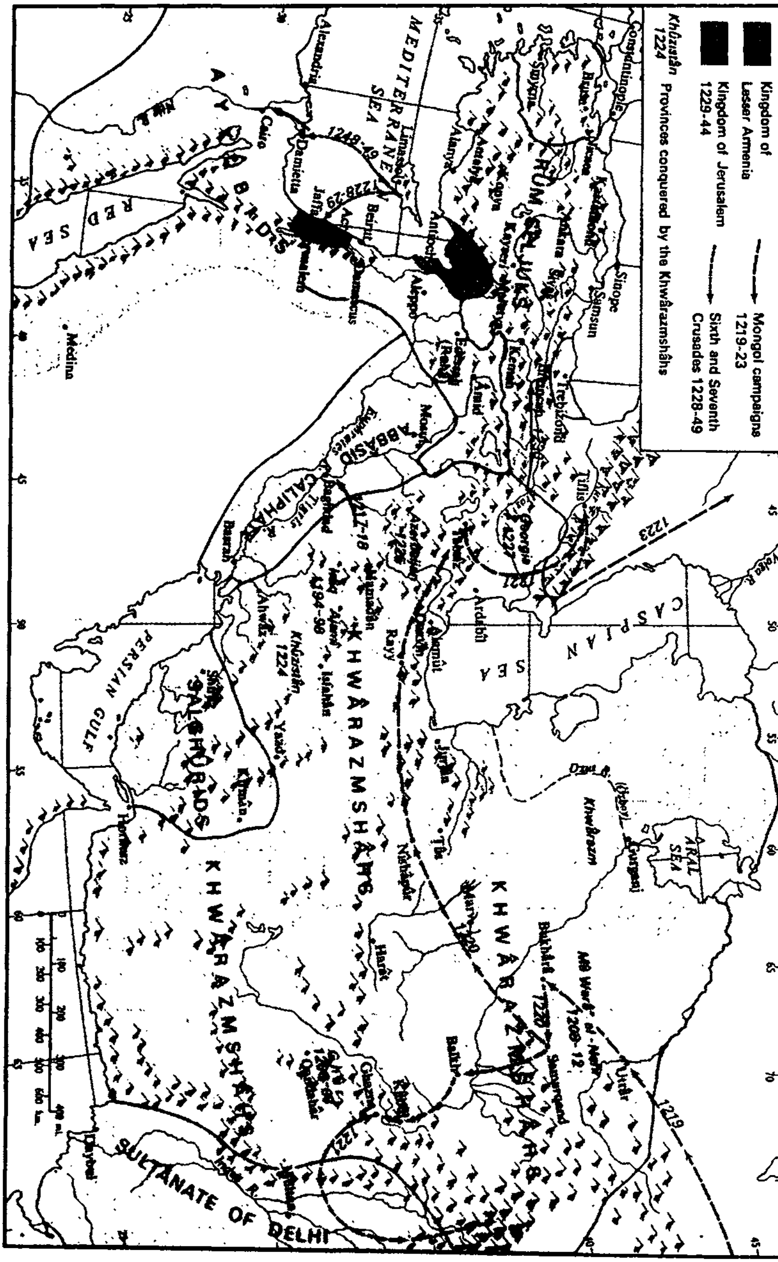
في بقيّة أنحاء شماليّ الهند، استمرّت العشائر التي حكمت المنطقة لبضعة قرون (والتي بات يُطلق عليها لاحقاً لقب الراجبوت) في حروبها الداخليّة الفتّاكة، وظلّت تقاليدها السياسيّة مقيّدة بالتزامات جعلت من توزيع الموارد والإيرادات أكثر صعوبة. احتاج الأمر إلى نهاية القرن الثاني عشر، حتّى تنطلق دفعة جديدة في سهل الغانج على يد السلالة الغوريّة من المرتفعات الإيرانيّة. ومرّة أخرى، كان التقدّم سريعاً على نحوٍ فائق. لقد رأينا سابقاً كيف أجبر الغوريّون الغزنويين على الانحصار في مقاطعة البنجاب. في سبعينيّات القرن الثاني عشر، عيّن الحاكم الغوريّ أخاه محمّداً حاكماً على غزنة وشجّعه على غزو الهند. في البداية، هاجم الإسماعيليين الذين أسّسوا حكماً مستقلّاً لبعض الوقت في ملتان، وهاجم الدول الهندوسيّة المجاورة؛ ولكنه تمكّن في النهاية، وبالتحالف مع الحاكم الهندوسي، من إخضاع لاهور والحلول محلّ السلالة الغزنويّة. ثمّ اضطلع بمهمّة غزو سهل الغانج، بدءاً من عام ١١٩١. في نهاية هذا العقد، كان قد تمكّن مع قادته (وجملتهم من العبيد الترك) من إخضاع الجهات الغربيّة وصولاً إلى البنغال. تمّ قتل الطبقات الحاكمة من الراجبوتيين (أو قام بعضهم بقتل نسائهم بأنفسهم والتضحية بأنفسهم في هجمات يائسة كعلامة على أخلاقهم الفروسيّة).

في عام ١٢٠٦، تمّ اغتيال محمّد الغوري (الذي أصبح آنذاك الحاكم

الوحيد)، ولم يكن ثمّة غوريّ آخر قادر على المطالبة بالمنصب. تقاتل القادة فيما بينهم للسيطرة على ولاياتهم. ولكنّ الفتوحات والغارات لم تتوقّف. أصبح المملوك التركي السابق قطب الدين أيبك سلطانَ لاهور، وحكم حوض نهر الغانج من هناك، ولكنّه لم يتمكّن من إرساء سياساته. حين وافته المنيّة في عام ١٢١٠، أصبح عبده المحرّر إلتتمش، سلطان دلهي، التي تمّ فتحها قبل ذلك بسنوات؛ فكان هو من نظّم السلطنة. كان السلاطين زعماء أوليغارشيّة منظّمة من القادة الترك، الذين تمكّنوا سابقاً من تقييد نفوذ السلطان عليهم. كانوا أشبه ما يكون بالأوليغارشيّة المملوكيّة في مصر؛ فقد كانوا مثلهم غيارى من مشاركة أيّ غريب دخيل في السلطة، وبخاصّة إن كانوا من غير الترك، سواء أكانوا مسلمين أم لا[٤]. وكما حصل مع مماليك مصر، كان لهم من السلاطين امرأة: فقد أنكر إلتتمش أهليّة أبنائه الذكور وعيّن ابنته، رضيّة، التي أثبتت قدرتها على الحكم الجيّد (بل وإدارة المعارك من على ظهر الخيل)، متابعةً بعض الممارسات الإداريّة التي استقرّت مع حكم أبيها. ولكن، بعد ثلاث سنوات، نجحت مؤامرة القادة المستمرّة، الذين ساءهم أن تحكمهم امرأة، في إبعادها عن العرش [وقتلها] (١٢٤٠).

كان النظام الحاكم واعياً بطابعه التركيّ والإسلاميّ في آنٍ معاً. ولكن ـ كما فعلت حكومات المسلمين الأولى في حوض نهر السند ـ عدَّ النظامُ الكفّار من أهل الذمّة واستفاد منهم في العديد من الوظائف. كان المسلمون، بخاصّة في الموجات الأولى من الفتح، قد خرّبوا ونهبوا المعابد الهندوسيّة، ولم يتبقَّ في النهاية إلا عدد قليل من المعابد في هذا الجزء من الهند. ولكنّ الغالبيّة العظمى من السكان (بخلاف البنجاب) ظلوا على دينهم الهندوسيّ لقرون طويلة بعد ذلك؛ باستثناء البنغال الشرقيّة، حيث تحوّلت الطبقات الدنيا ـ التي ربّما كانت بوذيةً في وقتٍ ما ـ إلى الإسلام، بينما بقيت الطبقات العليا هندوسيّة.

(٤) عادة ما يُطلق على هذه السلالة «سلالة العبيد Slaves dynasty» [وهم مماليك الهند]، ولكنّ هؤلاء الترك، بخلاف مماليك مصر، لم يتبنّوا عادة تفضيل عبد/ مملوك السلطان على ابنه؛ فإذا كان أيبك وبلبن لاحقاً سيُضمّان مع إلتتمش وعائلته في مجموعة واحدة، فلا بدّ من وضعهما تحت خانة السلطنة الإلبارية، ذلك أنّهم جميعاً كانوا من الترك الإلباريين. انظر كتاب مهم، وهو ملخّص غني بالمعلومات:
Ram Prasad Tripathi, *Some Aspects of Muslim Administration*, 2nd revised ed. (Allahabad: Central Book Depot, 1956).



الأراضي الإسلامية المركزية مطلع القرن الثالث عشر

لا نجد في الأناضول ولا في البنجاب ـ ولا في سهل الغانج (أو لاحقاً في شبه جزيرة البلقان) ـ محاولة جدّية من غير المسلمين لاستعادة السلطة، حتّى عندما كان قلب الحاضرة الإسلامية يتعرّض لاجتياح المغول؛ إذ يبدو أنّ الفلاحين المسيحيين لم يكن لديهم تعلّق بالإمبراطوريّة البيزنطيّة. وكذلك الأمر في المجتمع الهندي؛ إذ كان مقسّماً بحدّة على أساس الطبقات، بحيث لم يتمكّن من التوحّد بسهولة خلف أيّ من المطالبين بالحكم، بمجرّد أن انقضى عهد الطبقة الحاكمة القديمة. كما سنرى لاحقاً، أدّى المسلمون دور الراجبوتات، مع اختلاف واحد يتمثّل في أنّهم، على خلاف الراجبوتات الأصليين، كانت لديهم روابطهم الكوزموبوليتانيّة الخاصّة بهم، بحيث إنّهم نظروا إلى المجتمع الهندوسي على أنّه ظاهرة محليّة، ولم يتكرّموا باستيعابه وإدماجه. في كلّ من أوروبا والهند، مثّل الإسلام ولاء اجتماعيّاً مرناً يُمكن فيه للأفراد الطامحين والأقوياء محليّاً أن يعتنقوه؛ وعلى الرغم من أنّه قد يمنعهم من الترقّي في السلم الاجتماعي داخل مجتمعاتهم، إلا أنهم كانوا قادرين بوصفهم مسلمين على تحصيل مكتسبات إضافيّة قطعاً. منذ أن أرسى المسلمون دعائم حكمهم، ظلّت هذه الأراضي خاضعة لحكم المسلمين، وأصبحت الحضارة الإسلاماتيّة هي المهيمنة أكثر وأكثر حتّى بين من لم يدخلوا في الإسلام (وظلّت الحال هكذا إلى الأزمنة الحديثة عندما ضعف دور الثقافة الإسلاماتيّة، بل وبات وجودها نفسه أمراً غير مؤكّد).

في كلٍّ من سهل الغانج ـ البنجاب والأناضول، كما في الحاضرة الإسلامية نفسها، كانت الفترة التي سبقت فتوحات المسلمين واحدةً من فترات ضعف السلطات المركزيّة. في كلتا المنطقتين، كان مجيء حكم المسلمين مرتبطاً فيما يبدو بزيادة الازدهار الحضري. وفي كلتا المنطقتين تمّت عمليّة التحضير، التي شارك فيها المسلمون وأهل الذمّة تحت رعاية الأنماط الإسلاماتيّة الاجتماعيّة والثقافيّة (أي الإيرانيّة ـ الساميّة). ظلّت أراضي الإسلام القديم ذات مكانة كبيرة ومثّلت مصدراً للتجربة الجديدة ونموذجاً محتذى من قبلها. فكأن الإسلام كان يُقدّم جواباً صالحاً للإشكالات التي كانت تعصف بهذه المناطق في تلك الحقبة.

يجب أن نضيف بأنّ معظم (وليس كلّ) الغازين في الجبهات كانوا من أهل السنّة والجماعة، ولم يكن للأقليّات الدينيّة شعبيّة كبيرة بينهم. وهكذا

فإنّ الإسلام في أوروبا والهند كان في الغالب ـ وليس تماماً ـ سنيّاً. بالطبع، ففي جميع المناطق التي بدأ الإسلام فيها بالانتشار في تلك المرحلة، انتشر المذهب السنّي، ووصل في معظمها إلى درجة من الكمال تفوق ما وصل إليه في الهند وأوروبا. ولم يحتفظ التشيّع بقوّة فعليّة إلا في بعض المناطق المركزيّة للإسلام القديم.

الخليفة الناصر، فتوّة البلاط، والخوارزم شاهية

في مركز الحاضرة الإسلامية، لم تولِ معظم الدول التالية للسلاجقة كبيرَ اهتمام للهجوم المسيحي على سواحل البحر الأبيض المتوسّط، شرقاً أو غرباً. كما أن توسّع الإسلام نفسه شرقاً أو غرباً لم يكن حدثاً ذا قيمة كبيرة لهم: فكل ما حدث هو أنّ بعض الأراضي الجديدة قد انضافت إلى المساحة الشاسعة والمتنوّعة جدّاً، التي تشكّل الحاضرة الإسلامية. فبعد سقوط آخر السلاجقة، أصبح الضمير السياسي في قلب أراضي الخلافة القديمة أكثر محليّة.

لعلّ آخر الجهود الجدّية لإيجاد مبدأ سياسي جديد لوحدة الحاضرة الإسلامية هو ما حصل مطلعَ القرن الثالث عشر تحت رعاية الخليفة نفسه. فكما رأينا، فشل مبدأ السلطنة السلجوقيّة في شمل الجميع، كما أن نظام الأتابكة، بخاصّة في الأراضي الأكثر مركزيّة من الحاضرة الإسلامية، قد أنتج درجة عالية من التشظّي والتجزّؤ في السلطة. ووسط هؤلاء الحكّام، الذين كان ادّعاؤهم للسلطة، حتّى في أوسع أشكالها، شخصيّاً وعابراً، حاول الخليفة الناصر أن يُدخل عنصراً جديداً في الحياة السياسيّة، وهو عنصر كان له أن يجعل من صفات القيادة الشخصيّة، التي كان الأتابكة ممثّلين لها أحياناً، صفاتٍ تقوم على التعاون، أو على الأقل على التنافس السلمي، بدلاً من العدائيّة المتبادلة.

كان الخلفاء قد تمكّنوا، وسط حكّام المقاطعات والولايات المختلفة، من استعادة استقلالهم في بغداد، واستطاعوا اتّباع سياسة منتظمة لتدعيم سلطتهم في العراق بفضل السلطة الخاصّة التي كانت لا تزال مرتبطة بلقبهم. في ظلّ حكم الخليفة الناصر (١١٨٠ ـ ١٢٢٥)، باتت حكومة الخلافة قادرةً على ضمّ كميّة من الأراضي التي تتعدّى حدود العراق. ولكن، بات من الواضح بأنّهم لا

يستطيعون التفكير في استرجاع سلطة الخلافة نفسها على الأساس القديم ذاته.

حكم الناصر لخمسة وأربعين عاماً. وفي بداية عهده، انخرط في السبل العنيفة لعصره: فقد أعدم وزيريه، واتهم رأس خصومه، آخر السلاطين السلاجقة، بالاستعراض العلنيّ في بغداد. ولكنّه في الآن ذاته أسّس العديد من مؤسسات الوقف، لخدمة الفقراء خاصّة. وعلى الرغم من سياساته الماليّة المُقتصدة (والتي لم يتفق معها كثير من المتعلّمين، باعتبار أنّها لا توفّر الرعاية الليبراليّة الكافية لرجالٍ مثل الشعراء)، فإنّه اجتذب دائرة من المستشارين البارعين، الذين كان لبعضهم احترام عمومي كبير. وهكذا كانت له الفرصة لتجريب إقامة برنامج بعيد المدى، وقد تصوّره كأساس جديد لوحدة المسلمين. منذ بدايات عهده، كان بالفعل قد استهلّ بعض أبرز سياساته؛ إذ يبدو بأنّه طوّر برنامجه باتساق حتّى النهاية. لم ينتج ذلك جميع النتائج المرجوّة، ولكن آثاره كانت عميقة الأثر واسعة المفعول.

من المؤسف بأنّ ابن الأثير ـ وهو أرقى من اشتغل بالتاريخ العام في زمانه ـ قد فشل في رؤية عبقريّة الناصر كما فشل قبل ذلك في رؤية عبقريّة صلاح الدين؛ ومن ثمّ فإنّنا مضطرون لإعادة بناء صورة الناصر من مواضع وإشارات متفرّقة.

يُمكن التمييز بين مستويين اثنين في سياسات الناصر. فقد وسّع حكمه المباشر في الأراضي المجاورة من خلال الوسائل العسكريّة التقليديّة؛ ولكنّه في الوقت نفسه مدّ نفوذه وتأثيره إلى جهات بعيدة من العالم الإسلامي بالوسائل الأيديولوجية. بالنسبة إليه، كان دور الخلافة دوراً مهمّاً يتجاوز كونها جهة موكّلة تفوّض المشروعيّة للحكّام، ولكنّ تصوّره عن دور الخلافة كان مختلفاً أيضاً عن تصوّرات المنظّرين المتأخّرين لمجتمع الشريعة والخليفة المثالي. كان هذان المستويان من سياسات الناصر متداخلين ومتشابكين وإن أمكن تناول كلّ واحدٍ منهما على حدة.

بالاستفادة من ضعف آخر السلاجقة، تمكّن الناصر من تعزيز سلطة الخلافة في العراق، بل وفي أجزاء واسعة من الجزيرة. وقد حكم المناطق التابعة له بحزم وحافظ على الأمن فيها؛ ولكنّه لم يتمكّن بالطبع من استعادة الإنتاجيّة القديمة للسواد. وقد عمل الناصر على تدمير ما تبقّى من قوّة

السلاجقة، التي كانت لوقت طويل تسود دولة الخلافة وتتحكّم بمصيرها، والتي كانت لا تزال هي القوّة الأبرز والأوحد في المنطقة. وقد اتخذ الناصر، في سبيل ذلك، مسلك التحالفات. فتحالف أوّلاً مع خوارزمشاه تكش [بن أرسلان] (١١٧٢ ـ ١٢٠٠)؛ فساعده الخليفة في تحرّكاته غرب إيران، حيث تمّ تدمير قوّة آخر السلاجقة (١١٩٤). وعند ذلك شبّ الخلاف بين الناصر وتكش؛ فقد أصرّ خوارزمشاه على سيطرته على عراق العجم، متوقّعاً بأن يتذلّل إليه الخليفة كما كان يفعل مع السلاجقة سابقاً. عندما انسحب تكش من المنطقة، أمّن جيش الناصر إخضاع خوزستان والأجزاء المجاورة لها في إيران (١١٩٥). عاد تكش وأجبر قوّات الخليفة على الخروج من إيران، تاركاً له أراضي خوزستان المنخفضة.

بات من الواضح بأنّ خوارزم شاه، الذي أعلن نفسه الآن سلطاناً، كان قادراً على أن يحلّ محلّ السلاجقة بقوّة جديدة أقلّ تقيّداً بالالتزامات القديمة. انقلب الناصر على هذه القوّة الجديدة أيضاً، وأسّس نظاماً جديداً من التحالف بين القوى الصغرى. وقد كان أهمّ شخصيات هذا التحالف هو أتابك أذربيجان، الذي تمكّن من استعادة قبضته على همدان في عراق العجم (ومن استعادتها مرة أخرى عندما حاول واليه أن يتمرّد وأن ينحاز إلى صفّ خوارزم شاه).

كان الانتصار الدبلوماسي الأكبر للناصر هو ضمّه لرأس الدولة الإسماعيليّة النزاريّة إلى تحالفه. فعندما وصل إلى السلطة الوارث الشابّ للإمامة الإسماعيليّة في آلموت في الديلمان، قرّر أن ينضمّ إلى أهل السنّة والجماعة، وأن يأخذ أتباعه معه، وأنهى بذلك حالة العداء المستحكم التي عزلت الإسماعيليّة. ولكنّ ذلك لم يكن ممكناً لولا تعاون حكّام أهل السنّة والجماعة؛ فقد ضمن الناصر ذلك بإسكاته للأصوات المتشكّكة في صدق تحوّل الإمام: وهو عمل لم يكن سهلاً حتّى من جهة الخليفة. أطاع الإسماعيليّة إمامهم في هذه الحركة ضمناً، ربّما على أساس التقية (على الرغم من أنّ الحاكم كان صادقاً في تحوّله). وبعد أن تحالف سياسيّاً في البداية مع خوارزمشاه، انتقل إلى جانب الخليفة. وقد ساعدَ أتابك أذربيجان ماديّاً في حربه في عراق العجم، مرّة عبر حملة عسكريّة مشتركة بينهما، ومرّة عبر إرسال بعض القتلة لتنفيذ الاغتيالات.

ولكن، لعلّ ما هو أهمّ من حملات الخليفة وتحالفاته، هو تجربة أندية الفتوّة. إنّ كتابات صديق الخليفة الناصر، عمر السهروردي، هي المصدر الأهمّ لفهم الجانب الأيديولوجي من سياسات الناصر. كان عمر السهروردي (١١٤٥ ـ ١٢٣٤) مؤسساً لطريقة صوفيّة سرعان ما راجت وبرزت، كما كان مؤلّفاً لكتيّب إرشاديّ للتصوّف، «**عوارف المعارف**». في تعاليمه الصوفيّة، كان عمر السهروردي ميالاً للنزعة المحافظة: فقد شكّك في التوجّه العرفاني التأمّلي لمعاصريه الأكثر تقدّميّة. فعلى خلاف معاصره، الصوفي الميتافيزيقي يحيى السهوردي، وأتباعه في المدن، كان عمر السهروردي أشدّ تمسّكاً بالشريعة وعلومها، وكان معارضاً صريحاً للتأمّلات الفلسفيّة وللتصوّف الشاطح المختلط بالنظر الفلسفيّ. على الرغم من ذلك، كان متسامحاً مع جميع أشكال المتصوّفة؛ وكان متواضعاً في مزاعمه عن إنجازات التصوّف، وفي مطالبه من أتباع طريقته.

نظر عمر السهروردي إلى التصوّف بوصفه طريق الإخلاص الكامل، الذي يُمكّن الإنسان من الاستمتاع الكامل بالجمال الإلهيّ، الذي لا ينال المرء منه إلا لمحاً منه بطريقٍ سواه. وقد أحسن في التمهيد لنظام صوفيّ يصلح عمليّاً لتحقيق هذه الغاية: فقد شجّع الصوفيّة على العيش في زوايا من دون أن يحاول المرء تحصيل خبزه، باعتبار ذلك هو الوسيلة الروحيّة التي اتبعها السالكون الأكثر إخلاصاً، بدلاً من محاولة قيام الليل والعمل طوال النهار (وباعتبار ذلك طريقةً أقلّ خضوعاً للإغواءات التي تعرض للمتسوّلين المتجوّلين). وقد ترك مسألة العزوبيّة رهناً للإرشاد الروحي. غير أنّه اعتبر بأنّ الصوفيّة القلندريّة المتسوّلين الجوّالين، والذين كانوا متساهلين في مسائل الشريعة، صادقون ومخلصون في دعواهم، إلا أنّهم قنعوا بالمرتبة الروحيّة المنخفضة التي وصلوا إليها. في الوقت نفسه، أتاح لنفسه مجالاً واسعاً للنظر والإبداع. ويبدو بأنّه كان المعاون الأهمّ للناصر في سياساته؛ فقد أرسله في العديد من المهامّ الدبلوماسيّة الحساسة، وكان ذا فكر سياسيّ ثاقب.

كان عمر السهروردي يرى السيادة لخلافة أهل السنة والجماعة، بوصفها الدرّة المُتوّجة للبنية التي صاغتها الشريعة. فالخليفة، بوصفه شخصاً، يجب أن يكون الضامن النهائي للنظام الاجتماعي والديني

الإسلامي. ولكنّه بخلاف منظّرين مثل الماوردي، لم يكن يرى جواز تفويض الخليفة سلطتَه للسلطان، الذي يُمارس سلطته على أساس قوّته العسكريّة. إلا أنّه لم يكن يتوقّع أن يشهد إحياء الخلافة لسلطتها البيروقراطيّة المركزيّة كما كانت في العصور الخوالي؛ بل يبدو أنّ أمله كان يتمثّل في رؤية الخلافة تعمل من خلال المؤسسات المتعدّدة واللامركزيّة، التي أصبحت الآن هي البؤرة الفعليّة للسلطة في المراحل الوسيطة.

يجب أن يكون الخليفة ـ بوصفه رأس البنية القانونية التي صاغتها الشريعة ـ رأساً للعلماء بوصفهم مفسّري القانون. ولكن ذلك لا يعني أن يرأس هذا الجسم المستقلّ من «العلماء» من الخارج، جاعلاً منهم مستخدَمين عنده؛ بل يجب أن يكون هو نفسه واحداً من العلماء، وأن يضبح رأس العلماء وفقاً لمعاييرهم هم. بالطبع، عمل الناصر على أن يكون مُعلّماً للحديث، وهو ما يُظهره السهروردي من خلال الاستشهاد بأحاديث يكون الناصرُ هو آخر راويةٍ لها في سلسلة الإسناد. كما أن الناصر عمل على أن يحظى بالإجازةِ في فقه مذاهب أهل السنّة والجماعة الأربعة، التي كانت تحظى بالاعتراف في بغداد: الحنفي، والشافعي، والحنبلي، والمالكي. وقد ساهمت هذه السياسة، على نحوٍ غير مقصود، في التأكيد على المشروعيّة المتساوية لهذه المذاهب، ومن ثمّ تشجيع أتباعها على الاعتراف بصلاحيّة المذاهب الأخرى.

لم تكن الخلافة مركز نشاط الشريعة وحسب، بل كانت بؤرة نشاط الطرق الصوفيّة أيضاً؛ ذلك أنّ التصوّف فرع من فروع الشريعة: فهو الطريق الأليق بأصحاب الأرواح القويّة في المجتمع، ولكنّه طريق لا تقلّ شرعيّته عن الطرق الأسهل لأفراد المجتمع العاديين. ولكنّ دور الناصر كزعيم للطريق الصوفيّ لم يتحقّق عبر شروط التصوّف نفسها، وإنّما بالدرجة الأساس عبر المؤسسات ذات المسؤوليات الاجتماعيّة: أندية الفتوّة. لقد رأينا سابقاً كيف أصبحت هذه الأندية هي القناة الرئيسة للتعبير عن مصالح الطبقات الدنيا في المدن، وأنّها عمّت وسادت بعد فشل مشروع الميليشيات المدنيّة العسكريّة التي تضمن استقلال المدن الذاتيّ من خلال التعاليم والصلات الصوفيّة. رأى السهروردي بأنّ الفتوّة كانت جزءاً من المسلك الصوفيّ، وأنّها قد وُضعت (على يد إبراهيم) خصوصاً للناس العاديين الذين يشقّ عليهم الطريق الصوفيّ الكامل؛ وبناء على ذلك، فإنّ الفتوّة نفسها جزء

لا يتجزّأ من الشريعة، ويجب أن تتركّز في النهاية في الخليفة. ولكن هنا أيضاً، كانت سياسة الناصر تقتضي ألا يسيطر عليها من الخارج، بل أن يلتحق بنفسه بأندية الفتوّة ويصل إلى القيادة من داخلها.

لم يُسمح لأندية الفتوّة أن تصل إلى موقع السيطرة كأجسام الشرطة في بغداد، ولكنّ ذلك لم يمنعها من تحقيق ذلك في غيرها من المدن، كما أن أهميّتها قد تزايدت إلى درجةٍ شجّعت بعض كبار رجال بغداد على الالتحاق بها، على أمل السيطرة على هذه الأندية بدرجةٍ ما. وقد كانت هذه أحد أهداف الناصر قطعاً: أنّه بالسيطرة على الفتوّة، على الرغم من طبيعتها النازعة إلى التمرّد، يُمكن له أن يضمن السيطرة على بغداد كمدينة. وهكذا التحق بأحد أندية الفتوّة بعد سنتين من تولّيه الخلافة، على يد شيخ وليّ ذي سمعة كبيرة بين أندية الفتوّة. ثمّ بدأ بتسليك الآخرين وتَفْتِيَتِهم بنفسه (من رجال البلاط ومن شخصيات المجتمع المختلفة، بل ومن بعض أمراء المناطق الأخرى). احتاج الأمر إلى عام ١٢٠٧، أي بعد خمس وعشرين سنة من التحاقه بالفتوّة، لكي يصبح الناصر قادراً على توطيد المنصب الذي ناله تدريجيّاً؛ فقد أعلن بأنّه رأس أندية الفتوّة في بغداد وكلّ مكان، وبأنّ الأندية التي لا تعترف برياسته محظورة، وأنّها ليست أندية للفتوّة الحقّة. بل وذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ ففي تشجيعه على التسامح المتبادل بين المسلمين، كان سبيله هو أندية الفتوّة لا العلماء: فقد طُلب من أندية الفتوّة الممتثلة لأمر الناصر، بوصفها جزءاً من الأمّة الإسلاميّة، أن تعترف بصلاحيّة بعضها البعض. ثمّة عملٌ حول الفتوّة كُتب في زمن الناصر وكان محلّ تفضيله [لعلّه ما عُرف بمنشور الفتوّة، الذي كُتب تحت عنايته ونُشر ووزّع بين العامّة]، وهو يعكس هذا الموقف: يجب ألا تتنازع أنديّة الفتوّة فيما بينها، بل يجب أن تحمل نفسها ضمن حدود الشريعة؛ وبما أنّ الإسلام هو الأساس الذي يقوم عليه التضامن مع مؤسسات الشريعة الأخرى فإنّ لها أن تضم غير المسلمين إذا كان ثمّة رجاء في دخولهم الإسلام(٥). في

(٥) كانت رسالة ديودات آني بريبارت، «بنية أندية الفتوّة التركيّة وتطوّرها»، مفيدةً لي أيّما إفادة، على الرغم من افتقارها إلى شيء من الحسّ التاريخي. انظر:
Deodaat Anne Breebart, “Development and Structure of Turkish Futūwah Guilds,” (Ph.D. Thesis, Princeton University, 1961).

الحقيقة، يبدو أنّ الناصر قد نجح في حياته في الحؤول دون انزلاق أندية الفتوّة وغيرها من الفرق والأطراف إلى العنف في بغداد.

تخطّت جهود الناصر في المصالحة بين المسلمين حدود علماء أهل السنّة وأندية الفتوّة ووصلت إلى الشيعة. فبعد ثورةٍ إسماعيليّة، بات العديد من الشيعة الذين ظلّوا على ولائهم للتقليد الشيعي الاثني عشري متحمّسين لتعريف أنفسهم اجتماعيّاً كجزء من مجتمع أهل السنّة والجماعة[٦]. على أيّة حال، كان الصوفيّة على وجه الخصوص متحمّسين للقبول بمفاهيم الولاء العلوي؛ فالسهروردي على سبيل المثال يقول بأنّ آدم قد نشر الشريعة، في حين أنّ ابنه شيث قد نشر الطريق الصوفيّ بوصفه الحقيقة الداخلية للشريعة (وهذا المفهوم من العلاقة بيْن الأسّين قد رأيناه بينَ الإسماعيليّة، الذين أسقطوا على جميع الأنبياء السابقين العلاقة ذاتها التي رأوها بين محمّد وعليّ، الذي بثّ المعاني الباطنيّة للشريعة المحمّدية). على الرغم من انتماء السهروردي الأكيد إلى أهل السنّة والجماعة، إلا أنه والناصر قد وسّعا من نزعتهما للمصالحة وصولاً إلى التقليد الشيعي وللشيعة الاثني عشريّة أنفسهم (وقد ذكرنا أنّ الناصر قد تمكّن من ضمّ الشيعة الإسماعيليّة إلى حظيرة أهل السنّة من خلال استمالة إمامهم). لقد أظهر الناصر غير مرّة ميله القوي إلى الولاء العلوي، كما أظهر احتراماً خاصّاً لعلي؛ فقد بنى ضريحاً في سامراء فوق الموضع الذي يعتقد بأنّ الإمام الثاني عشر قد اختفى عنده (بل إنّه اتُّهم هو نفسه بالتشيّع). ومن خلال هذه الدوائر، تسلّلت أفكار الولاء العلوي إلى المذهب السنّي بالعموم.

عملت الفتوّة (وأفكار التصوّف التي شرعنت الفتوّة) كأداة لقيادة الخلافة في المجال الثالث بجانب قانون الشريعة والمؤسسات الحضريّة الشعبيّة: مجال السلطة السياسيّة المباشرة. وقد كان هذا المجال هو الذي كان للخليفة فيه السيادة سابقاً؛ ولكنّ هذا المجال أيضاً مثل غيره قد بات الآن مجزّأً ولامركزيّاً. وهنا أظهر الناصر عضويّته الكاملة في طبقة الأمراء (كما

(٦) انظر كتاب **النقض** لعبد الجليل الرازي، وهو شيعي إثني عشري كتب رسالته في القرن الثاني عشر، وقد صادق عليها زعيم الاثني عشريّة، وفيها استطرادات كثيرة تؤكّد لأهل السنّة بأنّ الشيعة الاثني عشريّة داخلون في حظيرتهم.

في عضويّته في العلماء والفتوّة) من خلال سيطرته العسكريّة على سهول ما بين النهرين ومن خلال شبكات تحالفاته الفعّالة. ولكنّه كان بحاجة إلى ما هو أكثر من السلطة المحليّة مهما كانت عظيمة، بل وما هو أكثر من المكانة المجرّدة للخليفة، ليتمكّن من تأكيد قيادته الفعليّة عليهم. وقد تأتّى له ذلك من خلال صعود نسخة من أندية الفتوّة ترتبط بالطبقات العليا وبخاصّة برجال البلاط.

كانت أندية الفتوّة التي ضمّ إليها الناصر أتباعه المقتدرين مشتركة مع فتوّة الطبقات الدنيا (إضافة إلى المراسم الواحدة) في ممارستها للرياضة؛ فقد كان رجال الفتوّة يتدرّبون على استعمال الحمام الزاجل (وقد حاول الناصر أن يسيطر على هذا التدريب لمصلحة خدمات الاستخبارات الرسميّة)، كما كانوا يتدرّبون على الرماية وغيرها من الألعاب والرياضات العسكريّة، إضافة إلى التنافس على المهارات البرجوازيّة كالمصارعة. كان يُمكن لجميع الطبقات أن تشترك في هذه الألعاب. كانت جاذبيّة أندية فتوّة الناصر تعود جزئيّاً إلى فتنة المشاركة في هذه الرياضات الاحتفاليّة، وتحت رعايةٍ رفيعة من الخليفة نفسه. ولكن، بين المنضمّين إلى الفتوّة من رجال البلاط، كان هناك مزيّة إضافيّة تكمن في التنظيم، مشابهة لهدف الطبقات الدنيا في أندية الفتوّة، الذي يكفل المساعدة المتبادلة بينهم عند الحاجة. كانت روابط الفتوّة قادرةً على تأسيس خطوط رسميّة من الرعاية يُمكن بواسطتها حلّ الخلافات بين الأفراد ويُمكن للأفراد من خلالها تأمين مكانتهم الشخصيّة، في مقابل النزوع السائد في الحاضرة الإسلامية نحو قدر كبير من الحراك الاجتماعي. وقد كان ذلك مهمّاً حتّى في بلاط بغداد. ولعلّ ذلك قد أدّى دوراً في توسيع أندية الفتوّة المرتبطة ببلاط الناصر ورواجها في قصور غيره من الحكّام.

توسّع نظام تحالفات الناصر وتقوّى بضمّه لحكّام آخرين إلى أندية الفتوّة. وقد بدأ هذا الضمّ قبل عام ١٢٠٧، عندما أعلن الناصر قيادته رسميّاً [لأندية الفتوّة]، وانتشر بعد ذلك بدرجة أكبر. كان الناصر، بوصفه رأس أندية الفتوّة التي ينتمي إليها معظم حكّام المسلمين (باستثناء الحكّام الأقوياء الذين كان الناصر يُعارضهم والذين كانوا يُشكّلون خطراً على جميع الحكّام الآخرين أيضاً)، قد أصبح في موقع يؤهّله ليكون وسيطاً في نزاعاتهم

وخلافاتهم؛ وقد تدخّل في نزاعاتٍ كهذه بدرجات نجاح متفاوتة، حتّى في سوريا. كان ذلك يعني إمكانيّة إيجاد درجة جيّدة من الاستقرار بين هذه القوى. كان دور الناصر هامشيّاً في أفضل الأحوال. فقد تمنّى صلاح الدين منه أن يُرسل قوّاتٍ كبيرة لمساعدته في جهاده ضدّ الصليبيين، وأشارَ صراحةً إلى أنّه يُمكن للخليفة أن يتولّى القيادة السياسيّة في هذا الصراع؛ إلا أنّ الناصر لم يُرسل إلا قوّة رمزيّة. من الواضح بأنّ الناصر لم يتصوّر محاولته على أنّها إعادة تأسيس للخلافة، كملكيَّة عامّة في العالم الإسلامي. ولكنّ دوره كوسيط بات حاضراً وملموساً في كلّ مكان، ولم يخسر احترام هؤلاء الحكام ولا احترام صلاح الدين.

بعد وفاة الناصر، استمرّت سياساته خلال الجيل التالي؛ فقد استمرّ حفيده المستنصر (١٢٢٦ ـ ١٢٤٢) في أداء دور الوسيط أحياناً في سوريا؛ وظلّت الفتوّة تحت الرعاية العباسيّة تؤدي دوراً في بلاط المماليك في مصر في النصف الثاني من القرن الثالث عشر. في الكتب التدريسيّة ومنشورات الفتوّة في أندية القرون التالية، كان الناصر يُذكر دوماً بوصفه المعلّم الكبير للفتوّة.

لقد ظلّ برنامجه جهداً شخصيّاً بدرجة كبيرة، وهو مهمّ بالدرجة الأولى لأنّه يخبرنا عن الإمكانات التي يُمكن للمسلمين الجادّين أن يفكّروا فيها لعلاج تفرّقهم السياسي، وما ينجم عن ذلك من الفوضى العسكريّة. ولكن لا يُمكن رفضه بوصفه وهماً سياسيّاً. بعدما فشلت إمكانيّة إقامة ميليشيات حضريّة مستقلّة ذاتيّاً، في بداية القرن الثاني عشر، مع الثورة الإسماعيليّة، كان على أيّ جهدٍ لإقامة نمط سياسيّ قادر على الاستجابة لاحتياجات الحاضرة الإسلامية أن يأخذ بحسبانه واقعيّة وجود الأمراء والعناصر الحضريّة المستقلّة (ذوي الحكم الذاتيّ) وأن يأخذ باعتباره الشريعةَ بشموليّة فروعها. وهذا ما حقّقه مشروع الناصر؛ فقد قبل بالتنظيم اللامركزي لزمانه باعتماده على علاقات الرعاية الشخصيّة والتعاقدات. كان هذا الجهد ممكناً عمليّاً بدرجة كبيرة حتّى بالنسبة إلى خلفاء الناصر من بعده، الذين، وإن كانوا أقلّ موهبةً منه، فإنّهم كانوا قادرين على الحفاظ على شيء من هذا النمط حتّى بعد اجتياح المغول للمنطقة، وهو الاجتياح الذي غيّر الوضع السياسيّ تغييراً حاسماً.

لكنّ الجهد الدبلوماسي للناصر قد قارب الفشل في مقابل الحلم المُعارض، إنّما الرومانسي، لملوك خوارزم/الخوارزم شاهيّة، بخاصّة محمد (١٢٠٠ ـ ١٢٢٠)، ابن تكش، أوّل خصوم الناصر من الخوارزميين. فقد استغلّ محمّد الحركات السياسيّة في شمال الصين والتي أضعفت سلطة القراخيتائيين، للتخلّص من نيرهم، والسيطرة على منطقة حوض نهر جيحون. ثمّ استعمل محمّد قوّاته لمزيدٍ من التوسّع في إيران. ويبدو أنّه كان يحلم باستعادة الحكم الملكيّ المطلق على غرار الملكيّة الإيرانيّة القديمة، على الأقل بنفس القدر الذي حقّقه السلاجقة. غير أنّ هذه الاستعادة كانت هي البديل الواضح الوحيد لسياسة الناصر عن نموذج الحكّام المتعدّدين. كان الناصر بالطبع، بنظام تحالفاته مع الحكّام الأضعف، هو الخصم المهمّ الأبرز له. وهكذا عمد محمّد إلى إيجاد مرشّح علويّ لتقديمه كمرشّح بديل عن الخليفة، على أمل أن يُنصّبه في بغداد. ولكنّ قدوم موسم الشتاء مبكّراً قد أرغمه على تأجيل حملته ضدّ بغداد (١٢١٧). ثمّ انتهت خططه على نحوٍ مباغت، حتّى قبل وفاة الناصر.

غير أنّ الرياح التي عصفت بأيّ مستقبل ممكن قد يكون الناصر تخيّله للخلافة لم تأتِ من الخوارزميين وإنّما من سهوب وسط أوراسيا. ومن المشكوك ما إذا كان مشروع محمّد قد أثبت قوّته بأيّ درجة، على الرغم من أنّه توسّع توسّعاً كبيراً لعدّة سنوات قبل ذلك؛ إذ لم يتمكّن من تقديم أيّ وسيلة جدّية لمواجهة اللامركزيّة العسكريّة في زمانه. ولا يبدو بأنّه قد حاول استعادة الأساس البيروقراطي للحكم الموسّع؛ بل إنّه أسهم مزيد مساهمة في تقويضه[٧]. غير أنّ حياته السياسيّة قد انتهت قبل أن يصل صراعه مع الخليفة إلى نهاية حاسمة؛ فعلى الحدود الشرقيّة لخوارزمشاه، أسست قبائل المغول دولة هائلة على أساس بدويّ؛ وقد أهانهم كبرياؤه عمداً، فاجتاحوا أراضيه في ١٢٢٠، وألحقوا فيها دماراً شاملاً وقاسياً غير مسبوق.

هرب محمّد من مملكته من دون أن يقوم بأيّ محاولة جادّة. وحاولت

---

(٧) انظر دراسة بارتولد، **الترك إلى زمن الاجتياح المغولي**، وهي دراسة ممتازة عن القوى الأساسيّة آنذاك:

V. Bartold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 2nd ed. (London: Luzac, 1952).

عاصمته الصمود من دونه، إنّما من دون جدوى. لاحق المغول ابنه الشجاع، جلال الدين، عبر إيران من البنجاب إلى أذربيجان. وأينما حلّ جلال الدين بجيشه الصغير، كان يستطيع البقاء كأمير (في الوقت الذي تركه المغول يتنفّس قليلاً) عبر قوّة جيشه. ولكن المغول جاؤوا بعد ذلك. في السنوات العشرة التالية، تسبّب كبرياء محمّد وقوّته في جلب الفوضى والنهب إلى الأراضي تلو الأراضي، إلى أن تمكّن المغول من قتله[٨] (وظلّت قواته، بلا قيادة، تتجوّل في الأراضي وصولاً إلى سوريا، تنهب حيناً وتعمل في خدمة من يرعاها). ومع الوقت، انتهت سلالة الخوارزميين وتمّ تدمير شماليّ إيران.

تحوّلت مدن مثل بخارى إلى أكوام من الأنقاض والجثث. ولم تسنح الفرصة لمدن مثل طوس لأن يُعاد بناؤها. هرب عدد كبير من اللاجئين، وفيهم كثرٌ من المتعلّمين، إلى سوريا ومصر والهند، بل وإلى المعقل الحصين للإسماعيليّة في قهستان، حيث عاملهم حلفاء الخليفة الجدد بحفاوةٍ وكرم. تمّ ترك الخليفة في بغداد. ولكن، منذ ذلك الوقت فصاعداً، كانت الحقيقة السياسيّة الأساسيّة في الأراضي المركزيّة للمسلمين هي وجود المغول الكفّار، ولم يكن للفتوّة ولا لرجال البلاط فيها أيّ دور لتؤديه في هكذا سياق. أما الأمراء، فمنهم من فاوض ومنهم من قاتل ومنهم من استسلم، إنّما كلّ أميرٍ على حدة.

كارثة المغول

تعرّضت حريّة المجتمع الإسلاماتي النسبيّة من الأطر السياسيّة، والتي كانت قد باتت بمثابة تركيبته الصميمة، للامتحان عبر حركة المسيحيين الغربيين في القرن الثاني عشر، عندما باتت العديد من أراضي المسلمين في حوض المتوسّط خاضعة لحكم المسيحيين، في إسبانيا وصقليّة وسوريا. ولكنّ الامتحان الأعمق جاء في القرن الثالث عشر، عندما سقطت معظم المراكز النشيطة للثقافة الإسلاماتيّة، من دلهي إلى سوريا، بيد المغول.

---

(٨) كتب كاتبه، [الشهاب] النسوي، سيرةً جميلةً بالفارسيّة عن مغامراته، وقد تُرجِمت إلى الفرنسيّة:

Vie de Jalal al-Din Manguberti (Paris: [s. n.], 1891).

تظهر المجتمعات الرعويّة البدويّة في كلّ مكان لا تجد فيه الزراعة التضاريس المناسبة أو الموارد السياسيّة الكفيلة بتأسيس كيانٍ سياسيّ والحفاظ عليه. كان المجتمع الرعوي في شبه الجزيرة العربيّة معتمداً، على نحوٍ وثيق، على الأراضي المدينيّة من حوله، كما رأينا سابقاً. وكذلك، تأسّس المجتمع الرعويّ في سهوب أوراسيا على نطاقٍ أوسع وبارتباطٍ أكثر تعقيداً بالمجتمعات الزراعيّة. كانت هذه السهوب بالمجمل مرويّة على نحوٍ أفضل من الجزيرة العربيّة؛ واعتمد بدو السهوب على الخيول أكثر من الجمال، وكانوا على الأرجح أكثر اكتفاءً بأنفسهم. إضافةً إلى ذلك، انخرط بدو السهوب في التجارة عبر أراضيهم الممتدّة من شمال البحر الأسود إلى شمال الصين، والتي كانت تعتمد على بضائع المزارعين وسكان المدن؛ وعلى وجه الخصوص، كانوا منخرطين في تجارة المنطقة الداخليّة التي تمرّ عبر قلب أوراسيا من الصين إلى العديد من المحطّات الغربيّة. جزئيّاً، كان التنافس المتبادل والمستمرّ على أراضي الرعي، إضافة إلى علاقاتها المباشرة بطرق التجارة الكبرى، هي ما جعل هذه التشكيلات القبليّة المتنوّعة تنبعث من مرقدها وتخوض مغامرتها الكبرى واسعة النطاق.

على نحوٍ دوريّ، وكما كان يحدث في شبه الجزيرة العربيّة، كانت المجموعات القَبليّة البدويّة تجتمع تحت قيادة واحدة؛ إلى درجة تُمكّن هذه التجمّعات من السيطرة على المدن وفرض الضرائب عليها، فكان سكان الواحات الواقعة على طرق التجارة مثلاً قادرين عند ذلك على تحقيق نموّ كبير. في بعض الأحيان، أسّس هؤلاء الرعاة إمبراطوريّات بدويّة قويّة، تتغذّى على عمالة المدن والأرياف على السواء. كانت هذه التشكيلات في الغالب غير مستقرّة بتاتاً. ولكن مع الانتشار المتزايد للحياة الزراعيّة المدينيّة، أصبحت هذه الإمبراطوريّات أكثر شيوعاً وأكثر قوّة (ولعلّ إمبراطوريّة أتيلا الهوني نموذجٌ بارز لذلك)(*). منذ القرون الميلاديّة الأولى، كانت السياسة المتّبعة للحكومة الصينيّة ـ التي كانت في بعض الأحيان

(*) أتيلا الهوني، آخر ملوك الهون، وهم قبائل رعويّة غادرت موطنها في السهوب الأوراسيّة، جنوب روسيا، وعبرت نهر الفولغا إلى أوروبا الشرقيّة. أسّس أتيلا في القرن الخامس إمبراطوريّة واسعة امتدّت من روسيا إلى غرب ألمانيا، وفرض الجزية على البيزنطيين بعد أن حاصر القسطنطينيّة لبعض الوقت. هُزم جيشه في أثناء زحفه إلى جنوب فرنسا. وانهارت إمبراطوريّته بعد موته (المترجم).

الأقوى في العالم، وربّما الأكثر عُرضة للأخطار - هي تفكيك هذه التشكيلات؛ وعندما كانت الحكومة قويّة، كانت تفرض قوتها العسكريّة، وتوظّف أساليبها التفاوضيّة، عبر الجزء الأكبر من هذه السهوب، وصولاً إلى بحر قزوين (أما في حالات ضعفها، فقد كانت أنظمة الحكم البدويّة هذه تتمكّن من فرض سيطرتها لفترات طويلة على شماليّ الصين نفسها). منذ اجتياح حوض نهري سيحون وجيحون، بات من مصلحة دولة الخلافة والدول التالية لها أن تُبقي هذه التشكيلات البدويّة تحت السيطرة وإن لم تبذل جهداً مُمنهجاً بهذا الصدد.

في القرن الثاني عشر، لم تكن الدولة الصينيّة ولا أيّ من دول المسلمين في موقع يُؤهّلها لتولّي هذه المهمّة، وازدهرت هذه الإمبراطوريّة ذات الأساس البدويّ كما ازدهر القراخيتائيّون. كان هؤلاء مقيّدين نسبيّاً بالصلات الوثيقة التي تربطهم مع السكان الحضر الذين باتوا يؤدون دوراً مهمّاً جداً في هذه المنطقة. في السنوات الأولى من القرن الثالث عشر، ظهر تشكيل جديد، معتمداً على القبائل المغوليّة الممتدّة في الشمال على حوافّ الغابات الواقعة شماليّ هذه السهوب؛ ولم يكن لقيادتها صلةٌ بالحضارة الزراعيّة إلّا من وجه العداء لها والنأي عنها. بحلول عام ١٢٠٦، أصبح جنكيز خان زعيم تجمّع قبليّ كبير من المغول. وخلال سنوات قليلة، تمكّن من السيطرة على جزء كبير من شماليّ الصين ومن شرق قلب أوراسيا. وعندما تحدّاه محمّد خوارزمشاه في ١٢١٩، كان جنكيز خان قد بات يمتلك قوّة هائلة بالفعل، تسيطر على مجموعة من مراكز الثقافة الحضريّة، التي تحصّل منها على مجموعة الكوادر المحترفة. وهكذا تمّ احتلال حوض نهر جيحون في غضون شهور، وخلال مدّة وجيزة اعترفت إيران كلّها بسيطرة المغول. وعند وفاته في ١٢٢٧، كانت العديد من المناطق الأخرى، بخاصّة حوض نهر الفولغا ومعظم أجزاء روسيا قد ذاقت مرّ غاراته. تحت حكم ابنه أوقطاي (١٢٢٧ ـ ١٢٤١) استمرّت الإمبراطوريّة في توسّعها السريع، فأخضعت بقيّة شمال الصين وفرضت سيطرتها على أوروبا الشرقيّة وصولاً إلى ألمانيا (حيث انسحب المغول طوعاً).

ثمّة ثلاث سمات مُميّزة لهذه القوّة السهوبيّة الأخيرة: التوسّع غير المسبوق لنشاطها، حتّى إنّها كانت تستطيع أن تشنّ حملاتها العسكريّة في

جهاتٍ مختلفة في الآن ذاته تحت سيطرة مركزيّة موحّدة؛ السمة الثانية هي الوحشيّة والضراوة الفائقة لحملاتها؛ والثالثة هي فعاليّتها واستعمالها المكثف للموارد التقنيّة للحياة الحضريّة. كانت هذه السمات الثلاث متداخلة ومترابطة، وجميعها تعتمد على الوضعيّة العالميّة التاريخيّة للمنطقة السهوبيّة ككل.

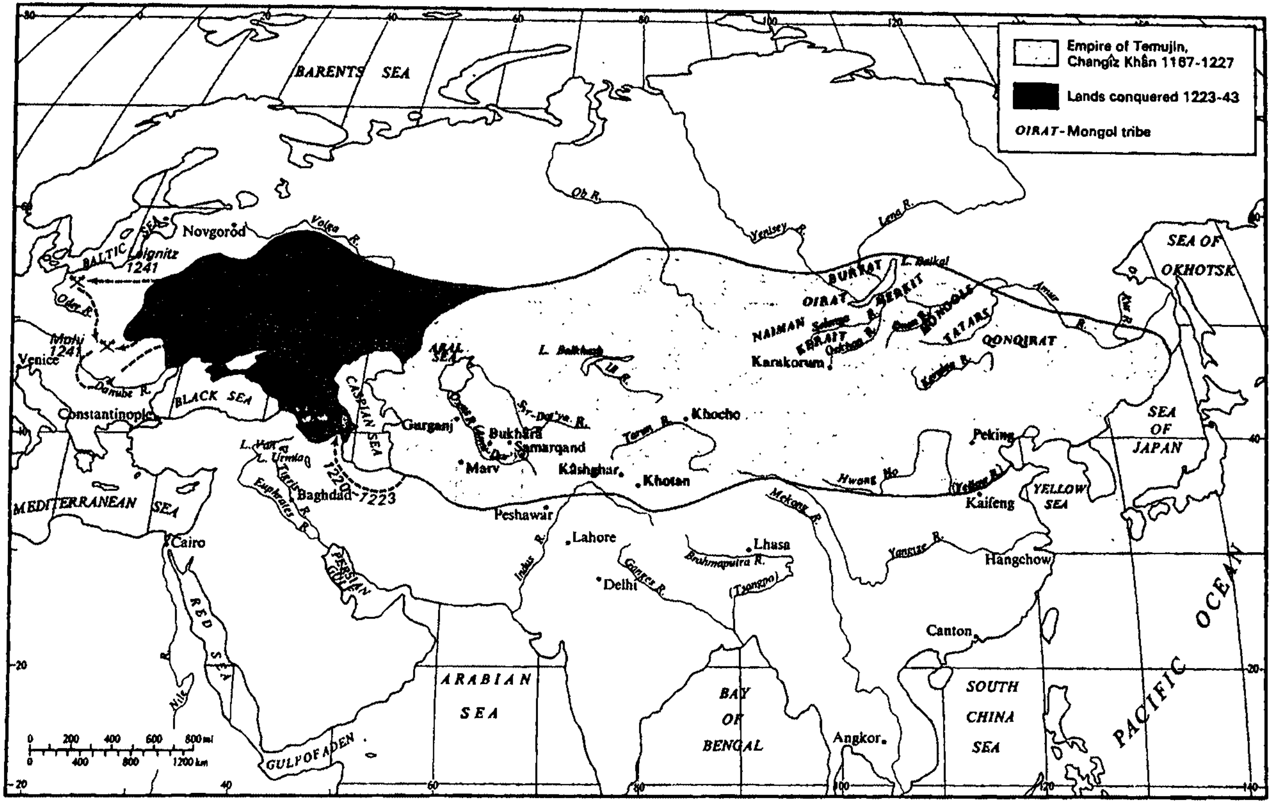
تكفّلت عبقريّة جنكيز خان وتنظيماته بضمان التوسّع الكبير للفتوحات العسكريّة؛ ولكنّها لم تصبح ممكنة إلا من خلال ما تسرّب، خلال السنوات الألف السابقة، من التأثير الحضري، بل وأشكال السيطرة التي وصلت إلى هذه السهوب ودخلتها من جهة الصين، ومن منطقة ما بين النيل وجيحون، ومن أوروبا، بحيث بات سكان هذه السهوب على وعي بالأراضي البعيدة وبخطوط الاتصال فيما بينها. حتّى في المناطق البعيدة مثل حوض نهر ينسي الأعلى والوديان الجنوبيّة لبحيرة بايكال [في روسيا]، كان عدد المدن يتزايد في القرون السابقة لحكم جنكيز خان. كما أن طرق التجارة البعيدة البديلة كانت قد أصبحت معروفةً على نطاق واسع. لم تكن فتوحات المغول عمياء في اتجاهها، بل كانت تعتمد على قدرٍ جيّد من التجسّس والاستطلاع لأحوال كلّ أرضٍ توشك على غزوها. لقد كان التقاء نفوذ وتأثيرات هذه المناطق المدينيّة في السهوب أمراً حاسماً لظهور السمتين الأخريين.

لقد ساهم الحضور الطاغي لوكلاء الحياة الحضريّة في ظهور وحشيّة المغول. مرّة تلو مرّة، كان جلّ سكان المدينة يُذبحون من دون اعتبارٍ لجنسهم أو عمرهم، في حين كان الصُنّاع المهرة يُتركون ليُنقلوا إلى أماكن أخرى بعيدة؛ كما كانوا يُشركون الفلاحين كجسم حيّ ليكونوا في مقدّمة صفوف الجيش، يتلقّون عنهم السهام ويملؤون الخنادق. مع وفاة هذه الأعداد الضخمة من السكان، كانت البيوت تُهدم وتُسوّى بالأرض. بالطبع، لم تُعامل جميع المدن على هذه الشاكلة، وإن كان عددُ من تعرّضوا لهذه الأعمال الوحشيّة في نهاية الأمر (خاصّة من ثاروا بعد خضوعهم) هائلاً. تؤكّد الروايات المتواترة من أراضي الصينيين والمسلمين والمسيحيين الانطباع القائل بأنّ المغول قد أحبّوا التدمير لذاته، بل وأنّهم لم يكونوا يعبؤون بالموارد التي يخسرونها جراء التدمير، فما يعنيهم هو خضوع الأرض لهم. بغضّ النظر عن استعمال الفلاحين، كانت الخسارة في أعداد السكان

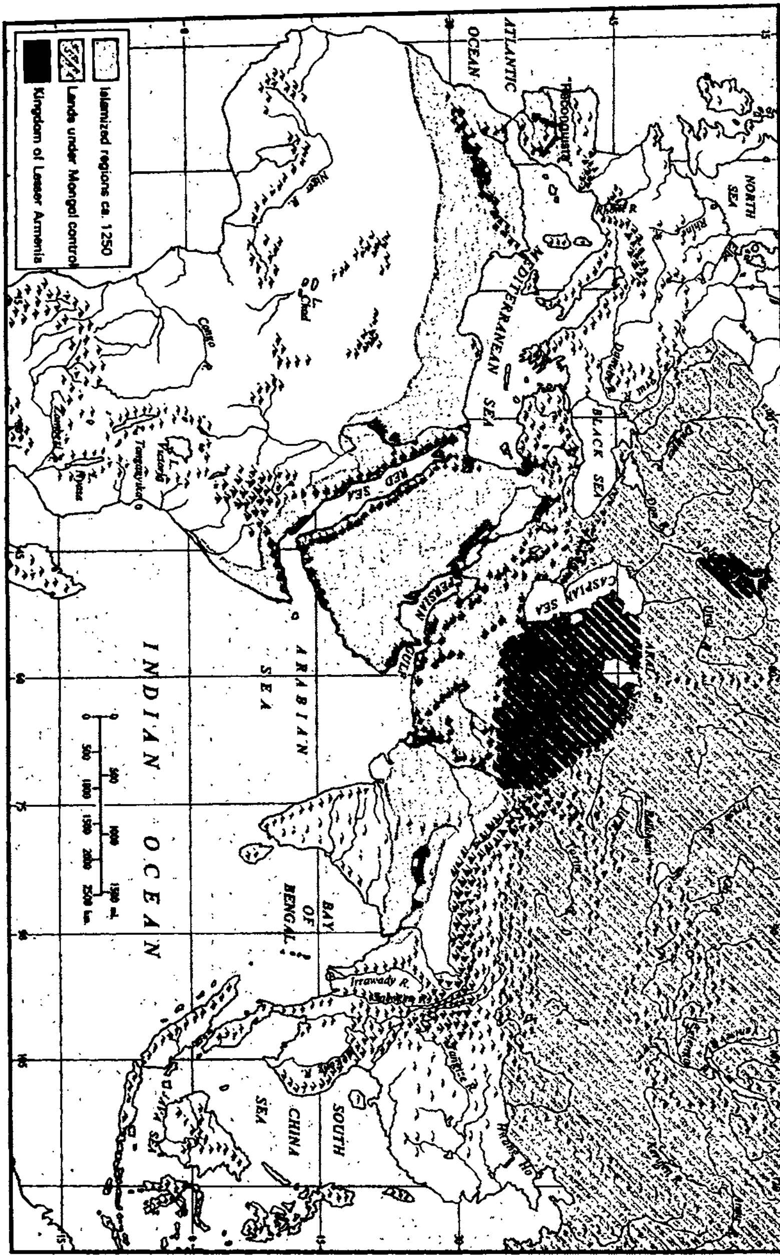
باهظة؛ ذلك أنّ معظم المدن كانت صغيرةً وكانت تُجدّد سكانها من انتقال الريفيين إليها. ولكن، يبدو بأنّ الانقطاع في التقاليد الثقافيّة العليا كان قاسياً على نحوٍ غير عاديّ في بعض الحالات، مقارنة بما يحدث عادةً في المعارك.

على أيّة حال، كان هذا الرعب غير مسبوق. ولعلّ ذلك هو الهدف الرئيس من الوحشيّة الفظائعيّة، التي استغلّها المغول بمهارة في الحرب النفسيّة، والتي تكفّلت بالخضوع الاقتصادي للعديد من النواحي والأراضي بمجرّد سماعهم بمقدم المغول. إذاً فقد كانت الوحشيّة تكتيكاً مقصوداً. ولكنّها بالطبع كانت تعبّر عن مشاعر وميول عنيفة أيضاً؛ بخاصّة في بعض الحالات، عندما يقتنص الموت المفاجئ أحد نخب أو زعماء قبائل المغول، فينطلق الانتقام الوحشيّ من عقاله؛ وقد نرى الأمر نفسه في حالات أخرى. مع تزايد التأثير المديني، لم يعد العديد من هؤلاء الرعاة يشعرون بالرهبة أمام روعة المدن وعظمتها؛ فقد اعتادوا على معايير المدن واستفادوا مما يلائمهم منها، وكان لهم في بعض الأحيان أن يكرهوها ويشمئزوا منها أيضاً. لقد انتشرت التوقّعات المختلفة للرعاة عن رقيّ سكان المدن وحذاقتهم على نطاق واسع. ومن ثمّ فإنّ جانب الوحشيّة كان مرافقاً لجانب التحضير الذي تمّ فيه توظيف المهندسين الصينيين لبناء الأسوار، وتوظيف الكتبة من الإيغور (من الجزء المركزي من طريق التجارة الممتدّ من الشرق إلى الغرب) للحفاظ على السجلات المفصّلة، وتمّ اختيار المسؤولين، لإدارة البلاد المفتوحة، من أراضٍ ثقافيّة مختلفة عن الأراضي التي سيديرونها (المسلمون والأوروبيّون في الصين، والصينيّون وأهل التبت في إيران).

بعد وفاة أقطاي، كان الحاكم المركزيّ العظيم التالي هو منكو (١٢٥١ ـ ١٢٥٧)، الذي أطلق حملتين عسكريّتين كبيرتين في الاتجاهات الأكثر أهميّة، لاستكمال مشروع الإمبراطوريّة العالميّة (ويبدو أنّه قد أجّل الحملات في أوروبا الغربيّة والهند على أساس أنّها غير ملّحة؛ واكتفى بإرسال التهديدات). اتجهت الحملة الأولى بقيادة قوبلاي لإخضاع جنوب الصين. قاوم الصينيّون بعنادٍ قلّ نظيره عند كلّ من سواهم، ولكنّ شوكتهم انكسرت في عام ١٢٧٩، وأصبحت الصين محطّة لانطلاق حملات جديدة إلى جاوة وبورما؛ ولم تنجح سوى اليابان في مقاومة المغول.



التوسع المغولي منتصف القرن الثالث عشر



انتشار الإسلام حتى ١٢٥٠

أما الحملة الثانية بقيادة هولاكو، فقد كانت تهدف إلى إخضاع بقيّة الأراضي شماليّ جيحون وجنوبيّه؛ وقد كانت هذه المهمّة أسهل، إذ سارع الأمراء الإيرانيّون إلى الترحيب بهم.

حثّ سفراء السنّة في بلاط منغوليا المغولَ على تدمير الدولة الشيعيّة، دولة الإسماعيليّة النزاريّة في آلموت، والموزّعة على حصونها المنيعة من المرتفعات السوريّة إلى قهستان. لم يكن الإسماعيلية يُشكّلون في ذلك الوقت خطراً سياسيّاً، ولم يكن بقدرتهم إلا الدفاع عن حريّتهم الثمينة؛ ولكنّهم حتماً قدّموا مثالاً مغرياً لروح القرويين المستقلّة؛ وحتّى في وقت لاحق من منتصف القرن الثالث عشر، قدّموا الضيافة لعلماء الشريعة والطبيعة، حتّى من غير الإسماعيليّة، وهي الحقيقة التي أثّرت على بعض العلماء الأكثر تصلّباً (كان من هؤلاء العلماء، الفيلسوف الشيعي الاثني عشري نصر الدين الطوسي، الذي بدأ حياته السياسيّة بالتضحية بحُماته الإسماعيليّة، ثمّ بالتشجيع على تدمير بغداد السنّية وتنصيبه كمستشار للمغول، مع حماية وتفضيل المجتمعات الشيعيّة الإماميّة في العراق). غير أنّ هولاكو أخضع الأمراء، وفي غضون السنوات التالية ـ مع شيء من الصعوبة ـ تمكّن جيشه الكبير من محاصرة معظم معاقل الإسماعيليّة في الأرياف وإخضاعها. أما آلموت، فقد اضطروا لعقد صلح معها، بسبب سوء الإدارة أكثر من حكم الضرورة، في عام ١٢٥٦، ولكنّ المغول انتهكوا الشروط وذبحوا الإسماعيليّة.

ثمّ اتجه المغول إلى بغداد في ١٢٥٨، حيث كان الخليفة (وحيداً من بين الأمراء من دلهي إلى القاهرة) لا يزال يحاول الحفاظ على مكانته المستقلّة. في معركة واحدة مُسحت قوّات الخلافة، وتهاوت أسوار المدينة بسرعة مثيرة للعجب ومن دون مشقّة مقارنةً بأيّ من قلاع الإسماعيليين البعيدة. نُهبت بغداد عن بكرة أبيها. ومنذ ذلك الحين، لم يعد في بغداد خليفة ليكون بمثابة وكيل يُصادق على الأمراء، ولكنّ ذلك كلّه كان أمراً لم يعد له معنى؛ فمن لم يُخلع من الأمراء كان مسروراً بتثبيت حكمه من المغول الكفرة، حكّام العالم.

كان على هولاكو أن يمدّ سيادة المغول غرباً وصولاً إلى أراضي حوض البحر الأبيض المتوسّط. في الأناضول، استسلم سلاجقة الروم (الذين كان

الضعف قد دبّ فيهم منذ أمد)، ولكنّ بيزنطة لم تتعرّض لتهديدٍ جدّي. في سوريا، واجه المغول المماليك المتمرّسين على الحرب، الجنود العبيد لسلالة الأيوبيين التي حكمت مصر سابقاً، والذين باتوا يحكمونها بأنفسهم الآن. تحت قيادة [الظاهر] بيبرس، في ١٢٦٠، أمكن إيقاف الزحف المغولي، وتمّ تأكيد ذلك من خلال اشتباكات ومناوشات لاحقة. بعد ذلك، بدأ المغول محاولتهم لإخضاع الهند. وقد تمكّنوا من السيطرة على البنجاب لبعض الوقت، ولكنّ سلطنة المسلمين الجدد في دلهي ظلّت تقاومهم ومنعتهم من غزو بقيّة الهند. أما مسلمو حوض نهر الفولغا فقد شملهم التوسّع المغولي في ١٢٣٧ ـ ١٢٣٨، وتمّ تخريب مدن البلغار وتدميرها.

بعد وفاة أوقطاي(*) في ١٢٥٧، بدأت الولايات التابعة للمغول تتصرّف كإمبراطوريّات مستقلّة، غير أنّها ظلّت حتّى الجيل التالي أو نحواً من ذلك تعترف برياسة قوبلاي وأسرته في الصين. في كلّ إمبراطوريّة من هذه، شكّل المغول أنفسهم كطبقة عليا ذات امتيازات، كما فعل العرب من قبل؛ وقد استوعبوا، إضافة إلى قوّاتهم من المغول، معظمَ البدو في السهوب التركيّة الذين انخرطوا معهم كطبقة منتفعة تحظى بامتيازات مشابهة لهم. وفي شَبه آخر بالعرب السنّة، حمل المغول معهم كتابهم **الياسق**، وهو نظام أخلاقيّ يتأسّس على الممارسات الرعويّة القديمة، ولكنّه كان يُنسب إلى جنكيز خان، الذي أضاف ولا شكّ أحكاماً مهمّة ومنحه روحاً جديدة؛ وقد حكّم المغولُ الياسق في تعاملاتهم. كان المغول متسامحين مع جميع الأديان، بل ورَعوا معظمها؛ ولكنّهم شعروا بأنّهم أعلى منها، على الرغم من أنّ كثيراً منهم جلبوا الرهبان البوذيين معهم، وكانت البوذيّة تحظى بشيء من التفضيل بينهم. في القرنين أو الثلاثة التالية، في معظم الأراضي التي وصلوها، بل وفي أماكن أبعد، كان يُنظر إلى تقاليد المغول على أنّها المعايير والأسس المُسلّم بها للسلطة السياسيّة. ولكنّ المغول لم يؤسّسوا ديناً جديداً ولا حضارةً جديدة. مع نهاية القرن الثالث عشر، أو في النصف الأوّل من القرن الرابع عشر، كانت جميع الإمبراطوريّات المغوليّة غربيّ جبال ألتاي قد تحوّلت إلى إسلام أهل السنّة والجماعة.

(*) ربّما خطأ، والصواب: وفاة منكو (المترجم).

٦

تفتّح الثقافة الأدبيّة الفارسيّة وأزمنتها

نحو ١١١١ ـ ١٢٧٤ [٥٠٥ ـ ٦٧٣هـ]

كانت حياة الثقافة العليا في نهاية المرحلة الوسيطة المبكّرة تعكس الوضعيّة الاجتماعية لنظام الأعيان والأمراء، بما تحمله هذه الوضعيّة من تجزّؤ في الحياة السياسيّة، ومن ثمّ من افتقار إلى وجود بلاط ملكي مركزي، يُمكن للتقاليد الكبرى أن تنمو وتتراكم حوله (مع ازدياد في قصور الحكّام الضعفاء الذين يرعون الموضات الفكريّة هنا وهناك على نحوٍ مشتّت). إننا نجد في جميع تفاصيل الحياة الثقافيّة والفنيّة في تلك المرحلة آثار هذه الوضعيّة. غير أنّ التوليفات الاجتماعيّة والثقافيّة للمراحل الوسيطة قد أثمرت في ظلّ مثل هذه الرعايات على وجه الخصوص ثمرتها الأنضر: شعر اللغة الأدبيّة السائدة الجديدة، الفارسيّة. وقد عكس التقليد الفارسيّ في حدّ ذاته، حتّى لاحقاً، مناخ الصراع بين القصور والسلالات ذات الأعمار القصيرة، الذي تطوّر في ظلّ رعايتها.

ولكنّ صعود الفارسيّة لم يكن مقتصر الآثار على حقل الآداب: بل إنّه ساهم في توجيه الثقافة في الحاضرة الإسلامية توجيهاً جديداً. وهكذا، بينما حافظت العربيّة على موقعها كلغة رئيسة للعلوم الدينيّة، بل، وبدرجةٍ كبيرة، كلغة للعلوم الطبيعيّة والفلسفة، أصبحت الفارسيّة، في أجزاء متزايدة من الحاضرة الإسلامية، لغةَ الثقافة المهذّبة في البلاط، وامتدّت آثارها إلى ميدان المعارف والعلوم المختلفة؛ بل كان لها أن تشكّل نموذجاً رئيساً ومثالاً مُحتذى لصعود غيرها من اللغات إلى المستوى الأدبي. فعلى نحوٍ تدريجيّ، ظهر لسان «كلاسيكي» ثالث، هو التركيّة،

التي اعتمدت في آدابها على التقليد الفارسيّ؛ وقد توسّع استعمالها على المستوى الجغرافي اتساعاً يكاد يُضاهي الفارسيّة، ولكنّها ظلّت تستعمل في معظم الأماكن ضمن دوائر اجتماعيّة محدودة، ولم تصل قطّ إلى مستوى الفارسيّة كناقل رئيس للثقافة. بدورها، اعتمدت معظم اللغات المحليّة للثقافة العليا التي ظهرت لاحقاً بين المسلمين على اللغة الفارسيّة، كليّاً أو جزئيّاً، كمصدر رئيس لإلهامها الأدبيّ. يُمكننا أن نطلق على جميع هذه التقاليد الثقافيّة التي نُقلت بالفارسيّة أو عكست تأثيرها، لقب التقاليد «الفارساتيّة Persianate»(*).

في الوقت نفسه، كانت هناك مناطق كبيرة لا تعرف الفارسيّة: بخاصّة الأراضي الناطقة بالعربيّة غربيّ العراق وأراضي المسلمين الجدد جنوباً وغرباً. ولأسباب متعدّدة، يُمكننا أن نُميّز هنا بين «النطاق العربيّ» و«النطاق الفارساتي» الممتدّ شرقاً وشمالاً. ولكنّ هذا «النطاق العربي» لم يكن يمتلك تقاليد إيجابيّة مخصوصة به لا يشترك فيها الآخرون، بقدر ما أنّه يتحدّد بتجاهله التقليدَ الفارساتيّ. ولم يسهم هذا التجاهل إلا في عزل هذا الجزء من الحاضرة الإسلامية عن التيارات الأكثر إبداعيّة التي كانت تلهم معظم شعوب المسلمين[١]. (يُمكن أيضاً القول بأنّ الحضارة الإسلاماتيّة تاريخيّاً كانت مقسّمة في المناطق الأكثر مركزيّة إلى طور «الخلافة» المبكّرة والطور «الفارساتي» المتأخّر؛ مع تباينات في المناطق النائية ـ المغرب، بلاد السودان، البحار الجنوبيّة، الهند، الشمال ـ التي انخرط بعضها في الطور

(*) فارساتيّة، قياساً على إسلاماتيّة وزراعاتيّة. للتفصيل في دواعي اختيار صيغة «ـاتي»، راجع مقدّمة المترجم (المترجم).

(١) لعلّ هذا التعارض بين النطاق العربي والفارساتي هو ما جعل توينبي يُميّز بين حضارة عربيّة وأخرى إيرانيّة. ولكنّه بالغ في تصوّر انعزال سوريا ومصر كمركز للحضارة العربيّة؛ ذلك أنّ الأعمال القيّمة كانت تنتقل إلى النطاق الفارساتي، وبقدر ما كانت العربية هي الناقل الرئيس للثقافة، كان معظم ما يُنجز في النطاق الفارساتي يلقى تقديراً في سوريا ومصر، إن لم يكن أيضاً في الأجزاء الجنوبيّة والغربيّة. انظر على سبيل المثال:

Arnold Toynbee, *A Study of History* (London; New York: Oxford University Press, 1934), vol. 1, pp. 67-71.

على نحوٍ عرضيّ، فإنّ الانحياز الاستعرابي قد قاد البعض، الذين ماهوا وطابقوا بينْ العربيّة والإسلام، إلى النظر إلى تقلّص نطاق وقوّة العربيّة في مراكزها الأكثر ولاءً على أنّه انحسار للثقافة الإسلاماتيّة بالعموم.

الفارساتي، بينما نأى البعض الآخر عنه. ولكنّ هذا التقسيم مُعرّض لأن يكون اختزاليّاً ومفرطاً في التبسيط).

الفارسيّة والعربيّة كنواقل أدبيّة

في أزمنة الخلافة العليا، كانت لغة جميع جوانب الثقافة العليا للمسلمين ـ الإدارة، والعلوم، والفنون الجميلة ـ هي العربيّة، على امتداد الإمبراطوريّة. وكانت العربيّة هي اللغة الشخصيّة للجزء الأكبر من الطبقة الحاكمة؛ غير أنّ الناس العاديين قد حافظوا على لغاتهم القديمة في حياتهم اليوميّة. في معظم الأجزاء الغربيّة من الإمبراطوريّة، كانت اللهجات الساميّة (المرتبطة بالعربيّة) منتشرة بالفعل، ثمّ انحسرت هذه الألسن القديمة (والألسن الحامية) لصالح العربيّة. لم يقتصر ذلك على الأراضي الساميّة المحيطة بالجزيرة العربيّة البدويّة، بل أيضاً في مصر الحامية، مع نهاية حقبة الخلافة العليا، حيث تمّ تبنّي العربيّة على نحوٍ مُعدّل، لغةً للحياة اليوميّة. في البلدات والمدن والأراضي المنخفضة في المغرب الكبير، حلّت العربيّة محلّ اللاتينيّة وبعض اللهجات (القرطاجيّة) الساميّة المحلّية، وبدأت العربيّة تتقدّم على حساب قرطاجيّة البربر ولهجات المناطق الجبليّة والقرويّة الأخرى؛ كما أن اللهجات اللاتينيّة (أو الرومانسيّة) في إسبانيا قد أصبحت لغة ثانية تستعمل مع العربيّة في المدن، ولم تُقدّم هذه اللهجات منافسةً ثقافيّة جدّية بين المسلمين.

في الأراضي المرتفعة الواسعة شمال دجلة وشرقها، لم تستبعد العربيّة اللهجات والألسن المحليّة في تلك المناطق الواسعة؛ بل إنّ العربيّة قد أصبحت في أفضل الأحوال اللسانَ الثاني في المدن. كان معظم السكّان هنا إيرانيين، وقد حظيت اللغة الإيرانيّة الأهمّ، البهلويّة، باحترام معتبر في ظلّ خلفاء بغداد، وذلك بعد أن أنجزت تقليدها الأدبيّ الذي يعود إلى الأزمنة الساسانيّة (وبعد تعريب نصوصها). ولكنّ صعوبة كتابتها وارتباطها بالكهنة والأرستقراطيين، قد جعل الفارسيّة الجديدة بالحرف العربيّ تحلّ محلّها بين المسلمين. وعلى الرغم من أنّ البهلويّة ظلّت مقروءة على نطاق واسع، إلا أنّ الكتابة بها باتت مقصورةً على عدد متناقصٍ أكثر وأكثر من المزديين؛ فكان المسلمون الذين اشتغلوا في تطويرها متهمين بشيء من عدم المبالاة بالإسلام. كانت الفارسيّة الأدبيّة الحديثة شكلاً مُحدّثاً ومُبسّطاً من البهلويّة،

يتوافق مع اللغة الإيرانيّة المحكيّة في العديد من الدوائر المثقّفة. وقد أخذت شكلها الأدبيّ المعياري في المرحلة الوسطية المبكّرة. ومن بين الوسائط الأدبيّة غير العربيّة، كانت الفارسيّة الحديثة هي اللغة الوحيدة التي تمتلك جمهوراً واسعاً في أراضي الخلافة يؤهّلها لأن تكون أكثر من مجرّد لغة محليّة، بل يؤهّلها لتنافس العربيّة نفسها.

استُعملت الفارسيّة عند المسلمين أوّل ما استُعملت في الشعر (وهو شكل التأليف الذي يتطلّب أعلى درجة من الأستاذيّة والمهارة في اللغة، والذي يصعب أن يُحققه المرء في غير لغته الأمّ). وبحلول القرن العاشر، في البلاط الساماني، كانت الفارسيّة الحديثة تستعمل للأعمال النثريّة أيضاً (بخاصّة للترجمة من العربيّة المهيمنة، للأشخاص المثقّفين التي كانت العربيّة غريبة عنهم وصعبة عليهم). وسرعان ما حلّت محلّ البهلويّة كوسيط جديد للثقافة الإيرانيّة الجديدة. ولكنّ الشعر حافظ دائماً على موقع بارز في الآداب والكتابة الفارسيّة، ربّما أكثر من موقعه بالعربيّة حتّى؛ جزئيّاً لأنّ بعض أنواع النثر العلمي قد استمرّت في العربيّة أساساً، حتّى عندما فقدت العربيّة ـ بعد أزمنة المغول ـ كلّ آثار سيادتها السابقة في الأراضي الإيرانيّة.

في البداية، طوّرت فارسيّة المسلمين الجديدة الكثيرَ من العناصر تحت تأثير عربيّة الخلافة العليا (التي بدورها استلهمت بعض التأثيرات البهلويّة). كان مُتوقّعاً من الشعراء أن يكونوا قادرين على النظم بالعربيّة والفارسيّة على السواء. من عدّة جوانب، كان للشعر والنثر الفارسيَّين العديد من السمات المشتركة مع العربيّة. فالشعر على وجه الخصوص، كان يُستعمل، كما في العربيّة، لأغراض القراءة الشفويّة بالأساس؛ وكان متوقّعاً من كلّ بيت شعريّ أن يكون وحدة لغويّة جماليّة مستقلّة، ولو بمعزلٍ عن القصيدة ككل. وكما هي الحال في العربيّة، لم يكن مجال حضور الشعر هو المطالعة في الحيّز الخاصّ، وإنّما الإلقاء العمومي (في بلاط الأمراء على سبيل المثال)؛ ومن ثمّ فإنّ محطّ الاهتمام لم يكن ابتكار مواضيع شخصية جديدة، وإنّما التنويع البديع وغير المتوقّع على المواضيع القديمة والمُكرّسة. وبالمثل، كما في التقليد العربي، كانت أبيات الشعر تتخلّل النثر، بدرجة تكفي لإحداث ذلك التباين في الجرْس. كما أن النثر قد تابع خطوات النثر العربيّ في اختياره للموضوعات وفي نزوعه نحو استعمال السجع.

مع ذلك، سرعان ما اتخذ الأدب الفارسي طريقه المستقلّ. في الشعر، على سبيل المثال، كانت الأوزان مصمّمة على مقاس الأوزان المستعملة في العربيّة؛ ويبدو بأنّ الشعر الفارسيّ الجديد لم يكن على صلة بشكل الشعر البهلويّ القديم، الذي كان يعتمد فيما يبدو (مثل الإنكليزيّة) على النبر وعدد المقاطع المشدّدة. أما الشعر الفارسيّ الحديث، فقد اعتمد، مثل العربيّة (واللاتينيّة)، على نوع التفعيلات وطول الشطر. ولكن، على الرغم من ذلك، كانت الأوزان الفارسيّة مختلفة على نحوٍ كبير في نمطها ونغمتها عن الأوزان العربيّة؛ فالأوزان العربيّة المعتمدة كانت في الحقيقة، كما لاحظنا سابقاً، تجمع عدّة أوزان تحت اسم واحد، وتتمايز بعض تنويعاتها بوضوح عن بعضها الآخر. حتّى عندما استعمل الفارسيّون الأوزان تحت نفس الاسم المستعمل بالعربيّة، كان ثمّة فروقات عن الاستعمال السائد بالعربيّة، وكانت بعض الأوزان الفارسيّة شديدة الاختلاف، بحيث كان لا بدّ من ابتكار أسماء خاصّة بها. إضافة إلى ذلك، كانت الروح التي تمّ استعمال الأوزان بها مختلفة أيضاً؛ فقد حلّ محلّ الاستعمال الحرّ المعتمد على السليقة في العربيّة (والذي تمّ ضبطه تحت مجموعة من القواعد الدقيقة التي تمّ ابتكارها لهذا الغرض) شيءٌ من الصرامة الأصيلة والانتظام [في الشعر الفارسي] (الذي لم يكن في الحقيقة بحاجة إلى قواعد، إذ إنّه سهل الوصول إلى الأذن فوراً). حافظ الوزن في بعض الأحيان على ثبات عدد المقاطع في المقطوعة، ليس دائماً بالطبع، وكانت الإيقاعات تميل إلى الدقّة التي قد يتوقّعها المرء في الغرب الحديث (بل وتحوّل بعضها إلى الشعر المرسل). يعتمد تقطيع الشعر الفارسي، مثل العربيّة، على طول التفعيلة؛ وقد كانت هذه المعايير الرسميّة تستعمل في نقد النظم؛ ولكنّ الاهتمام الأكبر كان ينحو نحو اعتبارات أخرى بدرجة أكبر.

من جهة أولى، كان محتوى الشعر الفارسي أكثر تنوّعاً من العربيّ. وقد تجلّت هذه الحقيقة في الأجناس الرسميّة التي فضّلها الشعر الفارسي، والتي كانت في الغالب نادرةً في العربيّة. ولعلّ القصيدة المطوّلة ذات القافية الواحدة، والتي تستعمل في المديح في البلاط، هي وحدها من حافظت على مكانة رفيعة في الفارسيّة مكافئة لمكانتها النظريّة في العربيّة (إلا أنّ ترتيب الموضوعات، والبداية الطلليّة، قد اختفت). غير أنّ الفرس قد طوّروا فنّ

المقطوعات الشعريّة على نحوٍ أكبر مما فعل العرب، على الرغم من التأثير الإسباني في هذا النوع عند العرب. طوّر الفرس قبل كلّ شيء ثلاثة أجناس شعريّة بارزة. أقرب هذه الأجناس إلى القصيدة المطوّلة هو فنّ الغزل، وهو عبارة عن قصيدة قصيرة مُغنّاة بقافية واحدة، وغالباً ما تكون في الحبّ أو الخمريات، وقد درج الشعراء على إنهاء القصيدة بإيراد اسم أدبيّ لهم، وهو ما يُعرف بـ «التخلّص». إضافة إلى الغزل، ظهر فنّ الرباعيّات، الذي يُعطي انطباعاً موسيقيّاً أكثر قوّة. وقد ترك هذا الفنّ بصمته في الشعر الإنكليزي من خلال الرباعيّات التي ترجمها إدوارد فتزجيرالد. تقنيّاً، كانت الرباعيّات هي المكافئ لأوّل بيتين من القصيدة، مع تصريع البيت الأوّل؛ ولكنّ كلّ شطر يكون وحدة قائمة بذاتها (بحيث يصبح أربعة أسطر بنمط إيقاعي ذي قافية واحدة إلا في ثالثه). وكما هي الحال في أيّ شكل شعري يعتمد في فتنته على الإيجاز، تأتي قوّة الرباعيات من تركيز الرباعيّة في بؤرة جماليّة واحدة، في قالب لغويّ شديد الدقّة والحذاقة.

أخيراً، منح الشعراء الفرس أنفسهم حريّة غير معتادة في المثنوي (القصيدة المُصرّعة الأبيات)، وهو شعر من الأبيات المصرّعة التي يُمكن لها أن تستمرّ إلى ما لا نهاية؛ إذ إنّها غير مُقيّدة بضوابط شكليّة كثيرة إلا فيما يتعلّق باستمرار الوزن الإيقاعي على طول القصيدة، ومن ثمّ فإنّها أصبحت ملائمةً لأشكال السرد والحكاية الرفيعة. وقد حظي السرد بموقع مستقلّ، مقارنةً بما كان عليه في العربيّة؛ فضمن شكل المثنوي، نظم الفرس القصص الوعظيّة، والرومانسيّات الطويلة، كما نظموا قطعاً من قصص التاريخ وحكايات الأبطال؛ ومن ثمّ فإنّنا يُمكن أن نجد المكافئ للروايات في المثنويّ، في حين أنّنا نجده في العربيّة في مزيج من النثر والمقطوعات الشعريّة القصيرة. بالطبع، فإنّ الشعر بمختلف أنواعه كان مرناً بحيث كان يُغذّي النثر الرفيع، كالنثر الذي جسّده الجاحظ في العربية أكثر من الفارسية.

أثبت الشعر الفارسيّ في أنماط أبياته وفي موضوعاته التي يتناولها أنّه أكثر اتصالاً بالذائقة الغربيّة الحديثة من الشعر العربي؛ بل أثبت بأنّه أسهل في الترجمة إلى اللغات الغربيّة؛ إذ تمّت الكثير من المحاولات، لا لترجمة القصائد الحكائيّة كقصائد جلال الدين الرومي وحسب، بل أيضاً لترجمة الشعر الغنائي (كشعر حافظ)، الذي يتسم بعدم القابليّة للترجمة (وهي ذات

السمة التي نجدها في الشعر العربي، الذي قلّت ـ في المقابل ـ محاولات ترجمته، ولم تلاقِ هذه المحاولات القليلة النجاح ذاته). لا بدّ من الإشارة إلى أنّ أي ترجمة لا بدّ أن تنقص شيئاً من قيمة الشعر، إذ إنّ معظم الترجمات تُضيف عناصر دخيلة إلى العمل الشعري (بحيث يكون بيانها ووزنها الإيقاعيّ بعيداً عن الأصل). ولعلّ أشهر هذه الترجمات ـ وهي ترجمة فيتزجيرالد لرباعيات الخيام ـ تجلّي لنا المخاطر المحدقة بهذا المسعى والفرص الإبداعيّة الكامنة فيه أيضاً. فبينما كانت القصائد الأصليّة متفرّقة، كيانات مصغّرة، مرتّبة أبجديّاً في الديوان، فقد وضعها فتزجيرالد في سلسلة تروي قصّة متصلة، مهما كانت الصلات بين المقاطع ضعيفة، ومن ثمّ فإنّها تحرّف الأصل بدرجة أكبر من أدائه كما هو. إنّ إعادة ابتكار الشعر عمل يستحقّ الإشادة، بخاصّة إذا ما كان يهدف إلى إغناء الأدب المستقبِل له، كما كان هدف فيتزجيرالد. ولكنّه قد يُفيد كترجمة دراسيّة لفهم الكاتب وثقافته الأصليّة. أما بالنسبة إلى الترجمات الشعريّة الأقل إبداعاً، فإنّها لا تزوّدنا بشعر جيّد ولا تكشف لنا فكر كاتبها الأصليّ، كما تفعل الترجمات النثريّة[٢].

الصورة الشعريّة: المديح، والرومانسيّة، والغنائيّة

مثلما كان عليه الأدب العربيّ في مرحلة الخلافة العليا، كان الشعر يُكتب بالدرجة الأولى للإلقاء العلنيّ لا للقراءة والتأمّل الشخصي؛ كان متوقّعاً من الشعر أن يُزيّن حياة البلاط، مثله في ذلك مثل الثياب والحليّ الجميلة. كان مآل الأدب الفارسيّ مشابهاً لما آل إليه الأدب العربيّ: التركيز على الدقّة في أداء الشكل والتفنّن في المواضيع المألوفة، بحيث لم يكن من المتوقّع أن يتدخّل سياق خارجيّ في تقييم براعة الشاعر في التعامل مع الأشكال والمواضيع المستقرّة (ينجم عن ذلك تجنّب أي إحالات شخصيّة محضة يُمكن لها أن تنتقص من الذائقة العموميّة للجمهور).

---

(٢) لقد احتاج هذا المبدأ إلى وقت طويل قبل أن يستقرّ؛ ذلك أنّ أنواع الترجمة المختلفة مفيدة لأغراض مختلفة، وللعلماء أن يستفيدوا بطرائق مختلفة من هذه الترجمات. حتّى الآن، وبسبب السعي لمطابقة المعايير الموضوعة للأهداف المختلفة، ظلّ المستوى العام للترجمة رديئاً (وفق أيّ معيار كان). فيما يتعلّق بالمعايير الدنيا للترجمة لأهداف الدراسة التاريخيّة، انظر الملاحظة حول الترجمة في مقدّمة المجلّد الاوّل.

الأدباء الفرس الكلاسيكيّون إلى ١٢٩١، مع بعض الكتّاب العرب (الأسماء العربيّة موضوعة بين قوسين)

ازدهر في ثلاثينيّات القرن العاشر الرودكي، شاعر ساماني، أوّل الشعراء المهمّين في اللغة الفارسيّة (الإسلاميّة) الجديدة.

نحو ٩٧٤	وفاة البلعمي، الوزير الساماني، مُترجم تاريخ الطبري إلى الفارسيّة.
نحو ٩٨٠	وفاة الدقيقي، الشاعر الساماني، المتعاطف مع الزرادشتيّة، استهلّ كتابة **الشاهنامة**، والتي دمجها الفردوسي في نسخته.
نحو ١٠٢٠	وفاة الفردوسي، مؤلّف ملحمة **الشاهنامة**.
نحو ١٠٣٩	وفاة العنصري، شاعر بلاط محمود [الغزنوي]، الشاعر الذي احتذى الأسلوب العربيّ وامتدّ تأثيره واسعاً.
١٠٤٩	وفاة أبي سعيد بن أبي الخير، أوّل الشعراء الصوفيّة بالفارسيّة، كتب الرباعيّات.
١٠٦٠	وفاة ناصر خسرو، كاتب القصائد الإسماعيليّة والرسائل التأمّلية، والمؤلّف في أدب الرحلات.
١٠٩٢	وفاة نظام الملك، وزير السلاجقة، مؤلّف سياسة نامة [**سير الملوك**] (مرايا الأمراء)، دليل الحكّام.
١١٢٢	وفاة عمر الخيام، عالم الرياضيّات والفلك، والفيلسوف، ومؤلّف الرباعيّات.
نحو ١١٥٠	وفاة السنائي، أوّل الشعراء الصوفيّة العظام.
١١٤٤	(وفاة الزمخشري، المفسّر المعتزلي).
١١٥٣	(وفاة الشهرستاني، المتكلّم ومؤرّخ الفرق).
خمسينيات القرن الثاني عشر	(وفاة الإدريسي، الجغرافي في بلاط روجر الثاني في صقلية).
نحو ١١٩١	وفاة الأنوري، شاعر المدح والهجاء، الواسع الاطلاع.
نحو ١٢٠٠	وفاة العطار، الكاتب الصوفي صاحب الفن الرمزي.
١٢٠٣	وفاة نظامي الكنجوي، شاعر الملاحم الخمس، الكنوز الخمسة، ذات المواضيع الرومانسيّة العشقيّة.
١٢٢٩	(وفاة ياقوت [الحموي]، المؤلّف الموسوعي).
١٢٣٤	(وفاة ابن الأثير، المؤرّخ).
١٢٣٥	(وفاة ابن الفارض، الشاعر الصوفي).
١٢٧٣	وفاة جلال الدين الرومي، مؤلّف **المثنوي**.
١٢٧٤	(وفاة ابن السعيد، الشاعر والأديب الأندلسي).
١٢٨٢	(وفاة ابن خلّكان، صنّف في التراجم).
١٢٨٦	(وفاة البيضاوي، المُفسّر).
١٢٨٩	وفاة العراقي، الشاعر الصوفيّ الشاطح، الذي تأثّر بابن عربي.
١٢٩٢	وفاة سعدي، الشاعر والناثر ذي القيم الأخلاقيّة.

(كان ثمّة اهتمام مشابه في الفنون السوفياتيّة بالتأثير العمومي، مما أدى إلى تركيزٍ موازٍ ومشابه على البراعة الفرديّة). وكما في العربيّة، يُمكن للشاعر العظيم في الفارسيّة أن يعلو فوق هذه الحدود المفروضة، فيوظّفها لبناء صرحه الشعريّ العظيم.

كان شعر المديح مُفضّلاً عند الرعاة الثقافيين بطبيعة الحال، حتّى عند مُحدثي النعمة منهم. إذا كان الغربيّون المُحدثون يمتعضون من مدح أيّ فردٍ حيّ - بخاصّة لأفراد مشكوكٍ في جدارتهم، يملكون من المال ما يكفي ليكونوا رعاةً للشعراء - فذلك يعود جزئيّاً إلى أنّهم باتوا أقلّ اعتياداً من أسلافهم على المجاملات الرسميّة حتّى على مستوى التفاعل الاجتماعي اليوميّ (وهو أوضح ما يكون عند المتحدّثين بالإنكليزيّة). إنّنا لم نعد ندّعي بأنّنا الخدم المتواضعون بين يدي أشخاص بالكاد نعرفهم، حتى في النثر. ومن ثمّ فإنّنا قد نجد في أنفسنا شيئاً من الامتعاض عندما نرى الشعر الفارسيّ يعجّ بمثل هذا النوع من المجاملات.

كانت المجاملات الرسميّة تُشكّل نقطة الانطلاق للغة المثقّفة المحكمة، ليس في شعر المديح فقط، بل أيضاً في العديد من أجناس الشعر الفارسي (الذي يُقرأ علناً في قاعات الحكّام، حيث لأقدميّة المكانة أن تُحدّد مصير المرء). ولكنّ هذه السمة كانت أوضح ما تكون في شعر المديح. وقد أخذ هذا الجنس غالباً شكل القصيدة المطوّلة، ولكنّه في بعض الأحيان أخذ شكل السرد المدائحي لمآثر الملك وبطولاته، بخاصّة في شكل المثنوي. ومثل مجال الدعاية الحديثة، كان شعر المديح يُكتب من أجل المال (من أجل الهدايا التي ينثرها الأمير على مادحيه). ولكن على خلاف فنّ الإعلانات، لم يكن هدف المديح هو التضليل؛ ذلك أنّ كلّ المعنيين كانوا يعرفون بأنّ المادح لا يدّعي الإنصاف في وصف الرجل ومآثره. كان الشعراء محلّ احترام كبير بسبب قدرتهم على رسم صورة رفيعة وأخّاذة للعظمة، وإذا لم تكن هذه الصورة تصف فضائل فعليّة متحقّقة في الأمير الممدوح، فذلك أفضل. في الواقع، فإنّ المديح الجيّد قد يرفع ذكر الأمير ويُحسّن سمعته - ولهذا يدفع مقابله - جزئيّاً لأنّ القدرة على اجتذاب شاعر جيّد فعلاً كان يعني أنّ الأمير يمتلك النفوذ والذوق أيضاً، أو الثروة على الأقل؛ وجزئيّاً، نعم، لأنّ الناس يميلون إلى تصديق الوهم الجميل عوضاً عن الوقائع المشكوك بصحّتها.

في المديح، كما في المحاورات المهذّبة في القصور، سادت الأعراف الرسميّة (لم تكن هذه الأعراف مختصّة بسلالة بعينها وبتقاليدها ـ ولم تكن متجذّرة لدى سلالة واحدة ـ بل كانت قابلة للانتقال من دون تمييز مع أيّ رجل يجلس على أعلى هرم السلطة). لم يكن الملكِ مجرّد حاكم لمدينة، بل ملكاً للعالم؛ وكان دائماً يُصوّر بأنه المنتصر المظفّر على أعدائه الأشدّاء. كان الملك كالشمس في روعته وكالأسد في قوّته؛ وكان عليه شخصيّاً أن يهزم البشر والوحوش شرّ هزيمة؛ كما أنه كان على كلّ حال كريماً (فلم تكن ثروته وغنائمه تُكنز بين يديه، بل توزّع بسخاء على الفقراء، وبخاصّة على الجنود وعمّال البلاط والشعراء)، على افتراض أنّ الملك قادر دوماً على الخروج وتحصيل المزيد [من الأموال]؛ كما أنه في الغالب كان من سلالةٍ تُصوّر على أنّها كريمة متحلّية بنفس الفضائل التي يتحلّى بها الملك. كان الرجال من الرتب الأدنى يحظون هم أيضاً بمدائح مشابهة تتناسب ومكانتهم (وكان على الشاعر أن يحذر من مدح أحد رجال البلاط إلى درجة تُغضب الحاكم، الذي لا يُمكن أن يتساهل في أن ينال أحد أتباعه وخدمه شرفاً شعريّاً مبالغاً فيه، مثلما لم يكن له أن يتسامح مع نيلهم لمراسم مفرطة في البلاط). ونظراً لهذه الأعراف، كان الشاعر حرّاً في أن يحلّق بخياله حيثما عنّ له، فيُراكب موسيقى الكلمات على نحوٍ سحريّ مع مضامين المعاني. كان لشعر المديح مزيّة كبرى على شعر الغزل والحبّ، منافسه الأهمّ من جهة مادّة الوصف: فبينما نجد بأنّ على الشاعر في مسائل الحبّ أن يتورّع عن وصف أية تفاصيل تنتهك فرديّة محبوبه (إذ لا يتحدّث الرجل ذو المروءة عن امرأته)، نجد أنّ الشاعر المدّاح لمجد الحكّام، يُمكن له أن يروي فصولاً حيّة ومشاهد واقعيّة حدثت في حياة موضوع مدحه، مما يُضفي على شعره مزيداً من الحيويّة والتنوّع في الوصف. ولهذا فإنّ الشاعر المادح العظيم كان يُعتبر أعظم الشعراء.

لعلّ أعظم شعراء المديح بالفارسيّة هو أوحد الدين الأنوري (توفي نحو ١١٩١)، الشاعر المفضّل للسلطان السلجوقي سنجر. تلقّى الأنوري تعليمه في **مدرسة** طوس، وعُرف عنه اطلاعه على علوم الكلام والرياضيات والتنجيم. انتقل في شبابه من الدراسات العلميّة إلى كتابة الشعر كمهنة تدرّ عطاءً أكبر)يُحدّثنا كتّاب السير عن ذلك في قصّة مستحيلة التفاصيل وإن كانت

كاشفة في جوّها العام: ذات يوم رأى رجلاً يرتدي لباساً غالياً ويركب حصاناً مزخرفاً تُحيط به حاشيته وخدمه، فسأل عن تجارته؛ وعندما علم بأنّه كان شاعراً، قارن بين ثروته وما يغنمه عالِمٌ فقير مثله، فكتب في مساء اليوم نفسه قصيدةً، ومَثَل في اليوم التالي مع قصيدته بين يدي سنجر، مما أكسبه مكانة دائمة في البلاط). جلبت له وظيفته الجديدة المال والشهرة، كما جلبت له الخصوم وخيبات الأمل المترافقة مع طلب المال والشهرة. لم ينسَ الأنوري ما تلقّاه من علوم، فملأ قصائده بالإشارات العلميّة التي قد لا يفهمها الرجل البسيط. في عام ١١٨٥ على ما يبدو، تسبّب له علمه بورطة كبيرة (ومعه في ذلك غيره من علماء التنجيم): إذ فسّروا اقتراناً غير عاديّ للكواكب أنّه نذير بعواصف كبرى؛ ولكن الجوّ في صبيحة يوم الاقتران ظلّ هادئاً، بل وكانت السنة كلّها هادئة على نحوٍ فائق، ولهذا لحق بالمنجّمين، وبالشاعر الأنوري بخاصّة، سخط كبير، فهرب إلى بلخ. وقد ظلّ يشكو لسنين، منذ وفاة سنجر ربما، من نقص الرعاة الأسخياء. ثمّ إنّه تخلّى عن المديح وكرّس حياته للتقوى. ولكنّ النزاعات التي انغمس فيها لاحقته إلى بلخ: يُقال بأنّ أحد منافسيه ألّف هجاءً في أهل بلخ ونسبه إلى الأنوري، فاستعرض به البلخيّون في الشوارع وأهانوه، ولم يتمّ إنقاذه إلا على يد بعض أصدقائه من أصحاب المناصب الرفيعة.

لحق بالأنوري شيء من كلام الباطل والسخف بحكم أنه مادحٌ في البلاط، غير أنّه ألّف عدداً من القصائد غير المخصّصة لمدح راعيه (أو الحطّ من منافسيه)؛ فقد اشتهر برثائه المؤثّر للدمار الذي لحق بخراسان على يد قبائل الغزّ بعد هزيمة سنجر. مع ذلك، فإنّه ظلّ معروفاً بالأساس بقصائد مديحه. ولعلّ واحدةً من أشهر هذه القصائد تُوضّح مدى الفصاحة والمباشرة التي يُمكن أن تتضمّنها أكثر العبارات تنافياً مع العقل؛ فهو يستهلّ بالقول: «إن كان لأيّ قلب ويد أن يكونا بحراً وكنزاً، فهما قلب ويد هذا السيّد العظيم، الزاخر بالكرم». وفي سطر آخر يقول: «أنت في العالم، ولكنّك أكبر من العالم، كما لو أنّك المعنى الأعمق المخبّئ في الكلمة. في يوم المعركة، عندما يلمع سيفك، يلتحف الغبار بالدخان، تتباطأ ألجمة الأمل وتقعي، وتثقل السروج بالموت المُخيّم عليها».

إنّ الوجه المقابل لشعر المديح هو الذمّ والهجاء. فإذا قرّر الشاعر

قطيعة عدوّ ما - ربما لأنّه لم يعطِه ما يستحقّ عندما مدحه سابقاً - فلا حدّ حينها لفظاظة لغته؛ ذلك أنّ حينها لا يعود مُقيّداً بآداب البلاط المهذّبة؛ فهدفه الصريح حينها هو الإيذاء والإهانة. كان بعض شعر الهجاء مصقولاً على نحوٍ فائق في بذاءته، والشاعر الجيّد يعرف كيف ينسب أسوأ الصفات والأوصاف (صدقاً أو كذباً) إلى موضوع هجائه، والذي - بحكم أنّه شخصيّة بارزة - يحيط به القيل والقال والحسد بالضرورة. ولكن، أن تربط اسم شخصٍ ما بكميّة هائلة من الاتهامات يعني - في حياة المنطقة الإيرانيّة - حوض بحر أبيض متوسّطيّة - تلطيخاً لشرفه؛ وإذا أثبت عجزه عن الانتقام لهذه الإساءات، فإنّ شرفه سيُدنّس بسببها. ومن ثمّ فقد كان الهجاء سلاحاً قويّاً، وكان الهاجي يُعرّض نفسه للعقاب الأليم إذا ما سقط في براثن كلماته ونزلت به عواقبها. فثمّة عدد مَن الشعراء الموهوبين، الذين كانوا يحظون بصرر الذهب لقاء مدائحهم، انتهى بهم الأمر إلى الموت تحت التعذيب نتيجة هجائهم.

يُمكننا أن نستحضر هنا قصيدة الهجاء التي ألّفها المادح الكبير [أفضل الدين علي] الخاقاني (١١٠٦/٧ - ١١٨٥)، المعروف بغموض شعره، الذي لا يكاد الفُرس يستطيعون فكّ طلاسمه وإحالاته المثقّفة. كان خاقاني معجباً بنفسه ومحبّاً للمشاكسة، فمجّد شعره وصوّره على أنّه يعلو شعر كلّ من سبقوه. وقد حذّره الشاعر [أبو العلاء الكنجوي]، الذي كان [الخاقاني] تلميذاً عنده، والذي منحه شرف الزواج بابنته، من مغبّة هذا النزوع في الشعر وقلّة تهذيبه (ذلك أنّه يُشير إلى أنّ أمّه لم تكن مخلصةً لأبيه). وبعدها، انقلب خاقاني بشدّة على معلّمه، واتهمه بكلّ رذيلة، بما فيها العلاقة الجنسيّة مع الأطفال، التي وصفها وصفاً مفصّلاً، كما اتهمه بأنّه إسماعيليّ (كانت الثورة الإسماعيليّة النزاريّة لا تزال قريبة العهد ولم تهدأ زوبعتها بعد). وفي نحو ذلك الوقت، ترك خاقاني بلدته نهائيّاً.

حظي شعر المديح (ونقيضه من الهجاء) بمكانة كبيرة، غير أنّ الشعر الغزليّ حظي بشعبيّة لا تقلّ عنهما. غالباً ما اتخذ الغزل شكل الشعر المثنويّ. كانت حكايات الحبّ والحرب تروي في الغالب قصصاً شعبيّة عن شخصيّات طواها الموت وظلّت أخبارها مشهورةً بين الناس، فكانت هذه القصص توفّر للشاعر الفرصة لابتكار الصور والتلاعب بها، مثلما يحصل في

شعر المديح، إنّما من دون أن يُضيف إليها البهار الإضافيّ الذي يتولّد عن ارتباط شعر المديح بالأحداث والشخصيات الواقعيّة. وكما هي الحال في شعر المديح، تمّ الحفاظ على شيء من الأعراف المهذّبة، بحيث تتحول التجربة الشخصيّة للحب إلى تجربة عامّة لاشخصيّة تدور في فلكٍ من الصور البديعة. كانت معظم الشخصيّات المُستحضرة مستمدّةً من التعاليم الإيرانيّة ما قبل الإسلاميّة ـ وفي بعض الأحيان من الشخصيات التاريخيّة للجزيرة العربيّة ما قبل الإسلام ـ أي إنّها كانت شخصيّات خياليّة؛ ولم يكن على الشاعر أن يلتزم إلا بالخطوط العريضة للقصّة المنقولة (وقد كانت الحال مشابهة كذلك في الإغريق الكلاسيكيّة). ولكن، مع أنّ القصص يُمكن أن تتنوّع تنوّعاً كبيراً، إلا أنّه على المواقف التي تستبطنها شخصيات هذه القصص أن تكون مقبولة لحياة البلاط. ومن ثمّ فقد كان على البطل الرجولي أن يكون حريصاً على شرفه ـ وعلى حقّه في الأولويّة والصدارة ـ في مواجهة جميع الهجمات والخصوم. وهذا الشرف يُمكن أن يتلطّخ إما من خلال ضعفه ـ إذا سمح للتحدّي أن يمرّ من دون إسكات المتحدّي ـ أو من خلال امرأته، إذا ما تمّت إهانة شرفه وإثارة غيرته الجنسيّة. ومن ثمّ فقد كان على الأبطال في العادة أن يتصرّفوا بطريقة قويمة متفقة مع المعايير، سواء في الحبّ أو الحرب؛ فليس للبطل أن يتصرّف على نحو شخصيّ تجاه الأسئلة الأخلاقيّة أو الشعوريّة التي يُمكن أن تعرض في قصّته. غير أنّه في حالة الحبّ، كان هناك بديل رئيس متوفّر من خلال تصعيد حبّ الرجل للمرأة التي لا يستطيع أن ينالها جسديّاً، فيجعل منها مثالاً يُجسّد الجمال المتعالي ويبقى وفيّاً له. ولكن، ضمن هذه الحدود التقليديّة للشكل والمعالجة، كان الشاعر العظيم يُظهر، إضافة إلى براعته الفنيّة، حساسيّته الشعوريّة وحدّة بصيرته.

كان أعظم شعراء الغزل هو نظامي الكنجويّ، من أذربيجان (١١٤٠/١ ـ ١٢٠٢/٣)، الذي يبدو بأنّه عاش حياة إنسانيّة ورقيقة، والذي ألهمت شعريّته هذه المعاني للآخرين. إننا نعرف الشيخ الصوفيّ الذي كان يتوخّى إرشاده. فعلى الرغم من أنّه كتب العديد من الأشعار العظيمة لعدد من الأمراء، لكنه تجنّب مدحهم. وهو مشهور بقصائده المثنويّة الخمس، التي تُعرف بأثر رجعيّ بـ«الكنوز الخمسة»، والتي ألهمت شعراء لاحقين في ابتداع مخمسات مشابهة لها. إنّ واحدةً من هذه القصائد الخمس تعليميّة، بعناصر

صوفيّة [مخزن الأسرار]؛ ولكنّ الأربع الأُخَر قد أصبحت نموذجاً رائجاً احتذاه شعراء آخرون تبعاً له. فالمعالجة التي تولّاها نظامي لهذه الموضوعات هي ما منحت هذه الموضوعات حضورها وتداعياتها التي ظلّت حاضرة في الأدب الفارسيّ اللاحق.

ظهر الإسكندر المقدوني (أو الإسكندر الرومي) في ملحمة الفردوسي سابقاً في سرده لحكّام إيران؛ أعاد نظامي صياغة القصّة مُركّزاً على وحدة القصّة نفسها، مع إيحاءات تشير إلى مسعى الإنسان النهائي بالعموم. ولعلّ الجزء الألصق بالذاكرة من هذا التصوير للإسكندر لا يتعلق بمآثره التاريخيّة، وإنّما بسعيه الأسطوريّ وصولاً إلى نهايات الأرض طلباً لماء الحياة (أو كما يُصوّرها نظامي، إلى أرض الظلام).

كما يُورد الفردوسي أيضاً قصّة المحبوبة شيرين مع الإمبراطور الساساني خسرو برويز؛ ولكنّ نظامي يُضفي عليها ألوانه الرومانسيّة. لقد لذّ للرسامين الفرس أن يُصوّروا المشهد الذي يلتقي فيه خسرو لأوّل مرّة بشيرين، إذ كانت في رحلة وتوقّفت لتستحمّ في جدول، عندما كان خسرو مسافراً بالاتجاه المعاكس، فصادفها في مروره. استثمر نظامي الجزء المثير للعواطف من القصّة، والمتمثّل في عاشقها الآخر، فرهاد، الذي كان عليه، في سبيل خطب ودّها وكسب يدها، أن يشقّ الطريق عبر صخور جبل بهستان العظيم (حيث نحت الأخمينيّون نقوشهم)؛ فظلّ سنوات مخلصاً في طريقه وكدّه هذا، وحينما شارف على الانتهاء أرسل إليه خسرو رسولاً كاذباً يُعلمه بموت شيرين، فما كان منه إلا أن قتل نفسه. وفق قانون الشرف، لم يكن ثمّة حلّ آخر للقصّة؛ فالسيّد خسرو يجب أن ينتصر. ولكنّ تصوير نظامي للقصّة يجعل المنتصر الحقيقيّ في الحبّ هو المحبّ الذي يتخلّى عن مطمعه. دخلت قصّة المجنون وليلى إلى الأدب الفارسيّ، من روايات الجزيرة العربيّة القديمة؛ فقد قام أبو ليلى بتزويجها من آخر ولكنّ المجنون رفض التخلّي عنها وهام ذاهلاً في الصحراء، لا تألفه إلا سباع البريّة ووحوشها. عندما مات زوجها، جاءت إليه، ولكنّه كان قد جُنّ بحيث لم يعرفها. يقول لنا نظامي بأنّهما اتحدا أخيراً في الفردوس. على الرغم من أنّ معالجةَ نظامي للقصّة بالأساس ليست معالجةً صوفيّة، كما كانت العديد من المعالجات الأخرى لهذا الموضوع، إلا أنّها تحمل دمغة صوفيّة.

تتناول آخر مثنويات نظامي الخمسة شخصيّةً أخرى من شخصيّات الفردوسي أيضاً، وهو الإمبراطور الساساني بهرام جور، المشهور بأنه صيادٌ عنيفٌ، مثل حُمر الوحش التي يصطادها. يدور الجزء الأكبر من القصّة في مساحة غير معلومة في التاريخ، إذ تدور سبع حكايات خياليّة على لسان سبع أميرات خطب برهام جور ودّهنّ (على أساس جمال صور وجوههنّ) وفاز بهنّ. تمثّل الأميرات الأقاليم السبعة للعالم - في هذه الحالة، الهند والصين وبلاد الترك وبلاد السلاف وإيران والروم (أوروبا) والمغرب (أما أراضي العرب والأفارقة فهي غائبة عن هذه القائمة) - بحيث تُعبّر عن عظمة برهام جور والولع الرومانسي بما هو غريب.

أمّا الغنائيّات فكانت هي الأبعد عن لغة مجاملات البلاط الرسميّة، وكانت تُكتب غالباً على شكل مقطوعات الرباعيّات، القصائد القصيرة. وهنا نجد أنفسنا في عالم العواطف الشخصيّة لا عالم الشرف العمومي. غير أنّ شيئاً من آداب اللياقة (الإيتيكيت) قد ظلّ حاضراً هنا؛ ذلك أنّ الشعر في نهاية المطاف - بحكم كونه شعراً يُقرأ للجمهور - لم يكن موجّهاً للحيّز الخاص. في مثل هذا الشعر، يُمكن أن تكون مبررات الشعور دقيقة ورهيفة إلى حدٍّ فائق. وبما أنّ كلّ شيء عمليّاً يعتمد على الصور المستخدمة، فإنّ شموليّة الشعر تعتمد على الاعتراف بالقوّة التي تُمنح لكلّ صورة؛ فالوجه الجميل يُوصف عادةً بأنّه قمر كامل، وتوصف الشخصيّة المستقيمة بأنّها شجرة سرو، أما الحبّ الجارف واليائس فيجد صورته في البلبل المُغنّي الذي يُصوّر بأنه في حالة حبّ لا يُمكن نواله لوردة فائقة الجمال مُطوّقة بالأشواك. امتلك الملك الإيراني القديم جمشيد (بحسب ما يُقدّمه الفردوسي) كأساً عجيبةً يُمكن من خلالها أن يرى كلّ ما يحدث في العالم؛ ومجرّد الإشارة إلى هذه الكأس قد يستدعي جملةً من التداعيات الحاضرة في القصّة الأصليّة (وجمشيد هو من اخترع النبيذ أيضاً). أحياناً، كان يُستحضر ملك إيراني قديم آخر، هو فريدون، كرمز للحياة الطويلة والحظّ الجيّد؛ فعندما كان جمشيد شابّاً انتقم من الوحش ضحّاك، الذي خلعه عن عرشه، ثمّ حكم العالم لألف سنة من الحظّ الجيّد؛ ولكنّه في أثناء عهده الطويل، قسم مملكته على أبنائه الثلاثة، فقتل إثنان منهم الثالث ثم قُتلا انتقاماً له؛ وهكذا قضى فريدون أيامه الأخيرة محدّقاً في جماجم أبنائه الثلاثة. تحمل

الإحالة إلى القصّة دوماً هذه المضامين كأمرٍ مسلّم به؛ وما يهمّ هو كيف يتعامل الشاعر معها، كيف يستطيع أن يُتقن الإحالة إليها بما يخدم قصّته وعاطفته وتعبيره عنهما. كان الموضوع الأشهر للغزل هو الحبّ الطبيعي (دائماً، بحسب الأعراف والتواضعات، فإنّ الحبّ يجب أن يكون لشابّ أو لصبيّ. والشاعر بوصفه رجلاً هو العاشق: فأن يذكر محبّته لامرأة كان أمراً غير لائق). (كان ثمّة شاعرات من النساء، ولكنّهن قليلات). ولكن، كان ثمّة مجموعة أخرى من الموضوعات بطبيعة الحال (الخمريات في المقام الأوّل أو حتّى الرثاء؛ فكثيراً ما يندب الشاعر زوجة أو ابناً فقده قبل أوانه بشجنٍ أسيف)[٣].

التصوّف والحكمة الدنيويّة: بساطة سعدي

تزايد تأثّر الشعر الفارسيّ بل والنثر بالتصاوير الصوفيّة. وقد كان ذلك متحقّقاً بالفعل في الشعر الذي وصفناه آنفاً، والذي يتجه إلى وصف المشاعر الدنيويّة. غير أنّه كان أكثر تحققاً وحضوراً في شعر الحكمة. في القرون التي تلت سقوط دولة الخلافة العليا، لم يكن الأدب الفارسيّ مُغرقاً في أيّ اهتمامٍ دينيّ. أما الروح الدينيّة التي نجدها عند الفردوسي، على سبيل المثال، فهي روح الإسلام العام والبسيط: القبول بإرادة الله بوصفها الإرادة العليا؛ ولم يكن الشعور الديني مُفصّل الملامح، بحيث لم تكن تعتريه الكثير من التغيّرات حين يتناوله بمفردات مزديّة. ولكن، عندما اكتمل تشكل المجتمع ذي التوجّه الصوفيّ في المرحلة الوسيطة المبكّرة، من القرن الثاني عشر فصاعداً، أصبح التصوّف مصدر إلهام عدد متزايد من الشعراء الكبار.

احتفى هؤلاء الشعراء بالقيم الصوفيّة بأشكال شعريّة غنائيّة ومقاطع الرباعيّات؛ وعبر الشعر المثنويّ، استفاضوا، في بعض الأحيان، في شرح النظريّة الصوفيّة والميتافيزيقا. لم يكن هؤلاء الشعراء يُمثّلون أيّة بنية هرميّة راسخة؛ ومن ثمّ فإنّ ما أنتجوه لم يصبح جزءاً من بناءٍ طقوسيّ عام، بل ظلّ

---

(٣) أضاف هلموت ريتر وجي. ريبكا إلى طبعتهما من كتاب نظامي، **العروش السبعة**، فهرساً وافياً عن الرمزيات الميتافيزيقيّة المتضمّنة في شعر نظامي:

Helmut Ritter and Jan Rypka, *Haft Peykar* (Prague: [n. pb.], 1934).

يُعبّر عن روح المبادرة والارتجال الفرديّ الذي صبغ صعود التصوّف بوصفه حركة شعبيّة لامركزيّة. غير أنّ هؤلاء الشعراء قد نالوا حظّاً كبيراً من الشهرة، ولقوا بعد موتهم الاحترام والتكريم من شيوخ الصوفيّة أنفسهم؛ وبالطبع، فإنّ الأشخاص الذين كانوا متصوّفة بالأساس، كالرومي، قد أسهموا أحياناً في هذا النوع الشعريّ (ولا شكّ بأنّ جودة هذه الأشعار قد ساهمت في رفع مكانة التصوّف).

تعلّم الشعراء كيف يتعاملون مع اللغة بالكثير من العناية والتخييل البديع. فقد ألهم الطابع الوجديّ للمواقف الصوفيّة أشكال الأداء الشعريّة؛ تمّ تطوير مخزون كبير من التصاوير ـ التي تمّت استعارة بعضها من الشعر الدنيويّ في الحبّ والخمريات ـ واستعمالها بدرجة عالية من المهارة والعناية. في هذه الأشعار، تنغمس قطرة المطر، بوصفها الروح الفرديّة، في المحيط الإلهيّ الشامل، بآلاف الطرق المختلفة؛ يُردّد البلبل أغانيه في حبّ وردة الجمال الإلهيّ؛ أما الصورة الأكثر حضوراً فهي الفراشة التي تهب حياتها عشقاً للهب الشمعة (نار العظمة الإلهيّة المُهلكة، إنّما التي لا يُمكن الفرار منها). في النهاية، باتت الغالبيّة العظمى من الشعراء تستعير هذه الصور الخصبة وتستثمرها حتّى في المواضيع الدنيويّة البسيطة، مستحضرةً تداعيات الوعي الداخلي الصوفي معها. كانت العناصر المختلفة تندمج وتتوحّد بقوّة، كما يجب ربما أن تكون، في القلب الحيّ للشاعر. في النهاية (كما سنرى)، مع الشاعر المعلّم حافظ، سيصبح من الصعب (بل ومما لا معنى له) محاولة التمييز بين العناصر الدنيويّة والعناصر الروحيّة في العمل الشعري. لم يكن هذا الاستعمال للفكر الصوفيّ اعتباطيّاً، نظراً للنزوع الأصيل لدى الصوفيّة لرؤية كلّ الموضوعات الدنيويّة وكلّ أشكال العشق على أنّها انعكاس للحقيقة المفارقة المتعالية وللحبّ الذي يرى الله في مخلوقاته المتنوّعة. وقد تمّ تأويل هذه الأشعار، مهما كانت نافرةً في ظاهرها، على أنّها رمزيات دينيّة محضة من قبل العلماء المتأخّرين: وهكذا فقد قام المتأخّرون بتأويل كثير من القصائد اللاذعة المنسوبة إلى عمر الخيّام تأويلاً صوفيّاً، وتجاهلوا كلّ ما يبدو أنّه متجه إلى عالم الحسّ.

نفذ الأثر الصوفيّ إلى الشعر الفارسيّ المتأخّر على نحوٍ كبير، إلى حدّ أنّ قصائد السخرية أيضاً باتت تتّبع بعض الأساليب الصوفيّة. وبات من

المُسلّم به لاحقاً أنّ كلّ قصيدة، أيّاً كان توجّهها الشعوريّ، تحمل ولا ريب لمسةً من التوجّه الصوفيّ.

كان فريد الدين العطّار (ت. ١١٩٠) أحد أرفع الشعراء (إذا ما استثنينا جلال الدين الرومي، الذي استقى الكثيرَ منه) الذين كتبوا بروحٍ صوفيّة خالصة. لم يكن العطّار بنفسه فيما يبدو سالكاً صوفيّاً بالمعنى الحقّ، كما أن العديد من أشعاره لا تبدو مكرّسة للتصوّف؛ غير أنّ معظم أشعاره تمجّد الصوفيّة وتعظّم من شأنِ مذاهبهم. كانت أهمّ كتابات العطّار هي مثنويّاته، التي تروي قصّة رئيسة تُزيّنها قصص فرعيّة كثيرة تُشكّل قلب عمله. لقد نُسبت الكثير من أعمال غيره إليه، ولا يزال التمييزُ بين ما تصحّ نسبته إليه منها وما اختلطت نسبته أمراً شائكاً في معظم أشعاره، ولكن ليس ثمّة شكّ بأنّ أرفع الأعمال المنسوبة إليه هي له فعلاً.

وفي هذا العمل [**منطق الطير**]، يروي قصّة الطيور التي سافرت بحثاً عن طائر سحريّ، السيمرغ (وهو صورة وصلت إلى الصين، وحاول العديد من الرسّامين دون جدوى تصويرَ جمالها)؛ تجتاز الطيور مغامراتٍ صعبة ويائسة في طريقها ـ رمزاً للمغامرات والصعاب التي تخوضها الروح الإنسانيّة في الطريق الصوفيّ ـ إلى أن يصل ثلاثون طيراً منها إلى النهاية؛ وبعد أن فنيت أجسادها وأرواحها في مخاض الرحلة الصعبة، اكتشفت نفسها من جديد، فتطهّرت، ووجدت السيمرغ يلوح لها في مرآة عملاقة: فتبيّن لها أنّ السيمرغ ما هو إلا صورتها (السيمرغ بالفارسيّة تعني ثلاثين طيراً).

في النثر، جمع العطّار حكايات المتصوّفة الكبار السابقين في كتاب لا يقلّ شهرةً عن مثنويه؛ وهو يروي القصص على سجيّتها من دون نقد، وهي قصص مليئة بالأعاجيب والخرافات اللاواقعيّة؛ ولكنّها كلّها دافئة ومترعة بالحياة، وتُعلّم المرء دروس الصوفيّة على نحوٍ أكثر فعاليّة مما تفعله أي رسالة أو كتاب في هذا الصدد. ألّف العطار أيضاً كتاباً فائق الشهرة في أدب النصيحة، وهو **كتاب النصيحة** (الذي تُرجم إلى العديد من اللغات الإسلاماتيّة)، والذي يُمثّل خلاصة تعليميّة للحِكَم التي صيغت لتذكير كلّ امرئ بأفضل طريقة للتعامل مع الدنيا. ولكنّ الشيخ المحبوب «سعدي» قد بزّه وفاقه في هذا المجال تحديداً.

كان مصلح الدين سعدي الشيرازي (١١٩٣ ـ ١٢٩٢) أشعر شعراء

الفارسيّة، من شيراز عاصمة فارس. وقد جاب بلاد العرب وغيرها ـ ولعلّه سافر إلى الهند ـ ولكنّه عاد في النهاية إلى شيراز حيث كتب نحو عام ١٢٥٧ كتابيه الشعريين الأشهرين، **الكلستان والبستان**. كلا العنوانين يعني «الحديقة»؛ وكلا الكتابين مجموعة من القصص التي تُمثّل زهوراً جميلةً في البستان. يضع الكلستان القصّة المناسبة في نثر بسيط ويُزيّن النثر بتعليقات شعريّة؛ أما البستان فإنّه يروي كلّ قصصه على شكل المثنوي. كلا الكتابين تعليميّ (أراد سعدي أن يُقدّم دروس الحياة على نحوٍ مسلٍّ؛ ولذلك لم يسمح بدخول الغموض والصعوبة والتعقيد الذي قد يُضرّ بوضوحه الأنيق. تُصنّف هذه القصص على نحوٍ فضفاض تحت عناوين مثل «حول الملوك» و«حول الكرم». غير أنّ «سعدي» لم يُطوّر خطاطةً منطقيّة شاملة لتفسير الحياة: فرسالة الكتاب قد تؤول إلى ذلك، بغضّ النظر عن الترتيب الذي تُقرأ به القصص. كتب سعدي العديد من الأشعار الأخرى، ولكنّ هذه المجموعات البسيطة جعلته محبوباً بين الأجيال التالية.

حاول سعدي في هذه الكتب أن يُقدّم حكمة متكاملة تُقدّم الإرشاد للحياة في هذا العالم. وفي سبيل ذلك، قدّم نصائحه على كافّة المستويات: من مستوى الفطنة اليوميّة إلى مستوى المقاصد والغايات المطلقة. وحين وصل إلى فهمه الأعمق، صاغ ذلك بالضرورة في حلّة صوفيّة. ومن ثمّ فإنّه يحكي عن قطرة المطر التي نزلت في المحيط ورأت نفسها لا شيء في هذا الاتساع المهول، ولكنّها دخلت في جوف محارة وأصبحت لؤلؤة لامعة. على مستوى أكثر عمليّة، يحكي لنا كيف أنّ إبراهيم أراد أن يرفض ضيافة شخص تبيّن له كفره، ولكنّ الله وبّخه لذلك، فالله قد تكفّل برزق هذا الكافر طوال حياته. ومع استنكاره لروح الحصريّة الجماعيّة الشعبيّة، نجده يرفض الاعتماد على الشعائر البرّانيّة، فيروي لنا قصّة رجل صالح لا يكفّ عن التعبّد في كلّ خطوة يخطوها في حجّه، حتّى يسوّل له الشيطان أن يعتقد بصلاح نفسه وتقواها، وبالكاد تمّت له النجاة من النار برؤيا حذّرته من أنّ أعمال الخير والبرّ خيرٌ له من كلّ العبادات الطقوسيّة.

يُوضّح لنا سعدي ما هو عمل الخير بأسلوب صوفيّ ـ لا من خلال الشريعة ـ بل من خلال قصّة الرجل التقيّ الذي دخل اللصّ إلى منزله فلم يجد ما يسرقه، فرمى إلى اللصّ دثاراً كان عليه لكي لا يعود خالي الوفاض؛ ومن

خلال قصّة الشيخ الذي وبّخ أحد تلامذته لأنّه وشى بأحد زملائه الذي سكر جهراً، فأمره أن يذهب ويحضر نديمه الذي سكر وسقط نائماً عند المزراب ويحمله إلى البيت. كان سعدي حريصاً على تمجيد تقوى الأولياء بذكر كراماتهم، فيحكي لنا عن وليّ رفض النوتيُّ نقله على المركب إلى الضفّة الأخرى لأنّه يفتقر إلى المال، فما كان منه إلا أنْ طار فوق النهر بسجادة صلاته. كان يُمكن له أيضاً أن يدافع عن السلوك غير الكريم لمن يكون كرمهم في محلّ السذاجة: فبينما يمدح الوليّ الذي قدّم نفسه ضمانة للمدين وقضى سنواتٍ في السجن عندما هرب المستدين، فإنّه يُدين رحمة الوزير الذي أنقذ طفلاً من الإعدام لأنّه كان جزءاً من عصابة من قطاع الطرق، فأتى به ليُربيه في بيته؛ ذلك أنّ الصبيّ لما كَبُر، انقلب على ربّ نعمته، وعاد إلى طرق الشُطار واللصّوص. إنّ العديد من قصص السعدي تزعم إعادة سرد مغامراته هو نفسه عندما كان يُسافر كصوفيّ درويش. بعد وفاته، اعتبر سعدي صوفيّاً وليّاً عظيماً، ولُقب بـ «الشيخ»، المعلّم القديم بامتياز.

إنّ الدروس التي يُعلّمها سعدي والحكمة التي يعظ بها لا تدّعي الصدق؛ إذ نادراً ما تكون الحكم أصليّة. غير أنّ هدف سعدي كان وضع الحقائق القديمة في ثوبٍ جميل؛ فقد نقل إلى الأجيال الحكم التي يعرفها الناس والتي تطلّبت معرفتها عمراً كاملاً، بعبارات بديعة. إنّ هذه الحقائق بسيطة وواضحة في ظاهرها، ويعرفها كلّ الشبّان بدرجةٍ ما، ولكنّه ـ بحكم أنّ الإنسان يزيد خبرةً كلّما ازداد عمراً ـ يجعلها جديدةً على السامع الذي يسمعها كما لو أنّها تطرق أذنه للمرة الأولى. فحتّى في الأدب المسماري القديم ـ وفي الآداب جميعها ـ حاول الكتّاب أن يصوغوا حكمهم باختصارٍ ذكيّ، وبأساليب تجعلها تلصق بالذاكرة، بحيث يتأتّى للعقل أن يتذكّر الحكمة دوماً أينما حلّ المرء وارتحل. يحتوي العهد القديم على أمثلة رفيعة من هذا النوع. وقد أطلق على هذا النوع «أدب الحكمة» وكان شعبيّاً دوماً ورائجاً حتى بين الطبقات الأكثر رقيّاً وثقافةً. وسعدي هو أحد أثمن المحاولات في هذا النوع في كلّ التقليد الإيراني السامي.

النثر: البساطة والخيال بالفارسيّة والعربيّة

لم يجتذب الأدب الفارسي الفرسَ والشعوب الناطقة بالإيرانيّة وحسب،

بل اجتذب أيضاً الترك الذين تبوؤوا مواقع السلطة كجنود وأمراء في كلّ مكانٍ تقريباً إبان المرحلة الوسيطة المبكّرة. إنّ النقطة المركزيّة التي وصل منها الترك إلى السلطة السياسيّة، سواء باتجاه الشرق نحو الهند أو الغرب باتجاه مصر وأوروبا، كانت هي الهضبة الإيرانيّة؛ وفيها تعلّم قادتهم استعمال الفارسيّة كلغةٍ للبلاط، ونقلوها معهم إلى معظم الأمكنة التي وصلوها. نتيجةً لذلك، أصبحت الفارسيّة لغة التواصل المهذّب ولغة الشعر في مناطق واسعة، بينما بقيت العربيّة لغة العلوم الطبيعيّة والشرعيّة. وهكذا حظي الكتّاب الفرس بفرص كبيرة؛ وقد رأينا كيف أنّ أحد ألمع كتّاب الفارسيّة، جلال الدين الرومي، قد كتب معظم أعماله في ظلّ حكم الترك للأناضول، في الغرب البعيد عن موطنه الإيرانيّ. في الجهة الأخرى شرقاً، نرى شاعراً فارسيّاً كبيراً آخر هو أمير خسرو في دلهي، الذي حظي بحفاوة كبيرة في بلاد الهند، بل وجرّب نظم الشعر باللسان الهندي المحلّي، ولكنّه استعمل الفارسيّة في جميع أعماله الجادّة.

ظلّت العربيّة خلال تلك الحقبة هي اللغة الأدبيّة الرئيسة، ولكنّها باتت تقتصر أكثر وأكثر على المنطقة التي عمدت الدوائر المثقّفة فيها إلى كتابة الفنون الجميلة بها؛ حتّى في الهلال الخصيب، وبخاصّة في العراق، فضّل بعض الحكّام في النهاية استعمال الفارسيّة. يعود ذلك جزئيّاً إلى أنّ الأدب العربي قد أنتج كميّة وفيرةً ربّما تعوق اجتراح تجارب جديدة، ولكنّ ذلك يعود بدرجةٍ أكبر إلى خسارة العربيّة لمكانتها الاجتماعيّة، فلم يتمّ استحداث أنواع أدبيّة جديدة أو طرائق وأساليب جديدة في التعامل مع الأنواع الأدبيّة السابقة. لم يُحقّق التصوّف، الذي كان سائداً أيضاً في أراضي العرب نفس التجسّد الشعري [الذي حازه بالفارسيّة]؛ فلم يلمع إلا شاعر صوفيّ عربيّ واحد، هو ابن الفارض المصري (١١٨١ ـ ١٢٣٥)، الذي برز بشعره الصوفيّ الوجديّ الفريد؛ وقلّما بزّه أو ضارَعه في رتبته أحد. وفي النثر، من جهة أخرى، أنتجت العربيّة عدداً من الأعمال المهمّة؛ فقد كانت العلوم الدينيّة ما تزال تُكتب بالعربيّة حتى في المناطق الفارساتيّة. إنّ بعض الأعمال التي ظهرت من وسط دائرة العلوم الدينيّة تستحقّ أن تضمّن في أعمال الفنون الجميلة؛ فقد كان هذا هو الوسط الذي ظهرت فيه أعظم أعمال الأدب العربي في المرحلة الوسيطة المبكّرة، وهي **مقامات الحريري**؛ ذلك أنّها،

بغضّ النظر عن جودتها الأدبيّة، كانت تهدف بالأساس للتدرّب على الدقائق النحويّة والمعجميّة.

في دراسات أهل الشريعة، كانت المهمّة الأكبر هي تقديم معالجات نهائيّة في الميادين الرئيسة. من بين مجموعة من الأسماء اللامعة التي حفظتها الذاكرة، اخترتُ الشخصيّة الأكثر إثارة من بينها. فأهمّ شخصيّة في دراسات القرآن وعلوم النحو في تلك المرحلة كان محمّد الزمخشري (١٠٧٥ ـ ١١٤٤)، من خوارزم، وهو معتزليّ كغيره من الخوارزميين. قضى الزمخشري عدّة سنوات في مكّة، ثمّ عاد إلى خوارزم وقضى بها جلّ حياته. كان المعتزلة أميل إلى القرآن منهم إلى الحديث؛ ومن ثمّ فليس من المستغرب أن يكون المعتزلة هم من أنتج أعظم تفسيرٍ للقرآن بعد الطبري. فقد حلّل الزمخشري المسائل النحويّة والأسلوبيّة بدقّة كبيرة، ودرس المضامين الفلسفيّة (وعلى نحوٍ عرضيّ، قدّم تأويلاته لجميع أوصاف التجسيد لله على طريقة المعتزلة). حظي هذا التفسير بشعبيّة واسعة في كلّ مكان، ولاحقاً حفّز على ظهور تفسير شعبيّ منافس (هو **تفسير البيضاوي**)، والذي احتوى مادّة [الزمخشري] ونقّحها وعدّلها على نحوٍ يتوافق مع من رفضوا المواقف الاعتزاليّة المذهبيّة التي تضمّنها تفسيره لصالح مذهب الحديث. قدّم الزمخشري أيضاً كتباً في النحوّ تحوّلت إلى مراجع أساسيّة بسبب وضوحها، كما قدّم أعمالاً مهمّة في الصناعة المعجميّة وغيرها من المواضيع ذات الصلة، إضافةً إلى مجموعات من الأمثال المحكيّة، كما قدّم بعض الدراسات في علم الحديث؛ وإضافة إلى ذلك كان يؤلّف الشعر. ومثل زميله الخوارزميّ أيضاً، البيروني، رفض الزمخشري استعمال الفارسيّة في الأغراض العلميّة، ولكنّه تعلّمها وكان يُعلّم المبتدئين بها على الرغم من ذلك؛ بل إنّه ألّف معجماً عربيّاً فارسيّاً.

حظي ميدان علم التاريخ بجهودٍ جديدة أيضاً. كان معظم الكتّاب في هذا الميدان، بالعربيّة أو الفارسيّة، مؤرّخين أخباريين يروون أخبار نزاعات السلالات الحاكمة للرجال والنساء المتعلّمين في المدينة. كانت أهدافهم دوماً تتركّز بالأساس على الإمتاع وعلى التهذيب والوعظ بالتقوى؛. وبرّر بعض الأخباريين أعمالهم بأنّ هدفها تقديم أمثلة ليقتدي بها رجال الدولة أو ليحذروا من عواقبها. إذاً، فصحيح أنّ من الصعب أحياناً أن نرسم خطّاً

فاصلاً بين المؤرّخ الأخباريّ ورواة القصص العجيبة، ولكن، وعلى نحوٍ ضمني على الأقل، كان المؤرّخ يحاول أن يُرسي السجل التاريخي الذي يُحدّد المكان الصحيح والمكانة لكلّ من العائلات الحيّة (التي حظيت بأسلاف عظام) وللشعوب التي زالت، والتي حُفظت أعمالها في ذاكرة الأحياء بصروحهم أو بالروايات الشعبيّة التي تروى عنهم؛ هذا إضافة إلى مكانة أجيال الماضي والحاضر، عند مقارنتهم برجال الماضي العظماء القدامى. كان بعض المؤرّخين أمناء في مهمّتهم في تزويدنا بأساس متين عن أحوال زمانهم ومكانهم ليعتمد عليه من أراد التأمّل والتفكير فيها.

من بين هؤلاء [المؤرّخين الأخباريين] برز عزّ الدين بن الأثير (١١٦٠ - ١٢٣٤)، بشموليّته ووضوحه في عمليه الرئيسين (بالعربيّة)، على الرغم من تحامله، الذي سبقت الإشارة إليه، على صلاح الدين وعلى [الخليفة] الناصر. ألّف ابن الأثير تاريخاً مفصّلاً للجزيرة والموصل تحت حكم أتابكة الزنكيين، وهو عمل ضخم من نوعه. كما ألّف تاريخاً عامّاً: وهو في جزئه الأوّل يُلخّص ما ورد في **تاريخ الطبري** (مختاراً الروايات الأكثر توافقاً مع تقوى زمانه بدلاً من التأويلات الدقيقة للأحداث، عندما تكون هناك بدائل متعدّدة في الروايات الواردة)؛ ثمّ يستمرّ بالتأريخ للسنوات تباعاً وصولاً إلى زمانه.

يُوضّح لنا التباين بين طريقة تأليف هذين العملين التباينَ بين المرحلتين. فالطبري، الذي ركّز اهتمامه على الخلافة، اعتمد على المجموعات المختلفة من الروايات حول الفتوحات الإسلاميّة والفتن وغيرها مما شغل المسلمين، وهي مجموعات تعكس منظورات الكتل القبليّة أو الأحزاب والفرق الدينيّة، أما ابن الأثير فقد اعتمد جزئيّاً على المواد المؤرشفة المحليّة، وجزئيّاً على المؤرّخين المحليين، مثل تأريخه هو نفسه للزنكيين. كان ابن الأثير قادراً على الوصول إلى مواد الأرشيف (وإلى بعض روايات المشاركين في الأحداث) أحياناً بصفته كعالم، وأحياناً من خلال علاقاته العائليّة. فقد وُلد في بلدة صغيرة في الجزيرة وسافر لبعض الوقت، واستقرّ في الموصل كعالم خاصّ. أما إخوته فقد كانوا أكثر نشاطاً؛ فأخوه الأكبر كان مُبجّلاً كعالم أيضاً، وكان مشتغلاً بعلوم القرآن والحديث والنحو؛ وبخلاف رغبته، قبل بمنصب أميري رفيع في الموصل؛ وعندما استقال، حوّل بيته إلى نُزُل

للصوفيّة. أما أخوه الأصغر فقد كتب عملاً ذا طابعٍ نثريّ، وقد اشتهر عمله هذا، فكان يُوظّف لخطّ المخطوطات الأنيقة في عَدد من قصور الحكّام (إذ كان وزيراً لبعض الوقت في دمشق)، وأخيراً في الموصل. في مثل هذا المناخ، كان ابن الأثير قادراً على الوصول إلى الإشاعات وإلى المعلومات الداخليّة؛ ولكنّه كان أيضاً ملتزماً بشدّة تجاه الحكّام الذين كان العلماء عندهم ـ وما يُمثّلونه ـ ينالون قسطاً وافراً من الاحترام. غير أنّ ابن الأثير لم يكن بمكانة الطبري، فكان متحزّباً ولم يكن بريئاً من التلاعب بالمعلومات في بعض الحالات، فكان يُسبغ على من شاء أوصاف المدح ويزيد في مآثره(٤).

ثمّة نزوعان أسلوبيّان أثّرا في الرسائل العربيّة والفارسيّة على السواء. أوضح هذين النزوعين هو التفصيل اللفظي والبراعة اللغويّة، وهو نزوعٌ كان حاضراً في العربيّة منذ زمن الجاحظ، ثمّ تطوّر الآن وبلغ كماله. وقد كان هذا النزوع قويّاً في الشعر كما في النثر. وقد تسرّب إلى التقليد الشعري الفارسي بالتزامن مع تسرّب الأثر الصوفي ـ أو بعده بقليل ـ متأخّراً شيئاً قليلاً عما حدث في العربيّة، التي حضر فيها الدافع نحو التفصيل اللفظي والنباهة الفكرية من النوع الذي وصل إلى ذروته (خلال الأيام الأولى من الأدب الفارسي) بالعربيّة مع شعر المتنبّي؛ إذ على كلّ شاعر أن يفوق أسلافه في شعره. فقد اعتمد شاعر البلاط الساماني، الرودركي، على التلاعب الحرّ بالتشبيهات والاستعارات؛ ولكنّ النقاد الفارسيين المتأخّرين استرذلوا شعره لمباشرته المعنى وافتقاره إلى التلاعب والزخارف، فاعتبروه

---

(٤) H. A. R. Gibb, "Islamic Biographical Literature," in: Bernard Lewis and P. M. Holt, eds., *Historians of the Middle East* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1962), pp. 54-58.

يُشير هاملتون جب في كتابه إلى انشغال المؤرّخين الدائم باستمراريّة الأمّة، والتي تتمثّل في نَقَلة ثقافتها، وبخاصّة ثقافتها الدينيّة، وهو الانشغال الذي بلغ ذروته، بين علماء الحديث في الأراضي العربيّة، في كتب التاريخ التي تتناول الرجال وسيرهم؛ ككتاب ابن الجوزي (١١١٦ ـ ١٢٠٠)، **مرآة الزمان**، وكتاب شمس الدين الذهبي (١٢٧٤ ـ ١٣٤٨)، **تاريخ الإسلام**. يحتوي هذا المجلّد أيضاً [الذي وردت فيه ورقة جب «المؤرّخون في الشرق الأوسط»] على بعض الأوراق المفيدة، كورقة كلود كاهن، «علم التأريخ في الحقبة السلجوقيّة» (ص٥٩ ـ ٧٨) (التي تكشف طبيعة الكتابة التاريخيّة أكثر مما توقّع هو نفسه)، وورقة خليل إينالجيك «صعود علم التأريخ العثماني» (ص١٥٢ ـ ١٦٧)، وورقة برنارد لويس، «استعمال المؤرّخين المسلمين لمصادر غير المسلمين» (ص١٨٠ ـ ١٩١). غير أنّ المجلّد وما يحتويه (والذي يُركّز على الأراضي في شرق المتوسّط) متفاوت الجودة على نحوٍ كبير.

نثريّاً إلى درجة مضجرة للعقل. في مراحله الأولى، كان هدف الابتكارات اللفظيّة الخصبة بالمعاني والخيالات الجامحة هو إضفاء مزيد من البراعة والفتنة. ولكنّ هذه الحاجة، في نهاية المرحلة الوسيطة، قد وصلت إلى حدّ الإفراط في الزينة والزخرفة.

ولكن، ما إن يدخل هذا التكلّف في الألفاظ ويؤثّر على النثر، حتّى نجد القراء الغربيين المحدثين مضطربين بخصوصه؛ فقد بدأ المؤرّخون الأكثر طموحاً باجتذاب القرّاء، بالعربيّة والفارسيّة (ولكن ليس المؤلّفون العلماء مثل ابن الأثير)، بدؤوا بتزيين كلّ جملة في وصف المعارك مثلاً، مُكثرين من استعمال الاستعارات والتشبيهات والمجازات. وقد كان هذا النزوع أكثر طغياناً في الفارسيّة منه بالعربيّة؛ إذ إنّ الذائقة الفارسيّة قد تشكّلت أوّل ما تشكّلت في تلك المرحلة. حين نقارنه بالعربيّة، يبدو بأن التقليد الفارسي ككلّ، من المقالات الخفيفة إلى الكتب الثقيلة، بات ينحو نحو مزيد من النبرة الأخلاقيّة والتكلّف في استعمال الزخرفة والبديع، حتّى في المسائل التي تتطلّب قدراً من الدقّة والرصانة. في المرحلة الوسيطة المبكّرة، كان هذا النوع من الكتابة (هذا إذا امتلك القارئ الرغبة في القراءة للاستمتاع بالإشارات والإلمحات الخفيّة) ضمن حدود دنيا، تزدان به المقالات من دون أن يصبح شغلها الشاغل.

علينا ألا نخلط بين هذه الزخرفة المتكلّفة وبعض سمات النثر في تلك المرحلة، والتي قد تبدو هي الأخرى غير مستساغة للقارئ الحديث. فاستعمال المبالغات كان أحد أشكال العرض والتقديم الراسخة. فكما لاحظنا سابقاً، كانت أشكال المجاملات والتهذيب المدنيّة تتطلّب أحياناً تقديراً مبالغاً فيه للأفراد ذوي النفوذ، بل وللعلماء والفنانين الذين يأمل الكاتب أن يحظى باحترامهم، حتّى حين يكون الأمر بعيداً عن سياق المدح. فقد يستعمل المرء صيغ التفضيل في وصف شخصٍ ما، ثمّ يستعملها هي ذاتها لوصف شخصٍ آخر، على الرغم من أنّ هذه الصيغ تدلّ في حرفيّتها على أوصاف لا تحتمل التعدّي إلى أكثر من شخص. لقد كان لهذه المبالغات قواعدها الخاصّة، وكانت تستعمل بتمييزات دقيقة لإحداث الأثر المرجوّ. في بعض الأحيان، كانت هذه المبالغات مجرّد وسيلة لمضاعفة التأثير المطلوب من دون أن تعبأ بالدقّة، التي لا يُمكن نوالها على أيّة حال،

نظراً للطبيعة الشخصيّة والانطباعيّة لمعظم المعلومات في تلك المرحلة.

كانت معظم الحكايات والقصص، إذا ما استثنينا السير الشخصيّة، خاضعة لمبالغاتٍ كهذه. فإذا كنا اليوم في الروايات الحديثة نميل إلى تقليل التشويه والتحريف الذي تتطلّبه الفنون، تاركين هذا التحوير الخيالي ـ سواء أكان مبالغةً أم تفكّهاً ـ لقصص الأطفال الخياليّة، فإنّ قصص الأدب ما قبل الحديث كانت في الغالب «قصصاً خياليّة» منسوجة بعناية للكبار. وحتّى عندما تكون القصّة حقيقيّة، فغالباً ما كان الرواة يميلون إلى إيضاحها من خلال أمثلة متطرّفة وتشبيهاتٍ مبالغٍ فيها، بدلاً من روايتها على نحوٍ أقلّ وقعاً وأكثر واقعيّةً. فنسمع قصّة العبد الذي كان بالغ اللطف تجاه كلّ شيء حيّ، حتّى إنّه جعل إخوته في الفتوّة ينتظرون قبل تناول طعامهم أن تتحرّك مجموعة النمل عن غطاء الطاولة، لئلا يؤذوا النمل بحركتهم أو يجعلوه يضلّ طريقه. إنّ مغزى القصّة لا يكمن في أنّ على كلّ رجل أن يفعل المثل، بل يكمن في أنّه إذا كان ثمّة رجل يفعل ذلك إلى هذا الحدّ، فيُمكن للآخرين أن يُظهروا شيئاً من التقدير للكائنات الأدنى منهم والتي يسهل عليهم البطش بها من دون انتباه. وعلى هذا المنوال نفسه نسمع عن قصّة الرجل الذي اكتشف بأنّ زوجته التي تزوّجها للتوّ مُشوّهة بآثار الجدري، فما كان منه إلا أن ادّعى بأنّ عينيه مصابتان وعمياوان ليُجنّبها الإحراج، وظلّ على ذلك حتّى وفاته.

حتّى في الرسائل الأدبيّة لنظام الملك حول الحكم، التي حظيت باحترام أهل الذوق على مرّ الأجيال، كان نظام الملك يعمد إلى إيضاح آداب الحكم وفضائله من خلال أمثلة متطرفة، بدلاً من استحضار حالات تمتاز بالحكم الحسن والدقيق؛ ومن ثمّ فإنّ معظم الأمثلة التي يوردها فاتنة وساحرة أكثر مما هي واقعيّة. كان نظام الملك إداريّاً ممتازاً وقد أحسن فهم أهميّة الادّخار في الخزينة والحفاظ على الميزانيّة، ولكنّه عندما أراد إيضاح واجب ألا يعامل السلطان عائدات الحكومة على أنّها ملكه الخاص، روى قصّة صعبة التصديق عن الخليفة هارون الرشيد وزوجته زبيدة (متعمّداً إعادة صياغة التاريخ في هذه العمليّة). فبعد أن استمع لتأنيب عدد من المسلمين الفقراء الذين ادّعوا بأنّ لهم حقاً في بيت مال المسلمين وفي خزينة الدولة، لأنّها ملك للمسلمين وليس لشخص الخليفة، حصل للرشيد والزبيدة رؤيا في

المنام، حين أعرض عنهما النبيّ محمّد في يوم القيامة لأنّهما استعملا أموال المسلمين لمصلحتهما الشخصيّة؛ فاستيقظا فزعين. في اليوم التالي، نادى الرشيد بأن يأتيه كلّ من له شكاية، ووزّع في هذا اليوم مالاً كثيراً كمستحقّات وأعطيات. ونافست الزبيدة زوجها في الإحسان من مالها الخاصّ فوراً، فقامت بكلّ أعمال الخير تلك، التي يسردها المؤرّخون مقسّمةً على طول حياتها، إنّما في يومٍ واحد.

ثمّة مسألتان إضافيّتان، يبدو فيهما حسّ الاحتشام لذلك الزمن ـ وليس في الحاضرة الإسلامية فقط ـ غريباً وممجوجاً عند القارئ الحديث. صحيحٌ أنّ الافتخار والتباهي في غير موضعه كان مثار سخريّة، إلا أنّ تأكيد المرء المشروع على شجاعته ونبل أخلاقه كان أمراً مقبولاً (وإن كان التواضع في هذه المواضع أليق). وبغضّ النظر عن الاحتياط المبالغ فيه في حجب النساء عن أعين الرجال، واحتشام الرجال في اللباس، فلم يكن ثمّة حرج في الحديث عن النشاطات الجنسيّة وكأنّها أحاديث عن الطعام: فقد كانت هذه الأخبار تُروى بصراحة عاديّة لدى الرواة. ولعلّ مردّ ذلك هو حالة الفصل بين الجنسين في المجتمع، فكانت أحاديث الرجال لا تأخذ في اعتبارها وجود النساء (بالطبع، كان ثمّة قدر كبير من الأدب الذي يُمكن وصفه بالبورنوغرافيا، والذي كان مُعدّاً خصيصاً للإثارة الحميميّة).

الجانب الباطني في الأدب

كان النزوع الرئيس الثاني بطبيعته أقلّ وضوحاً، ولكنّه كان أكثر أهميّة على المستوى الاجتماعي والفكري. وهذا النزوعُ يتمثّل في أسلوب التورية وعدم المباشرة، والذي يترك العديد من المعاني مُضمرةً غير مصرّحٍ بها. لعلّ خلاصة الغزالي الحكيمة القائلة بأنّ على المرء أن يكتب وهوَ عالم بمستوى جمهوره وألا يكشف لهم الحقائق التي يُمكن أن تتسبّب بتشويش أذهان العامّة منهم، لعلّ لهذا الموقف تأثيرات أدبيّة أكثر من تلك التي نجدها في عمل الغزالي **المنقذ**، الذي يُحاجّ فيه من دون كثير اكتراث بما يُمكن أن يثيره في ذهن القارئ، وإن لم يكن يجهر برأيه صراحة دائماً. كما رأينا سابقاً، فقد أصبح التدرّج في معرفة الحقائق وحجب المعارف وإلجام العامّة عنها موقفاً معتاداً لدى الصوفيّة والفلاسفة وأصحاب الولاء العلوي.

ويبدو أنّ المنطق السليم، بخاصّة في المسائل الكبرى التوجيهيّة للحياة، يقتضي أن يكتب المرء بطريقة لا توضّح أغراضه ونواياه مباشرة لكلّ قارئ، بحيث يتأتّى للقراء أن يخلصوا إلى نتائجهم الخاصّة بحسب مستواهم وحاجتهم. ويُمكن لهذه المقاربة أن تصدق حتى لو لم يكن لدى الكاتب نوايا باطنيّة. على أيّة حال، كان لذلك تأثير كبير على الأسلوب الأدبي. توطّن هذا النزوع واستقرّ في الشعر والأدب الجادّ، بحيث إنّ على القارئ أن يُفكّر مرّتين قبل أن يُصرّح ويجزم بأنّ المؤلّف لم يقصد كذا لأنّه لم يُشر صراحة إليه.

تتأكّد صحّة ذلك في كلّ موضعٍ كان للتأثير الصوفيّ حضورٌ فيه. لقد تحدّثتُ عن النزوع نحو المبالغة في القصص عندما كان الراوي يستهدف إحداث تأثير أدبيّ قويّ. وإلى حدٍّ ما، فإنّ ما قلته بخصوص القصص الوعظيّة في الأدب العام ينطبق أيضاً على القصص العجيبة حول الأنبياء وأولياء الصوفيّة، والتي ترقى لأن تكون جنساً أدبيّاً ذا وزنٍ معتبر. كانت القصص العجيبة في العادة تعبيراً عن نوعٍ من الإيمان الشعبيّ المتحمّس. ولكنّ هذه القصص كانت تُؤخذ على محمل الجدّ من قبل الجمهور المثقّف أيضاً، الذين يُمكن أن ينتقصوا من هذه القصص بوصفها نوعاً من المبالغات والتهويلات؛ ثمّ يُمكن لهم أن يتناولوا المضامين العويصة لهذه القصص كأحد أنواع الكتابة غير المباشرة. وفي الجوّ الذي كان الفلاسفة والصوفيّة الميتافيزيقيون يكتبون فيه على نحوٍ رمزيّ، وكي لا يُثقلوا على المبتدئين في الطريق، كان الشاعر الصوفيّ جلال الدين الروميّ صريحاً على نحو كبير في **المثنوي**، الذي يجب أن نوليه قراءة باطنيّة هو أيضاً؛ فهو يستشهد (ج٢، ٣٦٠٢ وما يليها) بحديثٍ يروي أنّ مريم وإليزابيث [أم يحيى] قد التقتا أثناء حملهما، فسجد كلّ من يحيى وعيسى لبعضهما البعض في رحميهما. يقول الروميّ بأنّ القرآن يُشير إلى استحالة هذا الخبر بتأكيده على أنّ مريم لم تكن تقابل أحداً في أثناء حملها، وبعد أن يقترح حلاً عقلانيّاً، (بأنّ المرأتين قد التقتا روحيّاً)، ينتقل بجرأة إلى القول بأنّ هذه التفسيرات غير ذات أهميّة؛ لأنّ ما يهمّ هو مغزى القصّة، مثلما أنّ المهم في قصص الحيوانات [كليلة ودمنة كما يُمثّل الرومي] ليس إمكانيّة حديث الحيوانات فعلاً، وإنّما العبرة التي تُقدّمها القصّة الخرافية/ الرمزيّة. ثمّ ينتقل إلى تحذير القارئ البليد، إذا

ما أصرّ على أخذ قصص الشعر حرفياً، بأنّ هذه القصص قد تُضلّل مثل هذا القارئ عن عمد؛ فيحكي كيف أنّ أستاذاً من أساتذة النحو قد استعمال المثال الشهير «ضرب زيدٌ عمراً»، فسأله تلميذه، لماذا يجب أن يضرب زيد عمراً؛ وعندما فشل في إفهامه أنّ هذه الأسماء مجرّد أمثلة للتوضيح، أعطاه تفسيراً يُناسبه، فقال له إنّ عَمراً قد سرق واواً زائدةً، فلما علم زيد بذلك ضربه.

لعلّ الكتابة على نحوٍ غير مباشر كانت أسهل سابقاً مما هي عليه الآن؛ فكلّ القادرين على القراءة كانوا يقرؤون تقريباً الكتب نفسها ويتشاركون في الفرضيات الفكريّة نفسها؛ ومن ثمّ فإنّ المساهمة الفكريّة في الحوار الثقافي يُمكن لها بسهولة أن تسكت عن قدر كبير من دون أن تحكيه، باعتبار أنّه معلومٌ للقارئ. علاوة على ذلك، كان عدد الكتب المتاحة أقلّ بكثير قبل مقدم الطباعة؛ فإذا أصبح أيّ كتاب محلّ اهتمام جدّي، فإنّه سيُقرأ بعناية كبيرة، بل ربّما يُحفظ عن ظهر قلب. وتبرز الحاجة إلى القراءة الحذرة بدرجة أكبر بسبب حالة النقص التي تعتري معظم المخطوطات، والتي لا تسمح للقارئ بالمرور على السطور بعينيه بسرعة: وعلى الأرجح فإنّ قدراً كبيراً من القراءة كان يتمّ بصوتٍ عالٍ أو بتحريك الشفاه مع القراءة ببطء، ومن ثمّ فإنّ كلّ جملة كانت تأخذ حظّها من القراءة وتنال مضامينُها الخافية وزنها وحقّها. على أيّة حال، كان من المعتاد أن يقرأ التلميذ على شيخه أو معلّمه الكتبَ المهمّة مشافهةً، ويكون المعلّم قد درس الكتاب على أساتذته وتلقّى شرحه منهم (نظريّاً، يجب أن تمتدّ سلسلة التقليد الشفوي وصولاً إلى المؤلّف نفسه). بناء على ذلك، كان للمؤلّف أسباب وجيهة ليتجنّب الصراحة المفرطة، لأنّ الوضوح المبالغ فيه قد يتسبّب بالكثير من الصعوبات. وإذا كنتُ محقّاً في الاعتقاد بأنّ الطبري قد تعمّد ترك بعض المضامين في **تاريخه** مُضمرةً، فعندها يُمكن القول بأنّ هذا الأسلوب من الإضمار والتورية في التأليف قد بدأ في مرحلة مبكّرة جداً.

تضاعفَ تأثير هذا الأسلوب غير المباشر من خلال نوعٍ أدبيّ مهمّ في ذلك الوقت، وهو نوعٌ كان ملائماً للمقاربة الباطنيّة على وجه خاص. إنني أتحدّث عما أسمّيه الكتابة «الأسطوريّة ـ الرؤيويّة»: فهذه الأعمال، التي تعتمد على استحضار المعنى عند القارئ، تعتمد، بخلاف العلوم، على

التأويل المعنوي لتجارب موجودة ومشهودة بالفعل؛ ولكنها، بخلاف الكتابات الخطابيّة الأكثر تشظّياً أو الكتابات الغنائيّة، تحاول تقديم رؤية شموليّة عن الحياة ككل وبخلاف حتّى الروايات الخياليّة الشموليّة، لا تقوم بالاعتماد على أمثلة متخيّلة، بل على التوصيفات المباشرة، وإن كانت رمزيّة وأسطوريّة، للعالم ككل، أو لجزء منه. في الأزمنة الحديثة، مع الافتتان بانتصار العلوم الطبيعيّة المتخصّصة والملاحظات السيكولوجيّة الدقيقة لروائيينا، لم يعد لهذا النوع الأدبيّ جاذبيّة كما كان له سابقاً. فصار الاطلاع على هزيود أو سفر التكوين أمراً يقوم به المرء من باب الفضول. فلم يعد [جاكوب] بوهمه(*)، أو [إيمانويل] سويدنبرج(**) يشدّاننا إلى قراءتهما، بل وربّما باتت قراءة دانتي تستهدِف المتعة الغنائيّة لديه فقط. ولم نعد نعرف ماذا نفعل بييتس(***) أو تيلار(****) أو توينبي(*****). ولكنّ بعض أهمّ الأعمال النثريّة في المراحل الإسلاميّة الوسيطة كانت من مثل هذا النوع الأسطوري ـ الرؤيويّ، ولا ينبغي اليوم أن تُساء قراءتها وفهمها ويُحطّ من قيمتها.

(*) فيلسوف وصوفيّ مسيحي ألمانيّ (١٥٧٥ ـ ١٦٢٤)، بدأ حياته إسكافيّاً من دون كبير حظّ من التعليم، وقد عبّر عن رؤاه الصوفيّة كتابةً ورسماً. لقي اضطهاداً كبيراً لقاء ذلك، وأثّرت أفكاره في هيجل. تطبع كتاباته نبرة من الغموض الرؤيويّ وتنسجها رمزيّات العلوم واللغات القديمة (المترجم).

(**) فيلسوف صوفيّ ومخترع سويدي (١٦٨٨ ـ ١٧٧٢)، كتب كثيراً في الفلسفة والعلوم الطبيعيّة والمخترعات، ولكن ما يمسّ السياق هنا هو ما كتبه في سياق تجاربه الروحيّة من وصف رؤاه في «**كتاب الأحلام**» ودراسته الدينيّة التي انبثقت عن رؤاه في «**ألغاز سماويّة**» وأشهر كتبه «**الحياة الآخرة، الجنّة والنار**» (المترجم).

(***) وليام بتلر ييتس (١٨٦٥ ـ ١٩٣٩)، شاعر إنكليزيّ وعضو مجلس العموم البريطاني، والإشارة هنا إلى غرامه بالماورائيّات وإيمانه بالأشباح والجنّ والسحرة ووفرة حضور هذه الموضوعات في قصائده (المترجم).

(****) بيير تيلار دي شاردان (١٨٨١ ـ ١٩٥٥)، فيلسوف ولاهوتي مثالي فرنسي، تأثّر بنظريّة هنري برجسون في «التطوّر الخلاق» وقدّم في كتابيه «**ظاهرة الإنسان**» و«**الوسط الإلهيّ**» صورةً للتطوّر الروحي الغائي للوجود الذي يتمرحل بدءاً من المادّة إلى الإنسان فالوحدة المطلقة مع المسيح (المترجم).

(*****) أرنولد توينبي (١٨٨٩ ـ ١٩٧٥)، المؤرّخ البريطاني الشهير، صاحب نظريّة التحدي والاستجابة في تفسير نشأة الحضارات. وقد نال شهرةً واسعة في منتصف القرن الماضي، ولكنّه تعرّض لنقدٍ حادّ فيما يخصّ نظرته عن الحضارة ككائن حيّ ذي طاقة حيويّة وشخصيّة تسعى إلى تحقيق ذاتها، تنحو أمام التحديات، مثل الفرد، إما إلى النكوص والانطواء وإمّا إلى المواجهة والتقبّل والتجاوز (المترجم).

قد تُعبّر هذه الكتابات عن رؤية بطوليّة للحياة، مثل تلك التي نجدها في الملاحم القديمة، حيث ينتزع الرجال حظّهم من العظمة وسط القضاء المبرم المجهول؛ أو عن رؤى توحيديّة unitive للحياة، حيث تصبح معنى حياة الفرد انعكاساً لمعنى الكون نفسه، كما يظهر في النصوص المقدّسة للأديان الملّية، وتحديداً في كتابات الأساطير. في كلتا الحالتين، تتكرّر ذات الأنماط الرمزيّة الأوّلية. لا بدّ من التقاط هذه الرمزيّات وردّها، إن لم يكن إلى مستوى اللاوعي الإنساني الجمعي، فعلى الأقل إلى مستوى تردّد أصداء صور الوجود نفسها، التي يتمّ انتقاؤها واستيداعها ضمن تقاليد مستمرّة الحضور. تكون الكتابة الأسطوريّة فاعلة بقدر ما تنجح في الدوران حول هذه الأصداء وبقدر ما تتجذّر في هذه التقاليد.

لقد أشرنا سابقاً إلى عدّة أعمال من الكتابات الأسطوريّة ـ الرؤيويّة الإسلاماتيّة: القصص الرمزيّة لابن سينا، الصور الكوزمولوجيّة ليحيى السهروردي وابن العربي. كما يُمكن ضمّ بعض أدبيات الخيمياء وعلوم التنجيم إلى هذه الفئة، وكذا معظم الكتابات الصوفيّة. يُمكن وصف هذا النوع بأنّه شكل أدبيّ (بالمعنى العريض للكلمة)؛ ولكن لمّا كان هذا الشكل في الغالب يتناول المسائل الكبرى التوجيهيّة للحياة، فإنّه كان أيضاً وسيلة للتواصل الخطابي ومجالاً خصباً للاستطراد؛ ولهذا فإنّنا نجد بعض القصص الأسطوريّة التي تمّت إعادة صياغتها مرّة تلو مرّة على يد مؤلّفين متتالين، يُعارض كلّ واحد منهم ضمناً تأويل صاحبه للقصّة (وتأويله للحياة بالتالي). فعلى سبيل المثال، نجد قصّة ابن سينا عن رحلة المسافر (الروح) باتجاه المنفى في الغرب (عالم الغروب الذي يُمثّل الواقع المادّي اللانوراني)، ونجد بعض الكتّاب الذين تناولوها بوجه آخر(*). وبغضّ النظر عن الصعوبات التي تكتنفنا حين نحاول أن ندرك مراد ابن سينا الحقيقيّ، بسبب أسلوبه غير المباشر في التعبير، فإنّ ثمّة نوعاً من الحوار الحقيقيّ الذي يظهر بين الأداءات المختلفة للقصّة نفسها من قِبل المؤلّفين المتعاقبين.

ولكن، إضافة إلى الصعوبات التي تواجهنا بسبب هذا النزوع الكتابي

(*) يُشير إلى قصّة حيّ بن يقظان، وقد تناولها أربعة فلاسفة: ابن سينا والسهروردي وابن طفيل وابن النفيس (المترجم).

نحو اللامباشرة والإضمار، بل والباطنيّة الصريحة، فإنّ ثمّة مجموعة أخرى من الصعوبات والعوائق التي تقف أمام فهمنا. أوّلاً، تفترض هذه الكتابات دوماً قدراً لا بأس به من المعلومات التي يجب أن يضع المُحقّق حواشي لشرحها (حول علوم الخيمياء والتنجيم أو علم النفس في ذلك الوقت، أو حول الموضوعات الأسطوريّة التي يستعملها). ولكن، حتّى عندما يتمّ استيعاب هذه المعلومات، تظلّ أمامنا مشكلة أكبر: كيف نقرأ هذا العمل بمصطلحاتنا نحن. فإذا قرأنا عملاً خياليّاً على أنّه سيرة ذاتيّة وحكمنا عليه على هذا الأساس، فإنّنا سنضلّ في القراءة: فالقارئ سيشتكي من غياب المعلومات الرئيسة ومن وفرة التفاصيل الهامشيّة التي لا تفيده في مبتغاه، ولو أنّه اكتشف بأنّ الشخص الموصوف في العمل لم يوجد أصلاً، فإنّه قد يُلقي بالعمل من يده معتبراً إياه خدعة. وبالمثل، فإنّنا سنسيء فهم الكتابة الأسطوريّة ـ الرؤيويّة إذا ما قرأناها على أنّها تدفّق غنائي، أو على أنّها شكل من العلوم الزائفة أو الميتافيزيقا أو الخيال.

على الرغم من أنّ دانتي لم يكن يقصد أن تؤخذ المواقع التي يُحدّدها على نحوٍ حرفيّ، لكنه كان سيشعر بأنّ فردوسه قد ثبت بطلانه لو عرف بأنّ النظام الشمسي متمركز حول الشمس؛ فقد كان التصوّر المغلق والهرمي للكون أساسيّاً لعمله. فالبنية التاريخية والكوزمولوجية عنده تشكّل النواة التي تقوم عليها توصيفاته للبشر والأمكنة الحقيقيّة، وهي ليست مجرّد ديكور خلفي لغنائيّته وتصاويره الخياليّة. وإذا قرأنا عمله على هذا النحو، فإنّنا سنغيّر العمل على نحو لم يكن ليسرّه. كما أننا سنكون مجانبين للصواب لو قرأناه كعمل في العلوم الطبيعيّة؛ فهو نفسه لم يكن ينوي ذلك، وإنّما علينا أن نقرأه كتأويل للواقع الذي صوّره وفقاً لأفضل ما توفّر له من علوم. يتطلّب عمله نوعاً مخصوصاً من الإدراك، نوعاً يُنصف قراءة صلة العمل بالكون من حيث إنّها صلة قائمة في المستوى الأسطوري، وهو مستوى أقلّ صلةً بالمعايير العلميّة مما كان دانتي نفسه يتوقّع. إننا بحاجة إلى مثل هذا المنظور حين نتعامل مع الكتابات الإسلاماتيّة.

أخيراً، حتّى بعد أن نتجاوز هذه الصعوبات والعوائق، ينهض أمامنا سؤال آخر: كم عدد الرؤى من هذا النوع التي يمكن لشخصٍ واحد أن يستوعبها فعلاً؟ إنّ التقدير والتفهّم الكامل للنظرة التي يُقدّمها عمل من هذا

النوع ستأخذ القارئ بعيداً عن العمل نفسه وستغمسه في محاولة فهم الحياة ونظام الكون الذي يحاول هذا العمل تأويله. إنّ كلّ عملٍ من هذا النوع يفترض لدى القارئ استعداداً لا لرؤية العمل نفسه فحسب، بل لرؤية حياته كلّها ولو على نحو مؤقّت من خلال زاوية النظر هذه. وهذا ما لا يُمكن إنجازه بقراءة عابرة. ولعلّ معظم الأشخاص سيعمدون إلى النظر إلى غلاف الكتاب والتعجّب أو الإعجاب به، إنما من دون فتحه.

مع الأسف، قلّما يساعدنا الشُراح المسلمون على تجاوز هذه الصعوبات. فحتّى عندما يفهمون العمل، نجد أنهم عادةً يكتفون بشرح ما قد يفوت القارئ البسيط، ويتعاملون مع الأفكار الرئيسة على نحوٍ ميكانيكيّ. لا تعني مقاربتهم هذه انسداد أفقهم أو بلادتهم؛ بل ربّما يتعمّد واحدهم تنحية المسائل الفيلولوجيّة الثانويّة جانباً في الكتابة؛ إيماناً بأنّ الفهم الحقّ لا يُمكن أن يُنال إلّا من خلال المدارسة الشفويّة على يد معلّم وعلى أساس نوعٍ من التجربة الشخصيّة ذات الصلة بالعمل. ولكن، لعلّ النزوع الجديد بينَ القراء المُحدثين نحو القبول أكثر وأكثر بالمفارقات والغموض أن يزيدَ من تقديرهم للتراث الإسلاماتي. وإلى حينه، فإنّ أسلوب التورية غير المباشر والكتابة الأسطوريّة ـ الرؤيويّة قد رسّخا الباطنيّة، وزادا في الوقت نفسه من صعوبة اتصالنا بإنجازات الثقافة العليا في الحاضرة الإسلامية.

فلسفة الحكيم المعزول: ابن طفيل والإسبان

بينما كانت التطوّرات الأبرز في الحياة التخيّليّة، في القرن التالي للغزالي، تدور في فلك التأمّلات الصوفيّة وازدهار الأدب الفارسيّ، كان ثمّة نشاط فكري نثريّ يتطوّر بقوّة ضمن المسالك التي تفتحت في القرن السابق. لقد عكست الحياة الفكريّة التأثيرات الناضجة للحكم العسكريّ للأمراء وللدور الاجتماعي التكاملي الذي أدّته الشريعة بالاستقلال عنهم.

في سياق التوليفات السنّية ـ حيث كانت سيادة الشريعة اجتماعيّاً أمراً مُسلّماً به بوصفها القاعدة المستقلّة للمجتمع، الذي سيسقط من دونها ولا محالة في قبضة الأمراء تماماً ـ وجد الفلاسفة أنفسهم جزءاً من تقليدٍ كلّي يُسلّم بالطابع الشريعي المسلم للمجتمع. وتبعاً للمسار الذي أرساه الفارابي، قَبِل الفلاسفة في الغالب بهذا الواقع المستقرّ، ودافعوا عنه

بوصفه الشكل الأفضل للمجتمع الذي يوفر العقيدة الملائمة لقطيع العوام. ومن ثمّ فقد غابت أيّة أفكار تأمل بإمكانيّة تحويل المجتمع، وباتت آمال الفلاسفة مقصورةً على إشباع فضول النخبة. بل كان ثمّة محاولات للقول بأنّ الفيلسوف الحقّ مستغنٍ بنفسه تماماً، لا يحتاج حتّى إلى مجتمع الفلاسفة، وهذا على خلاف التصوّر الأرسطي عن الإنسان كحيوان اجتماعيّ.

كان الغزالي قد حدّد مكان الفلسفة والتصوّف بجوار الشريعة. فقد تجاوز الغزالي محاولة ابن سينا لإيجاد موضع للشريعة والتصوّف ضمن الإطار الفلسفي، من خلال تأكيده [أي الغزالي] على صلاحيّة تجربة الوحي التاريخيّة والشخصيّة - بشقّها النبويّ والصوفيّ العرفانيّ - بوصفها متمايزةً ومستعلية ومتجاوزة لكلّ ما يُمكن تحقيقه من خلال النظر العقلي المجرّد في الطبيعة. وبذلك، أصبح التصوّف حجر الزاوية للتوليفات الإسلاميّة، وظلّ كذلك في الأراضي الإسلاماتيّة المركزيّة.

فلاسفة المسلمين ومتكلّموهم في المراحل الوسيطة المبكّرة ١١١١ - ١٢٧٤

١١١١	وفاة الغزالي، الذي وضع حدوداً للفلسفة، وآلَفَ بين التصوّف والمذهب السنّي.
١١٣٨	وفاة ابن باجة، الوزير الأندلسي والطبيب الفيلسوف، الذي اهتمّ بالوحدة بين الروح والله.
١١٨٥	وفاة ابن طفيل، رجل الدولة الأندلسي، والطبيب الفيلسوف، مؤلّف القصّة الرمزيّة **حيّ بن يقظان**، جاعلاً من المعرفة الصوفيّة رأس المعرفة الفلسفيّة.
١١٩١	وفاة يحيى السهروردي، الفيلسوف والكوزمولوجي، مؤسّس مدرسة الإشراق اعتماداً على فلسفة ابن سينا.
١١٩٨	وفاة ابن رشد، القاضي الأندلسي والطبيب الفيلسوف المتتبّع للنهج الأرسطي، والذي رفض آراء ابن سينا والغزالي.
١٢٠٩	وفاة فخر الدين الرازي، المتكلّم المجادل للمعتزلة، والمنافح عن علم الكلام الأشعري، المعلّم والواعظ، الضليع في الفلسفة.
١٢٦٩	وفاة ابن سبعين، الأندلسي الذي انتقل من الفلسفة الأرسطيّة إلى التصوّف.
١٢٧٤	وفاة نصر الدين الطوسي، الفيلسوف والفلكيّ، الذي رتّب المعارف الشيعيّة الإماميّة؛ عمل في ظلّ حكم الحشاشين والمغول.

كانت التجربة السياسيّة في المغرب وإسبانيا أكثر اتصاليّةً، واتخذ تطوّر التوليفات السنّية مساراً مختلفاً هناك، متركّزاً أكثر حول بلاط الحكّام والسلالات العظيمة. فعندما رعى الموحّدون النزوعات الفكريّة الرفيعة لتغطّي على النزعة الشريعويّة للعلماء من المرابطين، قاموا بذلك في البداية استناداً إلى عمل الغزالي. ولكنّ اهتمام ابن تومرت الأوّل كان منصبّاً على علم الكلام الأشعري واهتمام الغزالي الفلسفي أكثر مما كان انشغاله بالتصوّف. لاحقاً، عندما أثبتت دولة الموحّدين قدرتها على تشكيل تقليد سياسيّ مستقرّ يُدير الشبكة الحضريّة في المغرب والأندلس، وجد الفلاسفة لأنفسهم موقعَ حظوة وتفضيل كأصدقاء ووزراء للحكّام الجدد.

وصلت الفلسفة متأخّرةً إلى إسبانيا، مثل غيرها من الاتجاهات الفكريّة؛ ذلك أنّها لم تكن موروثة من الماضي اللاتيني المحلّي. في زمن ملوك الطوائف، دخلت الفلسفة على هيئة العلوم الوضعيّة. وفي ظلّ حكم المرابطين، تمّ الحفاظ على التقليد الفلسفي المحلّي على الرغم من عداء السلالة له (وإن كان ذلك قد أدّى إلى شيء من عزلة الفلاسفة). في ذلك الوقت، كان ابن باجه معروفاً بدراسته عن تدبير الفيلسوف المتوحّد في مجتمعٍ لافلسفيّ، والذي يَعلمُ الفيلسوف استحالة جعله فلسفيّاً.

ترك لنا ابن طفيل، أوّل الفلاسفة الكبار في ظلّ حكم الموحّدين، دراسةً طوّر فيها موضوعه إلى حدّ الكمال. في قصّته الفلسفيّة، **حيّ بن يقظان**، شرع ابن طفيل في شرح ما أشار إليه ابن سينا من فلسفة «الإشراق» (أو المشرقيّة)، كنوعٍ متمايز عن الفلسفة المشائيّة، وإن لم يشرح ذلك شرحاً كاملاً. في مُقدّمته، يُشير إلى الغزالي وابن سينا بوصفهما المعلّمين (فالغزالي هو الحكيم الراعي للسلالة [الموحّدين] وابن سينا هو أعظم أساطين الفلسفة في الفترة الإسلاميّة). ثمّ يدافع عن تفسير ابن سينا للإسلام في مقابل تفسير الغزالي. ويُقرّ بفضل الغزالي في إشارته إلى أهميّة **الذوق**، بوصفه أسّ التجربة الفرديّة المباشرة والتي لا يُمكن نقلها، وبوصفه مكوّناً أساسيّاً في السعي إلى الحقيقة، والذي يجب تمييزه عن أيّ نتائج ممكنة للعقل المنطقي (المقترن بالفلسفة). وهنا يكمن أساس فلسفة الإشراق: الفلسفة التي يُرتجى منها شرح التجربة الصوفيّة العرفانيّة. ولكنّ ابن طفيل يقصر هذه التجربة المباشرة على المراحل العليا من التطوّر الفكري، التي يُمثّل العقل المنطقي

جسدها الرئيس ويُمثّل أيضاً الاستعداد الطبيعي للأطوار العليا.

في قصّته، يحكي لنا قصّة حيّ بن يقظان، الرجل الذي نبت من الطين عفواً، إذ تضافرت العناصر والحرارة في توازن دقيق مثاليّ لرعايته. تربّى الرجل في جزيرة (بعد أن رعته ظبية) وتعلّم بنفسه كيف يرعى نفسه وكيف يُفكّر ويتأمّل فلسفيّاً. فقد أصبح واعياً بمكانه في الكون بوصفه الكائن العاقل، وطوّر نوعاً من الأخلاق الحساسة، التي تتضمّن الاقتصار على أكل النباتات؛ وهي أخلاق لا تقوم على أيّة علائق اجتماعيّة وإنّما على الحالة الطبيعيّة له، القائمة بين حالة النباتات المتحرّكة في مكانها وبين المخلوقات الأخرى من حوله، والمتحركة بالغريزة من دون العقل. أخيراً ـ وبفضل كمال تركيبه العضويّ ـ وصل إلى قمّة الإدراك الفلسفي، إذ تقدّم إلى حالة من التأمّل الوجدي بوصفها استمراراً لذلك الإدراك المتناسب مع الطبيعة الكاملة التي تتمثّل فيه. إننا هنا أمام عرضٍ للإمكانات الإنسانيّة التي تُتيح مكاناً للتجربة العرفانيّة وتُثمّنها باعتبار دورها المهمّ في البحث عن الحقيقة فيما وراء حدود الخطابات المنطقيّة. ولكنّ ابن طفيل يؤكّد على أنّ بطله كان قادراً على المحاجّة في مسائل الميتافيزيقا التأسيسيّة بإقناع، وأنّ تجربته الصوفيّة ليست إلا اكتمالاً لمسعاه الفلسفيّ، الذي مثّل الأساس الذي انطلق منه. وهكذا، فإنّ هذا الإنسان المتوحّد قد حقّق كماله من خلال تحقّقه بمعنى الفلسفة Philosophia، اعتماداً على عمليّات القوى الطبيعيّة العقلانيّة والأبديّة الحاضرة أبداً لدى الفيلسوف (وهي ذات القوى التي تضافرت على رعايته ونشأته).

ولكن، عند هذه النقطة من القصّة، يأخذنا ابن طفيل إلى جزيرة قريبة، وهي على خلاف جزيرة الفلسفة الطبيعيّة، جزيرة الوحي النبويّ. في بداية القصّة، نسمع أيضاً عن هذه الجزيرة باعتبار أنّها يُمكن أن تكون الأصل الذي جاء منه بطلنا (إذ يُمكن أن يكون وُلد في وقتٍ غير مناسب، فوضعته أمّه في صندوق وأرسلته في البحر). في أرض النقص الإنساني تلك، لا يُمكن للبشر أن يولدوا إلا من أرحام بشرٍ قبلهم، في سلسلة ممتدّة إلى آدم. إنّها ليست العالم الأبدي لطبيعة الفلاسفة وإنّما العالم المخلوق الذي وُجد فيه العرق البشريّ بأمرٍ من الخالق (وحيث تكون أعظم الحقائق التي يستطيع البشر حملها هي صور الوحي النبويّ، المُصمّمة للحفاظ على هؤلاء البشر

في نظام). بعد محاولات عقيمة وخطرة لفتح أعين أهل تلك الجزيرة على إمكانات الإنسان الحقّة، يُقرّر بطلنا بأنّ أفضل ما يُمكن هو تركهم في جهالتهم، خشية أن تُفسد عليهم كلمات الحقيقة نظامهم وتجعلهم غير قابلين للحكم. فما كان من حيّ بن يقظان إلا أن عاد إلى جزيرته، وإلى مصيره المبارك.

لا يُمكن للفيلسوف الحقّ أن ينسحب إلى جزيرة أخرى، ولكن يُمكن له أن يتبع نموذج بطل ابن طفيل داخل مجتمعه ضمن إمبراطوريّة الموحّدين؛ أي يُمكن له أن يتوحّد ويعزل نفسه في وعيه الفلسفيّ، وأن يترك للبشر الوحيَ وتفسيراته، من دون أن يكون بينه وبينهم أرضيّة وسطى. ولهذا، يلوم ابن طفيل الفارابي لأنّه لم يحجب آراءه الفلسفيّة (مثل رأيه بالحياة الآخرة) بما يكفي. إنّ هذه الحكاية مصوغة على نحوٍ باطنيّ فئويّ بدرجة أو بأخرى: فالقارئ مجبر منذ البداية، مع القصص البديلة حول ميلاد بطل القصّة، أن يختار بنفسه كيف يقرأ القصّة، وأن يختار على وجه الخصوص أيّ موقف سيتخذه في مقابل جزيرة الوحي وما تتضمّنه.

ابن رشد والتمييز بين الفلسفة والدين

تمّت صياغة الخلاصة الأكمل على يد تلميذ ابن طفيل، ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٨٩)؛ الذي يُسمّيه اللاتين (Averroës). فتحت رعاية السلاسة [الموحّدين]، باتت الشريعة والفلسفة تتقاسمان المجال حصراً بينهما. وعلى هذا الأساس، رفض ابن رشد محاولة ابن سينا منحَ التجربة الصوفيّة والنبوّة أرضيّة فلسفيّة؛ فعاد إلى صورةٍ أكثر التزاماً بالأرسطيّة جعلته يتخذ موقفاً صلباً إزاء منح الإسلام قيمة فكريّة بحدّ ذاته، سواء بشكله المرتبط بالشريعة أو بالتصوف (على الرغم من قبوله بتلقّي النبيّ قدراً من الحكمة كهبة طبيعيّة). وقد أتاحت له هذه الأرسطيّة الجديدة أن يصدّ هجوم الغزالي، عبر الانسحاب إلى جبهة أضيق (ذلك أنّ جلّ هجوم الغزالي على الفلسفة كان ينصبّ على مواقف ابن سينا التي تسهل مهاجمتها).

فضّل ابن رشد أن يُدافع عن نفسه من خلال تغيير بعض المقولات الأساسيّة بحذر. فحاجّ بأنّ كلّ الجزئيّات في الكون من إنشاء الله ـ وهو ما قال الغزالي بأنّ القرآن يقتضيه ـ وليست قديمة؛ ولكنّه يقول بأنّه لا مفهوم

الإنشاء ولا مفهوم القِدَم يصلح لوصف علاقة الله بالعالم. كما أنه عارض القول بأنّ الله يعلم الكلّيات والجزئيات معاً، بالقول بأنّ علم الله أشمل من هذين النوعين من العلم، ولا يصحّ نسبة أيّ منهما إليه. إذاً، فبينما أنكر الغزالي إمكانيّة تطبيق الحجج والأدلّة المجرّدة على مِسائل الغيب والمطلق، فضّل ابن رشد القول بعدم كفاية المقولات المشتقّة من التجربة المتناهيّة، وأنّ على الفيلسوف الحقّ أن يستعمل مصطلحات خاصّة عندما يتعلّق الأمر بهذا المستوى. غير أنّ ذلك يعني أنّ المقولات هنا غير قابلة للدحض، لأنها ببساطة غير قابلة للعلم والمعرفة البشرية.

على هذا الأساس، أمكن لابن رشد أن يُنكر أيّ تعارضٍ بين الخلاصات العقليّة للفلسفة Philosophīa، بما في ذلك الميتافيزيقا، وبين الصور التمثيليّة [أي القياس الجدلي والخطابي بحسب ابن رشد] التي يُقدّمها الوحي؛ ولكنّ ذلك بقدر ما أنّها صور تمثيليّة، خاضعة للتأويل عند الحاجة. ومن ثمّ فإنّ القياس البرهاني **للفلسفة** يُمكن أن يدّعي لنفسه صلاحيّة بوصفه بديلاً أكثر تطوّراً عن القبول البسيط والساذج بالشريعة وما يرتبط بها من مفاهيم؛ ولكن أيّ تحليل يتوخّى جعل هذه الصور والتمثيلات أكثر من مجرّد بدائل اعتباطيّة للأفكار الفلسفيّة لا بُدّ أن يُرفض. وكلّ محاجّات علم الكلام المفتقرة إلى البرهان الفلسفي تُضلّ الناس، إذ تجعلهم يعتقدون بأنّهم قد وصلوا إلى الحقيقة العقليّة؛ فهي تُثير الجدل عندما لا يكون المرء مستعداً لإعمال العقل الصريح، وتخفّف من إيمانه بالصور التمثيليّة للوحي.

بناء على ذلك، تمّ تبرير سياسة الموحّدين في ذلك الوقت: فبينما كان بلاط الموحّدين يشهد نموّ **الفلسفة** في حيّز خاصّ يقتصر على من يُعتقد بقدرتهم على تناولها، كان النظر العقلي مرفوضاً نوعاً ما في المجال العام. ومن ثمّ فلم تحظَ الفلسفة بالانتشار بين الجماهير، ولم يكن يُتسامح مع علم الكلام والتصوّف العرفاني. وهكذا نجد بأنّ ظلاميّة الموحّدين، التي اضطهدت جميع أشكال الانحراف عن الذهنية الشريعيّة (بما في ذلك مجتمعات أهل الذمّة عندما كان ذلك ملائماً)، كانت قابلة للتلطيف والتعديل، إنّما لم تكن قابلة للانقلاب والانعكاس. كان ابن رشد نفسه قاضي القضاة.

كان المنظور الفلسفيّ حيوياً إلى درجة جعلت اليهود يتبنونه بالتزامن مع عمل ابن رشد، على الرغم من أنّ اليهود وقانون الهلاخاه، الذي يُقابل قانون الشريعة، لم يكونوا يسيطرون على الحكم بالطبع. منح حكام المسلمين الهلاخاه دوراً داخل المجتمع اليهوديّ يُشابه دور الشريعة بين المسلمين. ولد ابن ميمون (١١٣٥ ـ ١٢٠٤، المعروف باللاتينيّة بـ Maimonides)، مثل ابن رشد، في مدينة قرطبة، وأثبت لاحقاً بأنّه أعظم معلّمي الفكر اليهودي في كلّ الأزمنة. كتب ابن ميمون جزئيّاً بالعبريّة، وجزئيّاً بالعربيّة (ولكن لاحقاً بحروف عبريّة)، وقدّم تحليلاً فلسفيّاً للديانة اليهوديّة، وهو التحليل الذي أثّر بشكل كبير على تحليلات توما الأكويني للديانة المسيحيّة. كان هذا التحليل، مثل تحليلات ابن رشد والأكويني (وبخلاف تفكير معظم يهود غرب أوروبا، الذين، وإن كانوا يكتبون بالعبريّة، إلا أنهم كانوا يكتبون على نمط سكان بلاد الغرب لا على نمط المفكّرين الإسلاماتيّين)، كان هذا التحليل يرفض علم الكلام، أي التفكير الحجاجي المصوغ لخدمة الوحي: فقد أصرّ [ابن ميمون] على القبول البسيط بالتوراة وشروحها التقليديّة لمن لا يستطيعون فهم كتاباته. وهكذا نجده يُدين الفلاسفة مراراً على الأخطاء التي لم يقع فيها أفضل الفلاسفة، ولم يعترف أبداً بقيمة الفيلسوف حتّى عندما يتخذ مواقف فلسفيّة شديدة التمايز (على سبيل المثال، عندما يترك الطريق مفتوحة للقول بقِدم الكون).

في المغرب وإسبانيا، استمرّ التقليد السياسي في صورةٍ مشابهة لما كان عليه مع الموحّدين إلى القرن الخامس عشر. وظهرت السمات المميّزة للمغرب في تلك الفترة: مدن كبيرة معزولة تأسّست في سياق القَبليّة البربريّة، من دون وجود بلدات تجاريّة في الأراضي الداخليّة؛ كانت الثقافة العربيّة العليا تعيش تحت حكم السلالات المعتمدة على قوّة البربر الرعويّة؛ ولعلّ من نتائج ذلك ظهور نزعة اجتماعيّة محافظة غير عاديّة، تتوجّس من كلّ انحراف شخصيّ وتراه نوعاً من الترف الفكري. مع هذا النمط الاجتماعي والسياسي استمرّ التقليد الفلسفي معزولاً عن غيره من التيارات الفكريّة، وظلّ يهدف إلى المحافظة على التحالف مع الممثّلين الأكثر صرامةً للفقه المالكي (وهو التقارب الذي لم يكن متبادلاً من الطرف الآخر دوماً). انتقلت التطوّرات الصوفيّة الكبيرة إلى غرب المتوسّط وازدهرت هناك، إنّما

متأخّرةً عن الأراضي المركزيّة؛ ولم تسد وتهيمن إلّا بنوعٍ من التكيّف مع التخلّي غير العاديّ عن المطالب القبليّة البربريّة للتركيز علىً التقوى المرئيّة، التي تتجلّى في طلب بركة الأولياء الأحياء، والإيمان بالعائلات المقدّسة الهرميّة، **المرابطين** [أي شيوخ الصوفيّة الزهّاد في بلادِ المغرب].

أصبح شكل الثقافة الإسلاماتيّة المعروف للغرب من إسبانيا في ذروة العصور الوسطى الأوروبيّة مطلوباً بوصفه الأرضيّة الفكريّة الوسطى، التي قام عليها التقليد المركزي العظيم. بالنسبة إلى الغربيّين، كان ابن رشد هو الممثّل الأبرز للفلسفة العربيّة، الشارح العظيم لأرسطو. أما بالنسبة إلى الفلسفة الإسلاماتيّة اللاحقة، فيبدو كأنّها [أي الفلسفة الإسبانيّة] لم تكن موجودة بالنسبة إليهم (ربما باستثناء ما وصل بصورة غير مباشرة من خلال بعض مفكّري الغرب الذين قرؤوا النصوص العربيّة الأصليّة).

وبالمثل، نجد بأنّ الفلسفة الإسلاميّة اللاحقة بعد ذلك لم تكن حاضرةً بالنسبة إلى المؤرّخين الغربيّين المحدثين. ويعود ذلك جزئيّاً إلى أنّ الترجمة إلى اللاتينيّة قد توقّفت قبل أن يشتهر أولئك الكتّاب في إسبانيا (هذا إن اشتهروا أصلاً)؛ كما أن ذلك يعود أيضاً إلى أنّ معظم الإبداعات الفلسفيّة في الأزمنة المتأخّرة لم تُقدّم نفسها بوصفها جزءاً من **الفلسفة** بما هي تقليد مستقلّ، يقوم منذ حقبة الخلافة العليا على التعارض الحادّ مع التيارات الفكريّة الأخرى. من وجهة نظر **الفلسفة** الإسبانيّة، كان ذلك يعني خيانةً للفلسفة الحقّة.

ظهرت النتائج العميقة لمنظورات المدرسة الإسبانيّة **للفلاسفة**، وبخاصّة أعمال ابن شد، في الغرب أكثر مما ظهرت في الحاضرة الإسلامية: أي من خلال تفصيل مفهومي «الإيمان» و«العقل»، بوصفهما أرضيّتين ممكنتين للإيمان، وبوصفهما مقولتين تُمثّلان حقلين متغايرين من البحث والنظر، هما «الدين» و«الفلسفة». أينما وُجد جسمٌ من النصوص المعتمدة التي يُزعم بأنّها ذات مصدر علوي فائق للطبيعة، يُمكن للتعارض بين «الإيمان» و«العقل» أن يظهر: فهل نؤمن بما ورد في النصّ المقدّس أو بما يُمكن للعقل أن يخلص إليه من خلال الملاحظة الطبيعيّة؟ ولكنّ هذا التعارض في حدّ ذاته مصطنع.

بحكم اعتمادها على نصوص نبويّة معيّنة جاءت في لحظة تاريخيّة

مُعيّنة، حملت التقاليد الإبراهيميّة هذه النصوص المعتمدة (بوصفها نصوص الوحي النبويّ) بحماسة منقطعة النظير. في زمن محمّد، كان الإيمان بالإله الخالق يُساوي أيضاً الإيمان بنصوص وحيه، وبالمواقف التي يُصرّح بها القرآن. وكما لاحظنا سابقاً، طابق المعتزلة بين الديانة والإيمان من جهة والاعتقاد بمجموعة من المقولات التي أعلنها النصّ المقدّس من جهة أخرى، وبات ذلك هو أساس نظرتهم العقلانيّة. فقد ارتأى الفيلسوف المبكّر، الكندي، الذي كان يتحرّك في دوائر المعتزلة، بأنّ من المناسب أن يأخذ بالمفهوم الذي تطوّر عند الفلاسفة المسيحيين، والقائل بأنّ «مقولات الوحي» عبارة عن تمثيلات رمزيّة للحقائق الفلسفيّة، والتي وصلت إلينا من خلال قنوات خاصّة نقبل بها بمحض الإيمان. ولكنّنا، عند تلك النقطة، لا نكون قد وصلنا إلى التمييز الذي اكتمل في النهاية بين «العقل» و«الإيمان» كأرضيّتين لفرعين ومسلكين فكريين مختلفين. فكلّ ما يفترق به الفلاسفة الميتافيزيقيّون هو أنّهم يمتلكون طرقاً أكثر برهانيّة لعمل نفس الشيء الذي يعمله اللاهوتيّون الإبراهيميّون.

على هذا المستوى، لم يكن للتعارض بين التقليد الفلسفي والإبراهيمي صلة كبيرة بالتعارض بين العقل والإيمان أو الوحي. يُمكن للمرء المحاجّة بأنّ كلّ ما فعله اللاهوتيّون الذين استعملوا العقل ضمن حدود الوحي النبويّ هو أنّهم أخذوا في اعتبار العقل الأدلّةَ التي تغاضى عنها الفلاسفة الميتافيزيقيّون من قبل تغاضياً غير مبرّر. فالأشاعرة، على الرغم من أنّهم عدّلوا التعريف المعتزلي لـ«الإيمان»، قد حافظوا على تأكيد المعتزلة على الحاجة إلى الاعتقاد بجملة من مقولات الوحي. غير أنّهم كانوا مدركين بأنّ ما دعوا إليه من الإيمان بالوحي قد تأتّى من طريق صحيح من الاستدلال العقلي والأدلّة البيّنة (القائمة على أدلّة تاريخيّة يجب التحقّق منها بدقّة كغيرها من أنواع الأدلّة)؛ واتهموا خصومهم بأنّ حججهم لا تقوم على أدلّة وإنّما هي صادرةٌ عن تفكير رغبويّ، أي عن أهوائهم. عندما وضعوا المقابلة بين **العقل** و**النقل**، لم تكن هذه المقابلة في الحقيقة مقابلةً بين الدليل الطبيعي ومرجعيّة فائقة للطبيعة، وإنّما كانت مقابلةً بين النظر والرأي الذاتي (التعقّل) وبين (أحد أشكال) الأدلة الموضوعية (النصوص المنقولة). يُمكن تطبيق هذا التعارض، داخل التفكير الشريعي، على الحجج المختلفة حول تفسير القرآن

والفقه، ويُمكن تطبيقها على أيّ ميدان فكري آخر؛ ولكن، إذا ما طبّقنا هذين المصطلحين على مجالات بحث مختلفة، فإنّ جميع الدراسات التاريخيّة، بما فيها علوم النحو والعروض، ستكون علوماً نقليّة لا عقليّة، لأنّها تعتمد على الأدلّة المستقاة من الأحداث والاستعمالات السابقة، بما فيها روايات نصوص الوحي وأحداثه.

بخلاف التمييز المتأخّر بين «الدين» و«الفلسفة»، يُمكن المحاجّة بأنّ أيّ نظام، يُفكّر على المستوى التوجيهي الأساس للحياة، يقوم بالضرورة على الإيمان والعقل معاً. فالاعتماد على النصوص المنقولة لا يستبعد استعمال العقل ولا يضع حدوداً خاصّة عليه؛ بل يبدو ضمناً كما لو أنّه يتضمّن اختيار نوع الأدلّة التي سيعتمد عليها العقل (أي أن يختار المرء الأساس الذي سيثق بصحّته). فعلماء الكلام كانوا يُعملون العقل في الحدث التاريخي الذي يعتقدون بأنّه وحي، في حين أنّ الآخرين ـ **الفلاسفة** ـ كانوا يُعملونه في النمط الطبيعي الذي يثقون بأنّه معياريّ. على أيّة حال، كان كلا الطرفين يستعمل العقل في شيء يأخذه على نحوٍ إيمانيّ موثوق. ولكن، إذا لم يكن علماء الكلام سعداء بأن يوضعوا على هذا المستوى مع **الفلاسفة**، فإنّ **الفلاسفة** الذين يؤسّسون نظرتهم على ادّعاء العقل المجرّد لا يُمكن أن يقبلوا هذه المقابلة من أصلها. بدلاً من ذلك، أقاموا التقابل والتعارض بين استعمالهم المستقلّ للعقل (على أساس الطبيعة المُتاحة للجميع ودوماً) والخضوع اللاعقلاني لنصّ معيّن (يعود إلى حدث تصادف حدوثه، ومن ثمّ فلا يُمكن معرفته معرفة كاملة).

كان الفارابي قد صاغ طريقتين للتوفيق بين الفلسفة والتقليد الإبراهيمي عند المسلمين: جزئيّاً عبر التأكيد على استقلاليّة مباحث الفلسفة عن جميع الالتزامات التوجيهيّة الشاملة الأخرى للحياة، وجزئيّاً عبر اعتبار النظر الفلسفي مخصوصاً بنخبةٍ ما. ولكن، بالنسبة إليه، فإنّ الميتافيزيقا ليست إلا طريقة متفوّقة/ عليا لفهم نفس المشكلات التي أجابت عنها التقاليد الإبراهيميّة على نحوٍ تمثيليّ. أما الآن، فقد قدّم ابن رشد خلاصة أساسيّة أكثر منهجيّة مما يعتبره الفلاسفة تعارضاً بين العقل المستقلّ و«الإيمان» الأعمى: فلم يكتفِ بقَصْر الفلسفة العقلانيّة Philosophia، المتماهية مع التفكير الفلسفي بحدّ ذاته على نخبة فكريّة؛ بل اعتبر بأنّ على العامّة غير المؤهّلة [للفلسفة]

أن تخضع من دون تساؤل وتُسلّم بالنصوص المُعتمدة، أي أن تأخذها بـ«إيمان». ومن ثمّ فقد استبعد الموقف الأشعري، القائل بالتعقّل في فهم النصوص بوصفها أدلّة. فالتفكير الديني، أي التفكير في التقاليد النبويّة، محصورٌ باستنباط الأحكام من نصوص الشريعة ـ القرآن والحديث ـ التي يُؤمن بها المرء. إنّ التعامل فقط مع القانون (بما في ذلك القانون حول ما يُمكن قوله عن الله)، كان تفكيراً يعكس الأنواع المختلفة من أسئلة الفلسفة Philosophia. بهذه الطريقة، كان على كلٍّ من الفلسفة والتقليد الإبراهيمي أن يتخلّيا عن بعض ادّعاءاتهما: فقد تخلّت الفلسفة عن أيّ دور لها في توجيه حياة الجماهير، حتّى على نحو غير مباشر (تاركةً ذلك للدين)؛ بينما كان على التقليد الإبراهيمي أن يتخلّى عن مزاعمه في فهم طبيعة الواقع الميتافيزيقي، الذي لا يُمكن نَيلُه إلا بالفلسفة.

في الحاضرة الإسلامية، حيث لم تكن مزاعم التصوّف القويّة قابلةً للانضواء ضمن هذه الثنائية، لم تؤد قسمة ابن رشد هذه إلا دوراً ثانويّاً. ولكن في بلاد الغرب، حيث كانت الحياة الفكريّة خاضعةً لكنيسة مُحكَمة التنظيم تؤسّس سلطتها على نصوص الوحي، تمّ القبول بهذا التعارض ـ من قِبل الرشديين ـ مع فارقٍ جوهريّ خطير: إذ لم تتمّ تنحية اللاهوت المسيحي، الذي كانت له مكانة حاسمة عند الكنيسة مكافئة لمكانة الفقه لدى العلماء، كما حصل مع علم الكلام، وإنّما أخذ [أي اللاهوت المسيحي] مكان الدراسات الشريعيّة النصّية بوصفه الجزء «الديني» من هذه القسمة. بيد أنّه ظلّ يُنظر إلى هذه القسمة بأنّها تفصل مجالين متمايزين من مجالات الحقيقة، وتُجيب على نوعين مختلفين تماماً من الأسئلة. وقد منح هذا شكلاً مفصّلاً للتمييز (المتضمَّن بالفعل كنتيجة للتوتّر بين التقليدين الإبراهيمي والفلسفي) بين مجالين من التفكير التوجيهي للحياة: أصبح التقليد الفلسفي هو «الفلسفة» التي تقوم على «العقل» حول الطبيعة؛ وأصبح التقليد الإبراهيمي هو «الدين» الذي يقوم على «الإيمان» بالوحي المرجعي. أكّد الرشديّون بحكمة أنّه حينما يقع التعارض بينهما يجب تنحية العقل جانباً. في حين أنكر آخرون وجود أيّ تعارضٍ بينهما، ولكنّهم قبلوا بفكرة وجود مجالين مختلفين من البحث، حتّى وإن اختلفوا في تحديد ملامح هذين المجالين.

عندما يُطبّق بعض العلماء الغربيّين المُحدثين هذا التميز بأثر ارتجاعيّ، على الفترات التاريخيّة القديمة وعلى الثقافات الأخرى، فإنّ من شأن ذلك أن يُؤدّي إلى تشوّهات لا تُحمد عقباها؛ ولكنّ هذه الحقيقة لم تمنع هذا التمييز من أن يُصبح مقبولاً بالعموم، حتّى إننا نرى بأنّ **الفلسفة** في العربيّة الحديثة لا تُشير إلى مدرسة فكريّة بعينها، بل تُشير إلى التفكير الفلسفي بالعموم ـ كما هي لفظة الفلسفة بالإنكليزية اليوم ـ مستبطنةً تعارضاً ما مع التفكير «الديني» الدوغمائي.

وحدة الفلسفة وعلم الكلام

في أراضي المسلمين الأكثر مركزيّة، وبخاصّة في إيران، كانت **المدارس**، التي بدأت بتكريس نفسها للفقه ولبعض الدراسات المساعدة له، تحظى باعتراف أهل الحديث وإشادتهم، ومن ثمّ فقد أصبحت في النهاية مراكز للذهنية الشريعيّة التي أعادت صياغتها على خطوط أكثر اتساعاً مما كانت عليه في المغرب. فالحقوق التي انتزعها علم الكلام والتصوّف و**الفلسفة** (في مقابل اعترافها بمحدوديّة موقعها والتزامها الصمت حيال بعض القضايا) قد فتحت المجال لما أُطلق عليه النظر **العقلي** لكي يزدهر في المدارس جنباً إلى جنب مع مجموعات الأحاديث المرجعيّة والمتغيّرة الآتية من الماضي (التي باتت تُعرف بالعلوم **النقليّة** أو **السمعيّة**). لم تحظَ **الفلسفة** في حدّ ذاتها بذاك القبول الشعبيّ، ولم يكن بالإمكان استعمالها بحريّة كاملة؛ أما مقاومة علم الكلام فقد تهاوت. ومن ثمّ فإنّ العلماء الذين كانوا أكثر ميلاً إلى **الفلسفة** من ميلهم إلى التصوّف، إذا لم يكونوا مستعدّين ليكونوا **فلاسفة** خُلّصاً، كانوا يُطوّرون أفكارهم وحججهم تحت أبواب علم الكلام؛ كتلك المقدّمات والرسائل الموسّعة في الدفاع عن بعض مواقف أهل الشريعة.

بعد زمن الجويني والغزالي، قدّم علم الكلام وجهه الجديد. فالقضايا القديمة، كمسائل الإرادة الحرّة والقضاء المسبق، التي أثارت حفيظة أهل الحديث سابقاً، باتت الآن مصقولة بعناية كبيرة باسم العقل لدى من تلاهم، وأصبحت مصادر العلوم الهيلينيّة مقبولةً مع العلوم الإسلاميّة، شريطة تجنّب المسائل الهرطقية التي لا شكّ في انحرافها. بحلول زمن فخر الدين الرازي،

كان علم الكلام يعمل بروحٍ شبيهة بروح الفلسفة، وباتت مقدّماته الفكريّة عن النظر المجرّد شديدة التعقيدِ والتطوّر. ظلّ أهل الشريعة من المتكلّمين يُميّزون أنفسهم عن **الفلاسفة**، ويُعارضون بعض الخلاصات الأساسيّة لدى **الفلاسفة** (كالقول بقِدم العالم). ولكنّ عالَم خطاب المتكلّمين بات يشمل الآن أطيافاً واسعة من **الفلسفة** بما فيها من تعقيد فكريّ. لقد قارع الأشاعرة المبكّرون المعتزلة على أرضيّة المعتزلة نفسها، وتنازع المسلمون فيما بينهم حول تأويل القرآن، غير أنّ النقاش كلّه حينها قد ظلّ ضمن حدود العقائد اللاهوتيّة. أما الآن، فقد بات الأشاعرة يُواجهون **الفلاسفة** الكوزموبوليتانيين، سواء أكانوا مسلمين أم لا، على أرضيّة إنسانيّة تبدو محايدةً، كانت **الفلسفة** هي من وضعت أساسها. مع ذلك، كانت الأطر التاريخيّة والشعبويّة التي وضعها أهل الحديث قد أكّدت سيادتها وفرضت حدودها ما دام علم الكلام ينافح عن عقائد الوحي ويصون تلك الأطر.

في مثل هذا السياق، نجد بأنّ بعض المفكّرين من **الفلاسفة**، الذين رفضوا محدوديّة علم الكلام في البداية، قد وجدوا أنّ بإمكانهم أن يموضعوا إشكالاتهم ضمن سياق علم الكلام، على نحوٍ واعٍ. أصبح من الصعب التمييز بين من هو **الفيلسوف** ومن هو المتكلّم؛ ذلك أنّهم يتعاملون مع نفس الأسئلة، ويصلون أحياناً إلى نفس الخلاصات.

كان نصير الدين الطوسي (١٢٠١ ـ ١٢٧٤) ميّالاً أشدّ الميل إلى **الفلسفة**، إلا أنّه لم يختر الانسحاب إلى خيار الحكيم المتوحّد كما في الفلسفة الأندلسيّة، بل كان انسحابه ـ إن كان انسحاباً ـ إلى الطائفيّة، فتماهى مع التشيّع (واستفاد من مبدأ التقية فيه). بحلول أوائل القرن الثالث عشر، كانت الحركة الإسماعيليّة النزاريّة قد وصلت إلى أفق سياسي مسدود، ولكنّ أفقها الفكريّ لم يكن كذلك؛ فكتب كإسماعيليٍّ، وقدّم عدداً من الرسائل اللاهوتيّة التي تبرّر مواقفهم المتأخّرة، والتي أصبحت معياريّة بعد ذلك لقرون. عندما انهارت بقيّة القوّة الإسماعيليّة، برز الطوسي كاثني عشريّ، وكتب رسائل للشيعة الاثني عشريّة، وحظي بشهرة كبيرة بسبب ولائه الصادق (ولا شك).

كان الغزالي، في إعادة صياغته لفكر أهل السنّة والجماعة لإتاحة المجال

لمباحث **الفلسفة** ولاستدخال التصوّف كمبدأ مُتوِّج [للنظر العقلي]، قد واجه مذهب النزاريّة الإسماعيليّة، وأتاح له تأثيراً معتبراً. ثمّة تشابه غريب، وقد يكون عرضيّاً، بين الدور الذي أدّاه الطوسي في التشيّع الاثنيّ عشريّ والدور الذي أدته الإسماعيليّة في فكر الطوسي. فعندما انهارت ثورة الإسماعيليّة، اتجهوا في النهاية إلى روحنة مهمّتهم. فبالعمل على إعادة اكتشاف الإمام بينهم (١١٦٤)، حاولوا أن يعيشوا الحياة بروح القيامة حتّى ضمن حياة الجسد: وهو ما يعني حياةً يتركّز الاهتمامُ فيها من خلال الإمام حصراً على القيم المتعالية، بحيث يُنظر إلى كلّ تفاصيل الحياة اليوميّة من هذه الزاوية. وفي هذا الجهد استعانوا بالتعاليم الإسماعيليّة القديمة وبكتابات الصوفيّة، الذين كان مسعاهم متشابهاً معهم. لاحقاً، في زمن الخليفة الناصر، رفض إمامهم (الذي أعلن نفسه سنّياً، ١٢١٠) أن يُستعمل في هذه المسألة، وكان على الإسماعيليّة أن يُطوّروا روحانيّةً تتمحور حول الإمام المحتجب ـ مثل إمام الاثني عشريّة ـ وبهذا المسلك تقاربوا أكثر مع النمط الصوفيّ. وفي هذه المرحلة عاش الطوسي بينهم، وساعدهم على صياغة هذا الطور الأخير، الذي كان في واقع الأمر توفيقاً بين التشيّع والتصوّف.

بوصفه عَلَماً (وصاحب امتيازٍ سياسيّ) من أعلام الاثني عشريّة بعد ١٢٥٦، وبعد أن انتقل إلى صفوف المنتصرين عندما استولى المغول على آلموت وقتلوا الإسماعيليّة، جمع الطوسي ثلاثة تقاليد معاً؛ فمع ولائه الاثنيّ عشريّ، الذي كرّس له تأثيره السياسيّ، كان له اهتمام عميق بالتصوّف و**بالفلسفة**. فكان أوّل شخصيّة في التشيّع الاثني عشريّ في ذلك، على الرغم من وجود بعض أشكال مثل هذا التركيب لدى الإسماعيليّة. وبعد زمان، وباتباعٍ لنهجه، بات هذا التركيب شائعاً بين الاثني عشريّة.

لم يتخلَّ الطوسي عن علم الكلام، ولكنّه تبنّى الموقف المعتزلي الذي كان قد ساد بين الاثني عشريّة. ولكنّ الموقف الأهمّ بخصوصِه كان الدفاع عن ابن سينا، الذي كان يُعتبر فيما يبدو، مثل جميع شرّاح ابن سينا، قريباً من التصوّف. مثل ابن طفيل، تصدّى الطوسي لهجوم الغزالي على **الفلاسفة** عبر الدفاع المباشر عن هذا المعلّم ـ على خلاف ابن رشد ـ واستعمل التوجّه الصوفيّ لدعم دفاعه عنه بطريقةٍ تؤكّد على نحوٍ أكثر شموليّةً مما فعل ابن طفيل، صلاحيّة التجربة الدينيّة التقليديّة، وبالتالي صلاحيّة المجتمع

الديني بوصفه الموطن الروحيّ للفيلسوف. أما رسالته في الأخلاق، التي تستلهم، مثل غيرها من الرسائل الأخلاقيّة الإسلاماتيّة منذ ابن مسكويه، أرسطو والمقولات الدائرة في فلك «الوسط الذهبي»(*)، فكانت قويّة فلسفيّاً على الرغم من أنّها تخاطب جمهوراً دينيّاً وشعبيّاً. (سنقابل الطوسي مرّة أخرى في الكتاب الرابع بوصفه عالماً طبيعيّاً وراعياً للعلوم الطبيعيّة).

هكذا حمت **الفلسفة** نفسها، سواء بستارِ الفردانيّة القاسية، أو بستار الطائفيّة الملتبسة، فأسدلت دوماً حجاباً من السرّ حولها: **فالفلاسفة**، حتّى وإن بحثوا عن دورٍ للرؤى الفلسفيّة على مستوى أوسع، كانوا يتفقون مع الغزالي على الأقل في أنّ الفلسفة الحقّة philosophia بطبيعتها لا تناسب العامّة من الناس. فابن رشد كان أرسطيّاً من جهة كونه مفكّراً فرداً، ولكنّه بوصفه قاضياً كان يُمكن أن يُدين بالهرطقة رسالةً شعبيّة تدعو لأفكار أرسطو. وبالمثل، لم يكن لدى نصير الدين الطوسي أيّة نية في أن يسمح للجمهور العاديّ العامّ أن يختبر الحريّة الفلسفيّة الحقّة.

الفنون البصريّة في المرحلة الوسيطة المبكّرة

احتاجت الفنون البصريّة إلى نهاية عصر دولة الخلافة العليا لكي تطوّر سماتها الإسلاماتيّة المُميّزة، والتي استمرّت في السنوات الألف التالية. بحلول المرحلة الوسيطة المتأخّرة، كانت السمات المُميّزة للفنون الإسلاماتيّة قد تطوّرت بالفعل. وكما هي الحال في الحياة الأدبيّة والفكريّة، حملت هذه السمات آثار التفرّق السياسي وآثار الاستقلال النسبي للكوادر الحضريّة.

في القرون التي شهدت صعود الأديان الملّية، كانت فنون الشعوب الممتدّة من إيران إلى حوض البحر الأبيض المتوسّط (والتي تنسّمت الروح الهيلينيّة في كلّ مكان) قد فكّت ارتباطها مع النزعة الطبيعيّة المثاليّة للإغريقيّة الوثنيّة، ووجدت طرقها للتعبير عن مشاعر وعواطف جديدة (وفي المقام الأوّل، جاءت التطلّعات المتجاوزة للطبيعة التي عبّرت عنها الأديان الجديدة السائدة). في ميدان الرسم على سبيل المثال، تمّ التخلّي عن الطابع العضلي

(*) أو الوسط الفاضل، وهي النظرية القائلة بأنّ الفضيلة وسط بين رذيلتين، فالشجاعة وسط بين التهوّر والجبن، وهلمّ جرا (المترجم).

المصبوب للشخصيات الإغريقيّة القديمة، والرداء المُرخى بتساهل على أجسادهم، لحساب طابع سردي أسرع، بحيث لم تعد خطوط الشخصيّة تتداخل مع الألوان القويّة، بل تجعل من قصّة اللوحة شيئاً أكثر وضوحاً ومباشرةً. في الرسم والفسيفساء، ظهر في النهاية ذات النمط المرتبط بالبيزنطيين القدامى؛ والذي ظهر على نحوٍ مشابه، وإن كان أقلّ أناقة، في أوروبا اللاتينيّة أيضاً، والذي تُظهر بعض الفنون التصويريّة الإيرانيّة الساسانيّة روحاً مشابهة له أيضاً. في الوقت نفسه، كان ثمّة توجّه في العديد من الأراضي، سوريا ومصر على سبيل المثال، نحو استعمال أسلوب قويّ بعيد عن الروح الطبيعيّة في الفنون التصويريّة التخطيطيّة graphic، حيث لا تكون للصورة الشخصيّة أهميّة مركزيّة. في العمارة، ظهرت الروح الجديدة في الأبنية المقبّبة (مثل آيا صوفيا في القسطنطينيّة)، بما تتضمّنه من حسّ مصطنع يزيد من المساحة الداخليّة، على خلاف المعابد الكلاسيكيّة ذات الأعمدة، حيث قد تبدو الأشكال المستطيلة البسيطة كامتداد للمحيط الطبيعي. بهذا التراكم، كانت الفنون البصريّة، مع مجيء الإسلام، قد طوّرت عالمها الأسلوبيّ التخيّليّ الخاصّ، المُفعم بالألوان والرمزيّات السرديّة القويّة.

عزّز مجيء المسلمين، بوصفهم الرعاة الأغنياء للفنّ، من هذا النزوع. وبقدر ما كان ثمّة انقطاع مع طبقات الحكم القديمة، وظهور نسبة أكبر من مُحدثي الغنى، فقدت الأساليب والأنماط الإمبراطوريّة القديمة ميزتها كذائقة موروثة. فكما رأينا سابقاً، تحرّك الحكام المسلمون بأريحيّة بين المقاطعات والولايات، وكثيراً ما نقلوا الحرفيّين معهم، فكان أن اختلطت الأساليب المحلّية السوريّة والمصريّة بالتقاليد الموروثة للجزيرة والعراق وجميع الأراضي الإيرانيّة. غير أنّ النزوعات المساواتيّة والرافضة للأيقونة لدى إسلام أهل الشريعة، بإخلاصها للتراث التوحيدي الشعبويّ، قد عملت ضدّ بناء الصروح الرمزيّة التي كانت الفنون في الأزمنة الساسانيّة قد طوّرتها في صورٍ دينيّة أحياناً. فكانت النتيجة في البداية إعادة توزيع جديدة لعناصر التصميم، مع خسارة بعض أساليب التصوير الرمزيّة، ولكن مع إضافة بعض الزخارف والعناصر المُميّزة (هذا إن لم نُضف إلى ذلك المخطّط المعماري للمسجد نفسه). لقد احتاج المسجد إذا أردنا الدقّة أن يُكيّف الأنماط القديمة وفق نظام تخطيط جديد: المساحة المستطيلة الواسعة الموجّهة [نحو القبلة] والمهيّأة

للصلاة. ولكن إذا استثنينا تحرير الفنانين من التوقّعات الرمزيّة المرتبطة بأشكال المعابد القديمة، فإنّ ذلك لم يكن في حدّ ذاته إبداعاً جماليّاً. فعلى المستوى الفنّي بالمجمل، كانت مرحلة الخلافة العليا مرحلةً للتخمّر والتبادل، بل والاشتباك مع المشكلات، أكثر منها مرحلةً أنتجت نتائج جديدة.

لكنَّ نتائج هذه المرحلة قد ظهرت في نهاية المطاف، وظهرت منها جملة من أشكال الزخرفة والمواضيع الفنّية المُميّزة. فمع مرور الوقت (وبعد تحوّل معظم سكان الأراضي المركزيّة إلى الإسلام)، بدأت أشكال الفنون البصريّة الأكثر إسلاماتيّة تظهر. لا يُمكن الحديث عن أسلوب إسلاماتي واحد للفن؛ إنّما يُمكن للمرء أن يجد نقاط اتصال - في أشكال الزخارف والإشكالات التكوينيّة - تشترك فيها الأساليب الإسلاماتيّة. في فنون المرحلة الوسيطة المبكّرة، بنظامها اللامركزيّ العابر للقوميات، طوّرت كلّ منطقة أساليبها الخاصّة؛ غير أنّ حركة البشر بحريّة في المنطقة قد نشرت معها عناصر التقنيّات والحلول الفنّية بسرعة وعلى نطاق واسع. فقد كان الفنانون يتحرّكون بأنفسهم، أو كان الأمراء يجلبونهم إلى الولايات الجديدة التي ينتقلون إليها، أو كان الغزاة والفاتحون يأتون بهم لتزيين مقارّهم وقصورهم. ومهما تكن الفروقات من الأندلس إلى البنغال، فإنّنا نرى طابعاً إسلاماتيّاً مشتركاً ملحوظاً بينها. وبغضّ النظر عن النتيجة الملموسة للتداخل في أصول التقنيات، نجد أنَّ الطابع الإسلاماتي للفنّ يظهر بوضوح في مجموعة محدّدة من السمات. أوّلاً، في الاستعمال الموسّع للخطّ كثيمة أساسيّة للزخرفة والزينة حتّى في العمارة. وترتبط بذلك جملة من السمات الأقلّ عموميّة: الاستعمال المتكرّر للأنماط «الكلّية»، بعناصر التصميم المتداخلة على نحوٍ معقّد والمندمجة معاً على نحوٍ متناظر فوق مسطّح واسع؛ أو في التناظر المُنظّم، بغضّ النظر عن التناظر في السطوح. ولعلّ أهمّ أنواع هذه الأنماط «الكلّية» هو الأرابيسك، الذي سنُناقشه بمزيد توسّع في الفصل الرابع.

في المرحلة الوسيطة المبكّرة، عندما تحرّر الفنّ الإسلاماتي بكلّيته من ارتباطاته السابقة، ترافق ذلك مع نزوعٍ خاصّ قلّما تكرّر لاحقاً، على الرغم من أنّه ترك بصمته على التقاليد اللاحقة: وهو النزوع الذي يُمكن أن نسمّيه الفنّ «البرجوازي»، أي الفنّ الذي رعته العناصر الحضريّة الثريّة، من دون مستوى الأمراء، وكلّفت الفنانين به. ففي الفترة تقريباً ما بين ١١٥٠

و١٣٠٠، كان هذا الفنّ هو ما شكّل الموضة السائدة في بعض المناطق على الأقل. ويبدو أنّ هذه المرحلة قد تلت على الفور المرحلة التي أطلقنا عليها «الحكم الذاتي العسكري» غير الكامل، والتي أتاحت دوراً كبيراً للأجسام الميليشياويّة الحضريّة المحلّية؛ فقد استمرّت هذه الأشكال لبعض الوقت، مع تنافس متزايد مع الأشكال الأخرى، بوصفها السلطة المطلقة التي اكتسبها الأمراء وحامياتهم؛ واختفت نهائيّاً في المرحلة المغوليّة، عندما تولّت السلطة العسكريّة رعاية الثقافة العليا على نحوٍ منظّم.

بعيداً عن أي رعاية برجوازيّة مباشرة، أظهر الفنّ في تلك المرحلة مجموعة متنوّعة من الخصائص والسمات التي ظهرت في الفنون الصروحيّة في العصور السابقة، سواء أكانت تلك التي ارتبطت بالنبلاء أو التي ارتبطت برجال الدين، بتقاليدهم الراسخة سواء في القصر أو في المعبد؛ بحيث كان الفنّ التصويري، على سبيل المثال، سرديّاً في مفعوله (حتّى عندما كان مرتبطاً ببعض الرمزيّات الصوفيّة). في رسومات تلك المرحلة، كما يظهر في صور الأواني السيراميكيّة في الرسوم التوضيحيّة [المنمنمات] المرافقة للكتب، اتخذ التصوير أسلوبه الملائم للخلفيّة البصريّة؛ على الرغم من أنّها في بعض الأحيان كانت تبرز باستقلال وتباين عن الخلفيّة التي تُرسم عليها؛ ذلك أنّ هدفها قبل كلّ شيء كان إخبار قصّة. ومن ثمّ فإنّ وقفات شخوصها واضحة في هذا الصدد. ولكن، بخلاف بعض الفنون الكهنوتيّة البيزنطيّة من التراث المشابه، فإنّ الفنون [الإسلاماتيّة] لم تكن تهدف لإبهار المشاهد بروعة حضور الشخصيّات؛ حتّى عندما يُقدّم العمل مواجهة مباشرة مع الشخصيّة، لا يكون الهدف تسهيل العبادة بل الإشارة إلى الشخصيّة.

في أحيانٍ كثيرة، لم تكن الرسومات تخلو من روح الفكاهة؛ ففي إحدى المخطوطات الطبّية على سبيل المثال، نرى المعلّم وهو يدرّس تلميذه في وضعيّة غير معقولة: فهو يتّكئ بتراخٍ وتأمّل على وسادة طويلة تتوازن في أحد أطرافها وترتفع من جهة أخرى في الهواء، كما لو أنّها محمولة بطريقة سحرية؛ أما مسند الكتاب الذي يقرأ منه، فإنّ اثنتين من سيقانه ترتفعان عن الأرضيّة التي يقف عليها، فكأنّه معلّق في الهواء؛ أما التلميذ الموشك على المغادرة، فإنّه ينظر خلفه بشيء من الريبة. وهذا الترتيب لم يكن عرضيّاً، لذلك يتكرّر في رسمة أخرى للرسّام نفسه، حيث يتعامل مع الوسائد والمسند بدرجةٍ أقلّ من

الحدّة، إنّما بنفس العناصر (إلا أنّ المعلّم والتلميذ في هذه الرسمة يبدوان أكثر تركيزاً في عملهما). في رسومات أخرى ـ عن قصص الحيوانات أو المشاهد الإنسانيّة ـ تظهر روح الفكاهة والظرف على نحوٍ أدقّ من خلال خطوط الرسم الجريئة التي لا تنقفل في نهايتها تماماً. إنّ بعض المنمنمات في مخطوطات الحريري ممتلئة بمباهج الحياة العاديّة في المدن، التي عاش الحريري فيها.

يعكس بناء المسجد الأسلوب المباشر الأوضح في تطوّرات النظام الاجتماعي للمسلمين. فبحكم غياب وجود طبقة من الكهان، حافظ المسجد على مظهر أكثر مدنيّة من المظهر المرتبط برجال الدين والكهنة عادةً. في مرحلة الخلافة العليا، كانت هناك أفنية واسعة تمثّل مراكز للتعليم العمومي ولتبادل المعلومات بين طبقة المسلمين في المدن التي يحكمها المسلمون. مع تحوّل المزيد من سكان المدن إلى الإسلام، باتت المساجد الكبرى تميل إلى التوزّع على أجزاء معماريّة ثانويّة متمفصلة ـ صفوف من الأعمدة، المحراب/ المحاريب، وهكذا ـ بطرق تُشير إلى أنّ المسلمين المتعبّدين المختلفين فيه كانوا مُعرّفين من خلال أحيائهم في المدينة أكثر مما هم معرّفون من خلال حكومة المدينة ككل (وأنا أرى بأنّ هذا النوع قد ظهر أوّل ما ظهر في إيران الشرقيّة وإسبانيا). في القرن الحادي عشر، أصبح تصميم المسجد متشظّياً نسبيّاً من خلال هذه العناصر. وقد استغرق الأمر وقتاً طويلاً نسبيّاً ـ ربّما إلى صعود السلطة المركزيّة القويّة بعد المغول ـ لكي يعودَ المسجد كلّاً جماليّاً واحداً.

ظهر التوقيع على الأعمال الفنّية، ربما باعتباره وجهاً لشعور المسلم باستقلاله الفرديّ في مقابل مجهوليّة الاسم ضمن المؤسسة، بعد فترة من اكتساب الفنون البصريّة لخصائصها الإسلاماتيّة: فبات الفنّان يوقّع اسمه على عمله. في الفنون التي كانت تحظى باحترام واسع، كالشعر والخطّ، كان المسلمون يحبّون دوماً أن يعرفوا من قام بهذا العمل أو ذاك: فلم تكن ثمّة مجهوليّة للفنان. ولكن في أزمنة الخلافة العليا (قبل أن يتحوّل العديد من الفنّانين إلى الإسلام)، كانت التوقيعات نادرةً، سواء لدى الرسامين أو الخزّافين أو المعماريين. في القرن الثاني عشر، أصبحت هذه التوقيعات شائعة ومنتشرة على نطاق كبير[٥].

---

(٥) لقد قام أوليغ غرابار ببعض البحث الأوّلي في هذه المسألة، وقد اعتمدت عليه (مشافهةً).

٧

الأنماط الثقافيّة بين الحاضرة الإسلامية والغرب

ستتضح أكثر طبيعة المؤسسات الإسلاماتيّة للقارئ الغربيّ الحديث عبر مقارنتها بالمؤسسات الغربيّة في الفترة نفسها، وعبر النظر إلى ما وجده الغربيون عند المسلمين وما اقتبسوه واستعاروه منهم. يُمكن لمثل هذه المقارنة أن تحسّن من تقديرنا وفهمنا لإمكانات الوضعيّة الثقافيّة لكلا الثقافتين، وأن تُبيّن الاتجاهات الطويلة الأمد للحركة فيهما، وهو ما من شأنه أن يُساعدنا في فهم لماذا لم تؤخذ بعض الإمكانات في مرحلة معيّنة بعين الاعتبار. ولكن، في دراسة من هذا النوع، من الصعب أن نعزل الظروف البيئيّة عن الالتزامات الثقافيّة الصريحة، التي تدخل ولا شكّ في مقارنةٍ كهذه. بل لعلّه من الأصعب أن نعزل الالتزامات الثقافيّة التي ساهمت في تشكّل الأنماط الاجتماعيّة في أيّ من المجموعات الإثنيّة (الطبقات الحاكمة المحلّية، الأمم المتماسكة نسبيّاً مثل مصر، بل والكتل اللغويّة بأكملها مثل الإيرانيين). بالطبع، عقد العلماء والدارسون العديد من المقارنات، وغالباً ما تعاملوا مع هذه العناصر كأنها عناصر قابلة للعزل والفرز لوحدها. ولعلّ إحدى أهمّ وظائف المقارنة التي نحاول عَقْدها هي أن نطرح رؤية بديلة لإتمام أو لتصحيح المقارنات السائدة المتعدّدة، التي كثيراً ما تنحو نحو السطحيّة أو نحو المحاباة أو مباركة الذات، سواء من هذا الجانب أو ذاك.

إنّ المرحلة الوسيطة المبكّرة، بخاصّة القرنين الثاني عشر والثالث عشر، هما المكافئ تقريباً للأزمنة الوسيطة العليا في الغرب، وهي الفترة الأولى التي يُمكن أن تكون المقارنة فيها بين الغرب والحاضرة الإسلامية مقارنةً مثمرة؛ فقبل ذلك الوقت، كان الغرب متخلّفاً إجمالاً إلى درجة لا تسمح

بمقارنته بأيّ من المراكز الرئيسة للحضارة. لا تمثّل هذه الفترة أوّل الفترات التي تصحّ فيها المقارنة وحسب، بل إنّها كذلك أكثر الفترات ملائمة لعقد مثل هذه المقارنة. فالمقارنات التي تتمّ بعد ذلك الوقت، في القرن السادس عشر مثلاً، ستكون مفيدةً في فهم الخلفيّة التاريخيّة لصعود الحداثة، ولكنّها لن تُفيد في إلقاء الضوء على كلا التقليدين في حدّ ذاتهما، ذلك أنّ الغرب حينها كان قد ولج واحدة من فترات التفتّح والازدهار الكبرى، التي تندر في الأزمنة الزراعاتيّة، بينما كانت الأراضي الإسلاماتيّة تشهد ظروفاً تاريخيّةً أكثر اعتياديّة. فيما يلي عام ١٦٠٠، بدأت الظروف الأساسيّة للحياة الزراعاتيّة التاريخيّة في الغرب تدخل في طور التحوّل، ومن ثمّ فإنّ المقارنات بعد هذا التاريخ ستُقحم اعتبارات دخيلة على المقارنة المباشرة بين الثقافتين.

الحاضرة الإسلامية والغرب في عالم القرن الثالث عشر

منذ صعود التقاليد الملّية في الأزمنة الرومانيّة والساسانيّة المتأخّرة، لم يتغيّر المعمور الأفرو ـ أوراسي من جهة الظروف الأساسيّة لحياته الاجتماعيّة. فقد كانت الرافعة الرئيسة للثقافات المتحضّرة في كلّ مكان هي الطبقات ذات الامتيازات في المدن، والتي تعتاش في النهاية على كدح الغالبيّة العظمى من الفلاحين الأميّين في الأرياف. كانت الابتكارات الثقافيّة والفكريّة ذات أهميّة ثانويّة في الحياة الثقافيّة؛ فالهدف الأوّلي لجميع المؤسسات كان الحفاظ على ما تمّ الحصول عليه بدلاً من تطوير الجديد. لا يقتصر الأمر على الفنون والحِرَف، بل إنّ الفكر العلمي الطبيعي والفكر التوجيهي للحياة، الذي لم يعد مسألة تتعلّق بالتعاليم القَبَليّة الشفهيّة (كما كان في الأزمنة ما قبل المدينيّة)، والذي لم يعد أيضاً امتيازاً مكرّساً للأنظمة الكهنوتيّة الخاصّة (كما كان في الأزمنة المدينيّة ما قبل فتوحات العصر المحوري الكبرى)، قد ظلّ بالأساس مسألة تتلمذ شخصي يتمّ عبر التناقل والتثاقف بين الأجيال على أساس عدد من النصوص الكلاسيكيّة في أيدي أقليّة صغيرة. لم يكن لأيّ فعل تاريخيّ ممكن في أيّ مجال من المجالات أن يُفلتَ من افتراضات المجتمع ومسلّماته في المستوى الزراعاتي.

ولكن، ضمن هذه الحدود، حصلت جملة من التغييرات في معظم

المناحي غير الرئيسة في القرن الثالث عشر. وقد أسهم المسلمون بدور رئيس في هذه التغيّرات. كانت معظم التغيّرات نتيجةً مباشرةً لقوّة الإسلام نفسه، الذي لم تعد آثاره مقصورة على منطقة ما بين النيل وجيحون، بل شملت المنطقة الهنديّة ـ البحر أبيض متوسّطية برمتها. وقد كانت معظم التغيّرات نتيجةً لصيرورة تراكمية، كان الإسلام والثقافة التي ارتبطت به إحدى القوى الفاعلة فيها من بين مجموعة أخرى من القوى. ولكن حتّى في هذا الميدان، كان حضور المسلمين ذا أهميّة حاسمة. ولعلّ أوضح هذه التغيّرات كانت تلك التي نبعت من التطوّرات الإضافيّة المتراكمة في الحياة المدينيّة لكلّ المعمورة. فعند مقارنة المنطقة بما كانت عليه قبل ألف سنة، سنرى بأنّ التفاعل الحضاري في عام ١٣٠٠ كان قد امتدّ في جميع الاتجاهات. فقد ظهرت المدن في بلاد السودان، وفي شمال إفريقيا، وفي الأراضي الجنوبيّة للصين القديمة، وفي ماليزيا، ولم تكتفِ هذه المناطق بدور الوسيط في التجارة الطويلة، بل أضافت منتجاتها الخاصّة إلى هذه التجارة، وكثيراً ما أضافت أفكارها أيضاً. في قلب السهوب [الأوراسيّة]، كان المغول أنفسهم قد تحوّلوا إلى البوذيّة وبدأ دورهم يتعاظم في البداية بالتبعيّة الذليلة للتجار والأمراء الصينيين، الذين سيُطيح المغول بهم في القرون التالية. في حوض المحيط الهندي، لم تعد التجارة معتمدةً على بعض الأسواق الشماليّة، بل باتت نشيطة على طول السواحل.

في هذه السنوات الألف [أي بين ٣٠٠ و١٣٠٠]، كانت الكفاءة التقنيّة للبشر في المنطقة المتحضّرة الأفرو ـ أوراسيّة قد تطوّرت تطوّراً ملحوظاً؛ فقد تمّ ابتكار «النار الإغريقيّة»(*)، ثمّ ابتكار البارود، وبدأ استعمال البوصلة في الإبحار، وانتشرت صناعة الورق من الصين إلى جميع المناطق، وكانت الطباعةُ مستعملةً في الشرق الأقصى، وكانت بعض عناصرها معروفةً في مناطق أخرى. كان هناك عدد كبير جداً من الابتكارات والكشوفات الصغيرة والثانويّة في مجالات التقنية العمليّة والفنّية، وفي مجال الزراعة وتربية الحيوان، وفي المعرفة العلميّة المجرّدة؛ وكان لبعضها تطبيقات محلّية

(*) أو النفاطة كما سماها العرب، وهو سائل سريع الاشتعال حين يمسّ الماء، تتركّب من المواد النفطيّة والكبريت والجير الحيّ (المترجم).

ولبعضها استعمالات عامّة. صحيحٌ أنّ بعض أروع هذه الكشوفات والابتكارات قد ظهرت في الصين، ولكن كان لكلّ منطقة نصيبها ومشاركتها فيها؛ وقد ساهمت جميع هذه الابتكارات (سواء أتمّ تحويرها أم إضافة بعض اللمسات المحليّة إليها) تراكمياً في رفع مستوى توفّر الموارد للإنسان في كلّ مكان في المعمورة. لاشكّ في أنّ هذه الكشوفات الجديدة قد أسهمت جزئيّاً في توسّع منطقة التفاعل الحضاري؛ ثمّ ساهم هذا التوسّع بدوره في تعزيز إمكانيّات الكشوفات الجديدة. وكما يحصل في كلّ ألفيّة، كان إيقاع التاريخ يتسارع على نحوٍ تراكميّ (أما إن كان البشر يتقدّمون progressing، فهذه مسألة أخرى). وهنا نجد بأنّ الحاضرة الإسلامية قد ساهمت، مثل غيرها من المجتمعات على الأقل، في هذا التطوّر الكلّي.

كان ثمّة ميدان ثالث للتغيّر خلال الألفيّة السابقة، أقلّ وضوحاً وملموسيّةً من التراكمات الجغرافيّة والتقنيّة التي أشرنا إليها. وقد أسهم هذا الميدان في توسع وتعمّق التجربة مع الحياة الفلسفيّة والدينيّة. ففي جميع المناطق المدينيّة الكبرى، وليس في ما بين النيل وجيحون فقط، تمّ استيعاب الابتكارات الغنيّة للعصر المحوري الكلاسيكي، وظهرت التباينات والتنوّعات فيما بينها، وتمّت صياغة مضامينها وآثارها الكثيرة بدقّة وتفصيل. في مقابل ما قامت به أعمال الغزالي وابن العربي من استيعابٍ ودمج للتقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة التوجيهيّة للحياة، كما تطوّرت في زمنهما، كان ثمّة أعمال مشابهة بطرائق ما في المناطق الأخرى من قبل شخصيّات مثل شانكارا ورامانوجا(*) في الهند، وشو هسي في الصين(**)، ومايكل بسلّوس وتوماس الأكويني في أوروبا، وقد كان هؤلاء أبناء عصر واحد تقريباً (في مسار حركة التاريخ هذه). وبدرجةٍ لا تقلّ أهميّةً عن الصياغات الفكريّة هذه، نضجت تقاليد التجربة الشخصيّة في الجوانب المختلفة للحياة الصوفيّة العرفانيّة، ونضجت

(*) آدي شانكارا (٧٨٨ ـ ٨٢٠)، أحد أهم فلاسفة الهندوس، ألّف شرحاً للفيدانتا، وكان أحد أهم التوليفات الفكريّة واللاهوتيّة التي نظّمت تيارات الفكر الهندوسي آنذاك. رامانوجا (١٠١٧ ـ ١١٣٧)، فيلسوف ولاهوتي طوّر مذهبه في عبادة فيشنو. تمثّل كتاباتهما قاعدةً رئيسة للفكر الديني الهندوسي، وبخاصّة في مسائل حقيقة الذات الفرديّة «أتمان» والاتحاد بالكلّ «البرهمان» (المترجم).

(**) شو هسي Zhu Xi (١١٣٠ ـ ١٢٠٠)، فيلسوف وسياسي تابع لسلالة سونغ، تعتبر كتاباته توفيقاً للأفكار الكونفوشيّة المحدثة وكتابات منشيوس، وقد مثّلت الأساس الذي قامت عليه البيروقراطيّة الصينيّة وأساليب الحكم طوال السنوات السبعمئة التالية (المترجم).

معها مؤسسات (مثل مؤسسات الرهبنة) جسّدت هذه التقاليد، وهو ما نراه مساراً يعمّ مناطق المعمورة الكبرى جميعها.

ضمن هذا العالم المتوسّع والمتزايد تعقيداً، احتلّت الحاضرة الإسلامية موقعاً مركزيّاً بل ومهيمناً على نحوٍ متزايد. وكثيراً ما أُسيءَ فهم هذه الهيمنة. فالتصوّر الغريب لبعض الكتّاب الغربيين المحدثين ـ والقائل بأنّ المجتمعات الأخرى كالمجتمع الإسلاماتي قبل القرن السادس عشر، كانت معزولة ولم تحضر إلى «التيار الرئيس mainstream» للتاريخ إلا من خلال أحداثٍ مثل الغزو البرتغالي للمحيط الهندي ـ تصوّر لا شكّ أنه سخيف: فإذا كان ثمّة «تيار رئيس»، فإنّ البرتغاليين هم من حضروا إليه، وليس المسلمون: كان المسلمون موجودين فيه بالفعل. ولكنّ التصوّر المقابل، الذي يروج لدى بعض الكتاب الغربيين، عن أنّ العرب أو الثقافة الإسلاماتيّة، في أزمنة الخلافة العليا، كانوا هم الأعظم في العالم، وأنّ قرطبة وبغداد كانتا مراكز لا نظير لها في الثراء والعلوم، هو أيضاً تصوّر واهي الأساس. وكلا التصوّرين ينبع بالتساوي من الافتراض غير المفحوص بأنّ الغرب كان هو «التيار الرئيس» لتاريخ العالم وثقافته. فالحاضرة الإسلامية تبدو عظيمةً عند مقارنتها في حقبة الخلافة العليا بالغرب، الذي كان يعيش حالة من الركود؛ ولكنّ مثل هذه المقارنة لا تقول شيئاً عن موقعها النسبي في العالم؛ فبغداد الخلفاء كانت على السوية ذاتها مع القسطنطينيّة في أوروبا الشرقيّة ومع العواصم الكبرى (المتروبوليس) في الهند والصين. (في المرحلة الوسيطة المبكّرة، عندما بدأ الغرب بالتطوّر، أصبحت الحاضرة الإسلامية تبدو أقلّ عظمةً عند المقارنة؛ ولكنّ هذا التغيّر في المظهر يعود بالأساس إلى التغيّر الذي طرأ على الغرب، وليس إلى تغيّر الحاضرة الإسلامية). إذاً، فالتفوّق الثقافي المشهود للحاضرة الإسلامية لم يكن مطلقاً في العالم بأسره (في المراحل الوسيطة المبكّرة، إن كان ثمّة منطقة هي من شهدت أعلى أشكال الازدهار الثقافي والاقتصادي، فلا شكّ بأنّها الصين)؛ فهذا التفوّق كان دوماً نسبياً عند المقارنة مع الغرب الآخذ بالتطوّر.

ولكن في جوانب معيّنة، كانت الحاضرة الإسلامية بلا شكّ هي الأبرز في المعمورة. لقد تغيّرت ترتيبات التقاليد الكتابيّة المناطقيّة في المعمورة

تغيّراً دقيقاً في سياق تغيّرات أخرى. في العصر المحوري، انطلقت ثلاثة تقاليد كتابيّة كبرى في المنطقة الإيرانيّة ـ الحوض بحر أبيض متوسّطية: التقليد السنسكريتي، والإيراني ـ السامي، والهيليني؛ وكانت على صلاتٍ ضعيفة بالتقليد الرابع، وهو التقليد الصيني. ظلّت هذه التقاليد الأربعة تشكّل المصفوفة الأساسيّة للثقافة العليا بأكملها؛ ولكنّ أنماطها جميعاً أخذت بالتحوّل. فقد بات التقليد الإيراني ـ السامي أكثر سطوعاً في ظلّ الإسلام. في القرون المبكّرة من العصر المحوري، كان يبدو بأنّ التقاليد الكتابية الإيرانيّة ـ الساميّة كانت على وشك أن تغرق تحت أمواج نزعتي التحوّل نحو الهيلينيّة أو الهنديّة. في نهاية الأزمنة الساسانيّة، أخذت هذه التقاليد تؤكّد استقلالها الكامل، وفي ظلّ الإسلام كان التراث الإيراني ـ السامي قد نضج واستقام على سويّة التقاليد الأخرى (بل وربّما على مستوى أعلى)؛ ذلك أنّه بحلول عام ١٣٠٠، كان التراثان الآخران على وشك أن يتمّ استيعابهما، على الأقل في مناطقهما المركزيّة الأصليّة، من قبل التقليد الإيراني ـ السامي في صورته الإسلاماتيّة. وفي ذلك الوقت، كانت المنطقة المركزيّة للثقافة السنسكريتية تُحكم من قبل المسلمين، وفي القرون التالية تعلّمت الدول الهنديّة المستقلّة أن تعيش في عالم إسلاماتيّ، بل وأن تتبنّى بعض الأنماط الإسلاماتيّة، ولو على مستوى السطح. بحلول عام ١٣٠٠ أيضاً، كانت شبه جزيرة الأناضول قد غدت تحت حكم المسلمين، وتبعتها شبه جزيرة البلقان بعد ذلك بنحو قرن؛ ومن بين مواطن الثقافة الهيلينيّة، كان جنوب إيطاليا وصقلية فقط هما من لم يخضعا للإسلام (غير أنّ صقلية، حتّى بعد فتحها من جديد من الشمال قد ظلّت تحتفظ ببعض الآثار القويّة لماضي المسلمين المبكّر وبعض التأثيرات من محيطها الإسلاماتي). باختصار، من خلال الإسلام، كانت كلّ المنطقة المدينيّة الهنديّة ـ الحوض بحر أبيض متوسّطيّة التي تشكّلت في العصر المحوري، هي والأراضي الداخليّة الواسعة التابعة لها، على وشك التوحّد تحت عباءة مجتمع واحد؛ على الرغم من أنّ التقاليد الهيلينيّة والسنسكريتيّة قد حافظت محلّياً على نوعٍ من الحيويّة المحدودة، وهي الحيويّة التي تظهر على وجه خاص في الدين (على نحوٍ شبيه بما حدث مع التقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة التي حافظت على نفسها محلّياً في ظلّ ذروة الهيمنة الهيلينيّة، التي كانت أقلّ اتساعاً آنذاك).

ولكن، كان هناك حدثان آخران يجاوران هذا الصعود نحو هيمنة التقاليد الإيرانية ـ الساميّة: الازدهار القويّ للصين، والنضج المستقلّ للغرب. حتّى في أوج القوّة الإسلاماتيّة، في القرن السادس عشر، عندما أصبح الجزء الأكبر من المعمورة إما مسلماً وإمّا مكوّناً من مجتمعات محصورة تحيط بها الحاضرة الإسلامية؛ حتى حينذاك، وقف هذان المجتمعان المدينيان منيعين دون الاندماج في الإسلام: الصين في الشرق الأقصى وجيرانها، والغرب في أوروبا، الذي يمثّل جزءاً من المنطقة القائمة على التقاليد الهيلينيّة. ولكنّ هذين المجتمعين لم يعودا يقومان بالدور ذاته الذي كانا يقومان به في العصر المحوري. فقد تحوّل الشرق الأقصى ـ مثل المجتمعات الأخرى التي كانت تتوسّع آنذاك ـ من منطقة صغيرة نسبيّاً على طول النهر الأصفر ونهر يانغ ـ تسي، إلى منطقة تسود تقاليدها الكتابيّة في نطاق واسع يمتدّ من اليابان إلى فيتنام. ولكنّ الأكثر أهميّة، هو أنّ الإشعاع الصيني، بخاصّة في عصر سلالتي تانغ وسونغ (منذ القرن السابع)، قد أصبح حاضراً في أجزاء أخرى من المعمورة؛ لقد سبق لنا أن أشرنا إلى الصعود النسبيّ للفنون والتجارة الصينيّة، منذ لحظة قدوم الإسلام إلى زمن الغزو المغولي، فيما بين النيل وجيحون (ولاحقاً، بعض التأثير السياسي أيضاً)؛ وهو صعود لم يكن حاضراً إلا على نحو ضعيف في الأزمنة الساسانيّة.

في البداية، كان الغرب أقلّ ثراءً وثقافةً، وقلّما ألهم خيالات الشعوب الهنديّة ـ البحر أبيض متوسّطية مثلما فعل الصينيون. ولكنّ صعوده [أي الغرب] قد مثّل تحوّلاً أكبر في ترتيبات المعمورة القديمة. فإذا كنا نفكّر في الغرب على أنّه مركّب من الشعوب المستقلّة المتحدّثة باللاتينيّة، الخاضعة للبابا، والمتمايزة عن الشعوب التابعة للقيادة البيزنطيّة، فإنّنا سنرى بأنّ تقاليد الغرب قد صعدت على أرضيّة مختلفة تماماً، في الأراضي الواقعة في الشمال الغربي من روما بدلاً من الجنوب الشرقي لها في أراضي التقاليد الهيلينيّة القديمة. لم يكن هذا أمراً جديداً في حدّ ذاته (وذلك لأن العديد من المناطق، على امتداد نصف الكرة الأرضيّة، قد عدّلت وطوّرت في ثقافة منطقتها المركزيّة، التي استقت منها تقاليدها الكتابيّة). وهكذا نرى أنّ التقاليد الهنديّة قد حافظت على استقلالها في الهند البعيدة، بشكلٍ آخر، بعد

أن خضع سهل الغانج للمسلمين، مثلما فعلت التقاليد الهيلينيّة في شمال أوروبا وغربها. ولكنّ الغرب قد طوّر ثقافة أقوى وأكثر حيويّةً من أي منطقة أخرى من المناطق الطرفيّة (وأصبح يمثّل منطقة مركزيّة خامسة، كمركز خامس للإبداع والإشعاع الثقافي الشامل والمستمر). وبعد أن وطد استقلاله الصريح في القرنين الثامن والتاسع (بالطبع، دوماً ضمن الالتزامات الثقافيّة الكلّية للتقليد الهيليني المسيحي)، بات الغرب، بحلول القرنين الثاني عشر والثالث عشر، يُمارس تأثيراً اقتصاديّاً وسياسيّاً بل وثقافيّاً، على الحاضرة المسيحية في الشرق، وفي الشمال بين السلاف، وفي الجنوب بين الإغريق اليونان.

قاومت كلٌّ من تقاليد الغرب وتقاليد الشرق الأقصى التوسّعَ الإسلامي (على الرغم من أنّ كليهما قد استفاد شيئاً من الحاضرة الإسلامية أيضاً)؛ ولكنّ الغرب كان أقرب إلى مواطنه، وتمكّن في حالات قليلة من إخراج الإسلام من الأراضي التي ساد فيها لوقت طويل. قد يقول المرء بأنّه بخلاف الحالة التي استمرّت لألف سنة سابقة، عندما تعايشت أربع مناطق مركزيّة معاً، أصبح هناك الآن صراع ثلاثيّ الأطراف بين التقاليد الثقافيّة الأنشط: التقليد الإسلاماتي في كلّ المنطقة الهنديّة ـ البحر أبيض متوسّطيّة؛ وتقليد الشرق الأقصى، الذي بدأ حضوره يُستشعَر خارج منطقته؛ والتنويعة الغربية الجديدة على التقليد الهيليني. نادراً ما كان هذا الصراع صريحاً. قام الغرب في أفضل الأحوال بمحاولات متفرّقة للعمل المشترك (كما حصل إبان الحملات الصليبيّة) كقوّة سياسيّة موحّدة في علاقته مع الآخرين في الخارج. وواجهت الإمبراطوريّة الصينيّة مقاومةً من اليابانيين والفييتناميين. في المنطقة بينهما، قلّما تمكّن المسلمون، مع كل ما بينهم من تضامن شعوريّ، من التصرّف على نحوٍ منظّم ومتناغم فيما بينهم. ولكن، على الرغم من ذلك، يُمكن تتبّع مسار الصراع الفاعل بين هذه المناطق الثلاث. كان ممثّلو الكتل الثلاث حاضرين في العاصمة المغوليّة كاراكوروم، وكانوا يتآمرون على بعضهم البعض؛ ولكن، إذا كان سكان التبت أو الروس قد شكّلوا لبعض الوقت مصدراً مستقلاً ـ وإن كان ثانوياً ـ للقوّة الاجتماعيّة والتأثير الثقافي، فإنّهم سرعان ما أثبتوا بأنّ قوّتهم عابرة وأنّها مجدودة النطاق. أما المركّب الثقافي للغرب فقد كان في البداية، ولا شك، هو الأضعف من بين الثلاث؛ ولكنّه ظلّ يقوى بثبات، إلى أن وصل في القرن

السادس عشر إلى مستوى يؤهّله للتنافس مع بقيّة التقاليد على السويّة ذاتها.

في عام ١٣٠٠، يُمكن أن نقول بأن الغرب كان هو الحصان الأسود في السباق [أي الفائز غير المتوقّع] (لم يكن الأمر يبدو أنه سباق، أو على الأقل، لم يكن السباق مُدركاً في الوعي: لأجل الهيمنة العالميّة، فإنّ الهدف المفترض لأيّ سباق من هذا النوع نادراً ما يكون مُدرَكاً حتى على مستوى الولاء الديني؛ بل ولم يكن واضحاً بأنّ الهيمنة العالميّة كانت ضرورةً أو حتّى إنّها كانت نتيجةً غير مقصودة للصراعات الثقافيّة التي أشرت إليها، أو لأيّ قوى تاريخيّة كانت تعمل قبل تحوّلات القرنين السابع عشر والثامن عشر التي غيّرت قاعدة الصراع برمّتها). كان لدى الغرب، الذي يضمّ الأراضي المتحدّثة باللاتينية في الجزء الغربيّ من شبه الجزيرة الأوروبيّة، أراضٍ محدودة جدّاً، وكان، بحكم نأيه الجغرافي، محدوداً في صلاته بالثقافات الأخرى؛ فلم تكن له صلات وثيقة إلا بالمجتمعات المسيحيّة الشرقيّة، وبالمسلمين. وقد أحسن فعلاً في تلك الحدود. من وجهة نظر الحياة الحضريّة، كانت معظم أراضيه أراضي ثغور وجبهات مفتوحة حديثاً؛ وكانت معظم موارده الثقافيّة تتألّف من موادّ اقتُبست أو تُرجمت من الإغريقيّة (والعبرانيّة)، أو لاحقاً من العربيّة. ولكنّ الثقافة العليا في الأزمنة الوسيطة العليا، وكذلك جميع جوانب الحياة الاقتصاديّة، وصلت إلى قدر كبير من الازدهار في الغرب: وهو ازدهار يُمكن مقارنته بالحاضرة الإسلامية المعاصرة له في المرحلة الوسيطة المبكّرة، وهو ازدهار مفاجئ نظراً للنقطة الدنيا التي بدأ التطوّر الثقافي للغرب منها. لأوّل مرّة في تاريخ المعمورة، تتمكّن ثقافة منطقة جديدة كبرى، ليست مجرّد أحد الامتدادات الثانويّة لواحدة من المناطق الثقافيّة المركزيّة القديمة، من أن تنافس المناطق المركزيّة القديمة جنباً إلى جنب في اكتمالٍ للتعقيد والرقي الثقافي الأصيل والمستقل.

ولكن، مع ذلك، ظلّت الآفاق الثقافيّة للغرب محدودةً على نحو أكبر بالمقارنة مع الحاضرة الإسلامية، ولو على المستوى الجغرافي. بعد الهزيمة النهائيّة للحملات الصليبيّة، وعلى الرغم من المبشّرين والتجار الذين سافروا من الغرب إلى مسافات بعيدة في أثناء الأزمنة المغوليّة (كما فعل العديد من الرجال من المناطق الأخرى)، ظلّت ثقافة الغرب محصورةً عند حدود أشباه الجزر الخاصّة بها. كان توما الأكويني مقروءاً من إسبانيا إلى هنغاريا ومن

صقلية إلى النرويج. أما ابن العربي فقد كان مقروءاً من إسبانيا [الأندلس] إلى سومطرة، ومن السواحل **السواحليّة** إلى مدينة قازان على نهر الفولغا. حتّى في وقت متأخّر في القرن السادس عشر، ظلّ الموقع المركزي والتوسّع الكبير للعالم الإسلامي يضمن له هيمنةً وتفوّقاً ظاهريّاً على الأقل، والذي كان متحقّقاً في عام ١٣٠٠. بخلاف أيّ من المناطق المركزيّة الثقافيّة الكبرى، التي كان الإسلام على صلة مباشرة ونشيطة بجميعها، كان الإسلام يُصبح مهيمناً سياسياً، بل وثقافيّاً، في المناطق المجاورة لتلك المراكز، وفي الأطراف البعيدة أيضاً. صحيحٌ أنّ المسلمين كانوا أقلّ تطوّراً صناعيّاً من الصينيين، إلا أنّ تأثيرهم كان أوسع من أيّ كتلة أخرى في تشكيل التفاعل الثقافي، بل والحياة السياسيّة في جميع أنحاء المعمورة. ولكنّ تفوّق المسلمين وهيمنتهم لم يكن يرجع إلى مركزية أراضيهم الداخليّة جغرافيّاً فقط؛ فالحراك الثقافي والاجتماعي للمسلمين، ونزعتهم الكوزموبوليتانيّة، هو ما جعل المسلمين يستفيدون أقصى استفادةٍ من موقعهم المركزيّ. ضمن وضعيّة مجتمع المعمورة ذات المستوى الزراعاتي، تكيّفت الثقافة الإسلاماتيّة تكيّفاً كبيراً مع دورها المهيمن والتوسّعي. وقد كان لها أن تحافظ على هذا الدور، وأن تصبح أكثر هيمنةً على المعمورة، إلى أن تحوّلت الظروف التاريخيّة للمعمورة تحوّلاً كاملاً على يد الغربيين.

كانت مصادر قوّة الغرب ونموّه موضوعاً دائماً لأحد البحوث الأكثر إثارة للاهتمام في تاريخ العالم. غير أنّ مصادر القوّة الإسلاماتيّة وحيويّتها المستمرّة ظلّت تطرح إشكالات كبرى في التاريخ العالمي، وهي إشكالات لا تقلّ إثارة للاهتمام. إنّ المقارنة بين المجتمعين في مراحلهما القريبة للمقارنة يُمكن أن تساعد في إظهار إلى أيّ درجة يُمكن أن تُعزى قوّة أيّ منهما إلى شكلٍ خاصّ من التركيب الثقافي، وإلى أيّ درجة يُمكن أن تعزى إلى الظروف الكلّية التي عاشت هذه الشعوب في ظلّها.

الإسلام والمسيحيّة كإطارين للحياة الدينيّة

إنّ جزءاً كبيراً من جاذبيّة الثقافة الإسلاماتيّة وقوّة مؤسّساتها يعود إلى البنية المُميّزة للتوقّعات الدينيّة الإسلاميّة كما تطوّرت في المرحلة الوسيطة المبكّرة. لقد بات من الواضح الآن بأنّ التصوّرَ الحالم الذي ساد في بعض

الدوائر، والقائل بأنّ الإسلام كان «توحيد الصحراء»، وبأنّه وُلد من رحم الترحال البدوي في الخلاء المفتوح ما بين سماء وأرض ممتدّتين بلا نهاية مُحاطتين بمجاهل غير متوقّعة، تصوّرٌ لاتاريخيّ. فقد نشأ الإسلام من تقليد الدين الحضري، وكان ذا توجّه مديني، مثل كافّة تنويعات هذا التقليد. ومثل غيره من الأديان والملل، كان الإسلام يُمارس من قبل كثيرٍ من الشعوب غير المتطوّرة، حتى أنّه قد يبدو ديناً غير متطوّر بين تلك الشعوب. ثمّ إنّ الإسلام قد حافظ في الغالب، حتّى في أشكاله الأكثر رقيّاً، على بعض السمات الثقافيّة البدائيّة في عباداته وأساطيره، مثل غيره من التقاليد الدينيّة ما قبل الحديثة. ولكنّه امتاز عن التقاليد الأخرى بشيء من الرقيّ والتطوّر، وبتحرّره من التعقيدات العويصة للعبادات الطبيعيّة القديمة.

إذا أمكن وصف أيّ بنية دينيّة بأنّها «بسيطة»، فإنّ الإسلام بسيط بهذا المعنى. فصيغه الأساسيّة والمركزيّة مباشرة ومجرّدة من أيّة رتوش على نحوٍ استثنائيّ، وعباداته الأساسيّة بسيطة إلى حدّ التقشّف؛ كما أن التحدّي المركزي لتجربته الروحيّة ذو طابع مباشر وفوريّ. لا تعني هذه البساطة أيّ شيء من البدائيّة الساذجة (فالأنظمة ما قبل الكتابيّة وغيرها من الأنظمة الضيقة الأفق نادراً ما تكون بسيطة)، وإنّما تعني البساطة هنا تطوّراً يدمج جميع تنويعات التجربة من خلال مجموعة صغيرة من المفاهيم القويّة والشاملة؛ ثمّ يتجاهل كلّ ما هو ملتوٍ أو غير ذي صلة بهذه المفاهيم، أي كلّ ما يراه شوائبَ متبقيّة من الماضي عندما كانت التصوّرات أقل وضوحاً وعموماً. يُمكن تأويل هذه الحضريّة النسبيّة للإسلام بأنها نابعة نسبياً من حالة من انعدام الجذور، باعتبار أنّه مُنفكّ عن أي وضعيّة محلية ومنقطع عن علاقاته المحلية بالطبيعة. يُمكن تتبع ذلك بالعودة إلى التوجهات التجاريّة للإسلام، التي عزّزت بدورها من كوزموبوليتانيّة المجتمع الذي أنتج هذه التوجّهات. وبقدر ما أضفت هذه التوجّهات العديد من المزايا للإسلام من جهة القوّة الثقافية والاجتماعيّة، بقدر ما جلبت معها بعض المساوئ بالطبع. ولكنّ كلّاً من المزايا والمساوئ، نقاط القوّة والضعف، كانت مناسبةً لمرحلة متقدّمة من التطوّر الاجتماعي الزراعاتي.

إنّ البساطة الصارخة لتأكيدات الإسلام الأساسيّة ليست إلا تعبيراً عن حضريّته الشاملة. وهذا لا يكمن في إحدى سمات التقليد، بل في بنيته

الكلّية: أي في العلاقة المتبادلة بين جملة التقاليد الفرعيّة التي شكّلت الإسلام ككل متكامل؛ إذ إنّ كلّ سمة نجدها في أحد التقاليد الدينيّة يُمكن أن توجد في تقليد آخر، إن لم يكن في تياره الرئيس ففي بعض فروعه الكبرى؛ وبخاصّة حين تصل التقاليد إلى مستوى عالٍ من التطوّر بين عدد كبير من السكان. وهكذا أمكن أن يتعايش الضمير ذو التوجّه الاجتماعي مع التزكية الجوانيّة، وأن تتجاور الصرامة الأخلاقية مع العظمة الطقوسيّة، وأن يترافق التأكيد على المفارق المتعالي مع التأكيد على المحايث الحالّ. ولكنّ التقاليد تختلف فيما بينها من جهة التوقّعات المرتبطة بهذا التنوّع من التجارب والتصوّرات، ومن جهة تحديد أيّ منها سيحظى بالمكانة الأعلى ضمن التقليد؛ هذا إضافة إلى الاختلاف من جهة أيّ من هذه الأمزجة سيحظى بتشجيع أولئك الواقفين على الحياد في المجتمع، وأيّ منها سيتمّ التسامح معه في أفضل الأحوال. إنّ هذه العلاقات المتبادلة بين العناصر المختلفة، وتحديد أيّها يتبع أيّها، هو ما يُشكّل بنية التقليد الديني ويمنحها تأثيرها الفعّال كجسم موحّد. وعلى الرغم من أنّ هذه العلاقات المتبادلة تتغيّر عبر التاريخ استجابة للأفكار والإمكانات الجديدة التي تتطوّر من خلال الحوار الداخلي المستمرّ، إلا أنّ الالتزامات العامّة للأحداث الخلاقة الأولى وللحوار التالي لها، كما تكشّف مع التاريخ، تحظى غالباً باستمراريّة كبيرة ضمن هذه البنية، في شتّى الظروف والحيثيّات المختلفة.

لما كان للمسيحيّة والإسلام جذور ورمزيات مشتركة بينهما، فإنّ التعارض الحادّ في الكيفيّة التي ترتّبت بها هذه العناصر المختلفة في كلا التقليدين هو ما يُفسّر الاختلاف بين معنييهما في سياقيهما. وعلى وجه الخصوص، إنّ المقارنة بين هاتين البنيتين في الإسلام والمسيحيّة يُمكن أن توصلنا إلى نتيجة تقول بتفوّق الإسلام من ناحية المسؤوليّة الأخلاقيّة الشخصيّة. ولكنّ مثل هذه المقارنات مليئة بالمزالق؛ إذ إنّ عمليّة تقييم أي نمطٍ يقترح توجّهاً مطلقاً للحياة تتضمّن بالضرورة أن نحكم على معيارٍ مطلق من خلال معيارٍ مطلق آخر (أو من خلال معيار لا يُمكن وصفه بأنّه مطلق). في حالتنا هذه، فإنّ النظر إلى أحد هذين التقليدين الدينيين من خلال وجهة نظر الآخر (وهي الطريقة المتبعة الأكثر شيوعاً) يعني بالضرورة أن يظهر أحدهما ضعيفاً في نقاط قوّة الآخر. أما محاولة الحكم عليهما من خلال

معيارٍ خارجيّ أجنبيّ عنهما (وهي المحاولة التي يتمّ اتباعها تفادياً للخيار الأوّل)، فإنّها تنطوي على مخاطرة تتمثّل في أن نخسر فهم المسائل الأكثر تمييزاً للتقليد، والتي تقوم على منطق غير قابل للمقارنة والحكم عليه من خلال أيّ معيار إنساني عام. غير أنّ الحياة، ولحسن الحظّ، غير قابلة للقسمة إلى حجرات معزولة تماماً وخانات محكمة الإغلاق. فبعيداً عن هذه العيوب السيكولوجيّة التي قد تعمى عن بعض الجوانب، نجد أنَّ التجارب المتاحة للبشر الآخرين متاحةٌ أيضاً بقدرٍ ما لنا؛ فليس ثمة حاجز نهائي يمنع الفهم المتبادل بين الأطر الثقافيّة المرجعيّة المختلفة (على الأقل، بقدر ما أنّ هذه الأطر المرجعيّة مفتوحة على الأمزجة المختلفة من داخلها). ومن ثمّ فإنّ ما أُسميه المقاربة الفينومينولوجيّة ـ كالمقارنة بين كيفيّة تشكّل بنية العناصر المتشابهة في تقليدين مختلفين ـ تتيح لنا على الأقل فرصة تقديم تقديرٍ وتقييم أصيلين، وتحمينا إلى درجة كبيرة من مزالق الانحيازات والالتزامات المسبقة للباحث، التي لا يُمكن تفاديها[1].

على الرغم من التنوّع الهائل للتوجّهات الدينيّة التي ظهرت بين الفرق والطوائف المختلفة داخل التقليد المسيحي، ظلّت هناك ثيمة مركزيّة في قلب التصوّرات المسيحيّة في ظلّ شتى الظروف والحيثيات، وظلّت هذه الثيمة تُقدّم من جديد، بالأخصّ في كتابات بولس ويوحنا: المُطالبة بالاستجابة الشخصيّة للحبّ المخلّص من العالم الفاسد. وكذلك نشهد تنوّعاً واسعاً من التوجهات الدينيّة بين المسلمين من مختلف الولاءات و**الطرق**، ونشهدُ كيف حافظت الثيمة المركزيّة على قوّتها في ظلّ مختلف الحيثيات والظروف، في كلّ مكان أُخذَ فيه القرآنُ بجدّية: المطالبة بالمسؤوليّة الشخصيّة عن التنظيم الأخلاقي للعالم الطبيعي.

تمّ تمثيل هذه الثيمات والموضوعات في نظامين كوزمولوجيين متعارضين. فقد نظر المسيحيّون إلى العالم بأنه عالمٌ تعرّض للفساد أوّل مرّة

(١) لا يعني ذلك إمكانيّة الاستغناء تماماً عن الالتزامات المسبقة والتخلّص منها. للمزيد حول الالتزامات المسبقة، الحتميّة، بل والخلاقة، المسيحيّة أو الغربيّة، بخاصّة في دراسات الإسلاميّات، انظر «حول الالتزامات المسبقة للعلماء»، في القسم المخصّص للمنهجيّة التاريخيّة في مقدّمة المجلّد الأوّل.

مع آدم، فكان لا بدّ من تسيير العالم برفقٍ نحو الخلاص من قِبل الربّ المحبّ، الذي لا يملّ من المغفرة للبشر الذين يستجيبون لنعمته، والذي سيكشف نفسه أخيراً بصورةِ الحياة الكاملة من الحبّ الفادي والمُعاني، والذي يجب على البشر مبادلته الحبّ لكي يتمّ خلاصهم من الفساد والخطيئة. أما المسلمون فقد نظروا إلى العالم بأنه الميدان المناسب لخلافة آدم؛ فحين انزلق آدم نحو المعصية، تاب إلى الله طالباً الهداية وتاب الله عليه؛ فلم يكن آدم مصدر التلوّث والفساد الذي لحق بذريّته، بل كان نموذجاً وقدوةً لهم. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، استمرّت الهداية الإلهيّة من خلال سلسلة من دعوات الرسل والأنبياء لاتباع نمطٍ شاملٍ من العيش. وفي النهاية، كشف الله وحدته المتعالية أوضحَ كشف من خلال الكتاب الكامل [القرآن]. وإذا تذكّر البشر ما تكون عليه حالهم لو تُركوا لأنفسهم، فإنّهم سيتوجهون إلى الله طلباً لهدايته، وهو ما سيسمح لهم بأن يعيشوا على نحوٍ صحيح قويم وأن يحكموا العالم بالعدل. إنّ الحدث المركزيّ في التاريخ عند المسيحيين هو صلب المسيح وقيامته، وهو الحدث الذي يتم استحضار معنى حبّ الإله من خلاله، لمن يفتح قلبه لتأثيره، فيقوده إلى الاستجابة للآخرين بالروح نفسها. أما الحدث المركزي في تاريخ المسلمين فهو نزول القرآن، والذي يستحضر معنى جلال الله عند من يفتح قلبه له، فيقوده إلى التدبّر فيه وتسليم نفسه لأوامر الله.

عند المسيحيين، يُمكن تجاوز قانون الحياة والضرورات التي تفرضها الحياة الاجتماعيّة، بقدر ما يتحرّر البشر، بالاستجابة للمحبّة، ليتصرّفوا من خلال القوة الداخليّة لروح الله المطلقة من القيود؛ فموعظة الجبل تُقدّم معيار الحياة الحقّة. أما بالنسبة إلى المسلمين، فإنّ قوانين البشر وأعرافهم مُوجّهةٌ نحو العدالة الكونيّة؛ يخرج البشر من جهلهم التافه عبر تلقّي كلمات الله، فيكونون بذلك خلفاء الله بين خلقه؛ ويُقدّم الجهاد، بوصفه نضالاً من أجل الوصول إلى الاستقامة الاجتماعيّة، معيار الحياة الحقّة. بالنسبة إلى المسيحيين، فإنّ أعلى التجارب الدينية هي القبول بنعمة الخلاص، التي تعني صيرورةً من إعادة الولادة، أي من التحوّل الداخلي. أما عند المسلمين، فإنّ التجربة الدينيّة التي تحظى بأكبر احترام هي قبول [النبيّ] بالرؤية النبويّة، التي تعني صيرورةً من التهذّب، وتعميق الانتباه، والتركيز الداخلي. يشارك

المسيحيّون تجربتهم مع إخوانهم المُخلَّصين، في مجتمع مقدّس خاصّ، وهو الكنيسة، القائمة في العالم، من دون أن تكون جزءاً منه، بهدف تخليصه؛ ويختار البعض داخلها إعادة تقديم رمزيّة الحبّ الإلهي للآخرين من خلال إعادة تمثيل تضحية المسيح. أما المسلمون فيشاركون تجربتهم في مجتمع كامل، يشمل (من حيث المبدأ) الحياة الإنسانيّة بأكملها، وهو الأمة، التي تقوم على مجموعة من المعايير المستقاة من الرؤية النبويّة، والتي تضمّ المسلمين كإخوة متلاحمين يحملون شهادة مشتركة يتمّ استحضارها كلّ يوم من خلال الصلاة، ويتمّ تأكيدها على نحو مذهل جماعيّاً كلّ عام في الحج.

من المستحيل المقارنة على نحوٍ مباشر بين عمق الإدراك الإنساني الذي يبعثه هذان التأويلان للحياة حين تُمنح الأولويّة لأحدهما؛ إذ إنّ كلّاً منهما يشجّع مساحته الخاصّة من الاستكشاف وطريقه من التأمّل والتحقّق. لقد استكشف الكتّاب المسيحيّون، في مواجهتهم للواقع القاسي للشر، طبقات متعدّدة لمعاني المعاناة والموت. من المشهور بأنّ المسيحيين لم يستطيعوا حلّ مشكلة المعاناة منطقيّاً (ليس على مستوى الصيغة الواضحة؛ وذلك لأنّهم قد تفحّصوا هذه المشكلة بعمقٍ لا يُمكن أن يَقنع بجواب بسيط). غير أنّ علامة المسيحي الناضج هي ابتهاجه الحيويّ الطافح. أما الكتّاب المسلمون، الذين قبلوا بغائيّة الخلق، فقد خاطبوا على عدّة مستويات الشخص الذي يجد نفسه في مواجهة مسؤوليّات جسيمة (كالأب في العائلة والقاضي في المدينة، أو الرائي للمجتمع الكبير). كما أنه من المشهور أنّ المسلمين لم يحلّوا المشكلة المنطقيّة المتعلّقة بمسألة الإرادة الحرّة على مستوى معادلة دقيقة أو صيغة صريحة، بسبب كلّ الخلافات الكثيرة حولها. غير أنّ علامة نضج المسلم كانت تتجلّى دوماً في كرامته الإنسانيّة.

يبدو التقليد الإسلامي، حين نُقارنه بالتقليد المسيحي، أقرب إلى الخطوط المركزية للتقليد النبوي الإيراني ـ السامي القديم، بخاصّة كما يُمثّله الأنبياء العبرانيّون في تأكيدهم على المسؤوليّة الأخلاقيّة الإنسانيّة المباشرة. بالنسبة إلى الأشخاص الذين كان الشعور التراجيدي للدراما الإغريقيّة الكلاسيكيّة، بتركيزه على الشرّ غير القابل للتنحية، يُمثّل لديهم السؤال الأقصى حول الطبيعة الإنسانيّة، كان التقليد الإسلامي في نظرهم، الذي يضع هذه المشكلات على طرفٍ واحد من طرفَي المعادلة [أي طرف الإنسان

دون الله]، يبدو مفتقراً إلى العمق الأساسي الذي وجدوه في التقليد المسيحي. شكّك آخرون أيضاً في أنّ الانشغال بما هو كئيب أو مثير للمشاعر أو غامض يُمكن له أن يغوي البشر فيدفعهم لتجاهل ما هو ماثل أمامهم بوضوح ومباشرة. وقد يشعر هؤلاء بأنّ التقليد الإسلامي أكثر رجولة أو أكثر توازناً، بل وأنّه أساسٌ أقوى ليكون نقطة انطلاقٍ للمشروع التاريخي. وقد يوافقون على الوصف القرآني للمسلمين بأنّهم الأمّة الوسط، التي تنأى عن التطرّفات.

الالتزامات الدينيّة الثابتة في النمطين الثقافيين

لا ينبغي الخلط بين المعايير الأساسيّة للمجتمع وبين التحقّقات الواقعية الكثيرة لمختلف المعايير والتوقّعات الفاعلة في الحياة الثقافيّة للمجتمع. لا يختلف البشر والشعوب اختلافاً كبيراً في ممارساتهم كما قد يبدو للناظر الذي يحكم من الخارج، سواءً ركّز على الاختلافات الظاهرة في التفاصيل الرمزيّة التي تملأ السلوك اليومي، أو ركّز على المعايير ذات الأولويّة في الثقافة العليا، التي تتجسّد في الأدب وفي بعض الوقائع الشكلية للقانون والتفاعل الاجتماعي بين الطبقات ذات الامتيازات. إنّ جميع الأنماط الثقافيّة الثابتة مفهومةٌ من جهة المصالح المحسوبة للمشاركين فيها؛ ولذا، فإنّ من المريب أن يأتي من يقول بأنّ هذه الممارسة أو تلك لصيقةٌ بمجتمع معيّن بفعل مجموعة من السمات الثقافيّة الثابتة التي لا تتغيّر (على الرغم من أنّ البعض يفعلون ذلك). فإذا فشل مجتمعٌ ما، على المدى الطويل، في تطوير مسارٍ نرى بأنّه مفيد وصحّي، فإنّ علينا أن نُفسّر ذلك من ناحية الخيارات العمليّة المتاحة لأعضاء المجتمع في ذلك الوقت: يُمكن للمرء أن يتوقّع، نظراً للحالة الكلّية، أن يجد بأنّ الخطوات الضروريّة لم تكن ملائمةً لعددٍ كافٍ من أفراد المجتمع في أي جيل من الأجيال لجعلها جديرةً بالتحقّق. وليس على المرء حينها أن يستحضر تأثير اليد المميتة للماضي، التي يُفترض جزافاً بأنّها تمارس فاعليّتها من خلال المواقف المفروضة تقليديّاً، دينيّةً كانت أو غير دينيّة. إذاً، في تاريخ مثل هذا، يجب استيضاح وإيضاح مصالح المجموعات المتعيّنة، ومشكلات الفترات التاريخيّة المخصوصة.

مع ذلك، فإنّ لهذه المعايير ذات القيمة الرئيسة، على مستوى الثقافة العليا بين الطبقات ذات الامتيازات، تأثيراً مستمراً ومفاعيل نافذة على نطاق كبير. ففي أوقات الأزمات، تكون هذه المعايير هي الكامنة وراء المُثُل التي يستحضرها الأفراد المبدعون، الذين يشتغلون عليها لاجتراح طرائق جديدة للفعل؛ فهي توفّر الإرشاد الذي يُمكن للمجموعات المتطلّعة في المجتمع أن تستفيد منه في خضمّ محاولتها التقرّب لطرائق وأساليب الطبقات ذات الامتيازات؛ إضافةً إلى ذلك كلّه، فإنّ هذه المعايير هي التي تمنح المشروعيّة. فإذا لم يحدث تغيير جذري، فإنّ هذه الأفكار والممارسات ومواقع القوّة أو السلطة التي يُعترف لها بالمشروعيّة يُمكن أن تحافظ على بقائها في الأزمنة التي تضعف فيها تعبيراتها أو مضامينها مؤقّتاً؛ ذلك أنّ كلّ فردٍ سيتوقّعُ بأن يدعمها الآخرون، ومن ثمّ فإنّه سيستهدي في أفعاله بهذه المواقف الطويلة الأجل وما تحمله من إمكانات، بدلاً من الضعف الطارئ. يُطاع الكلب إذا كان في منصب الآمر: حتّى المغفّل سيُطاع لو تمّ الاعتراف به كحاكم شرعيّ. ومن ثمّ، فإنّ المعايير التي تُمنح أوّلية ثقافيّة وتشرعن بعض الأشكال الثقافيّة على حساب أشكال أخرى لها مفاعيل مؤثّرة على نطاق كبير ما دامت التقاليد التي تدعمها ما تزال ذات صلة على المدى البعيد. إنّ المقارنة العالميّة بين ثقافتين ـ كما نفعل في هذا الفصل ـ يجب أن تستحضر كلّ ما يُمكن أن ندركه من هذه الركائز الثابتة.

لا تنحصر المعايير التي تصوغُ مزاج المجتمع في ما ينتمي إلى دائرة الالتزامات القصوى، بل تمتدّ إلى مجالات أخرى فنيّة وفكريّة وقانونيّة ـ اجتماعيّة. لقد ترافق الخطاب الأخلاقي المباشر للتقليد الديني الإسلامي على المستوى الاجتماعي، في الحاضرة الإسلامية في المراحل الوسيطة، مع ما يُمكن أن نسميّه نمطاً «تعاقدياً contractualistic» في تحديد المشروعيّة في التنظيم الاجتماعي؛ إذ يُمكن لنا أن نُدرج كلّ نظام الأعيان والأمراء للسلطة الاجتماعية تحت هذا المبدأ المجرّد. يقف هذا النمط على الطرف المقابل تماماً مما يُمكن أن نسميّه نمطاً «هيئاتياً corporativism»(*) في الغرب، تماماً

(*) نسبة إلى الهيئة والهيئات. ستتضّح تفاصيل استعمال هودجسون لهذا المصطلح فيما يلي. ودلالته تُشير إلى الأجسام الاجتماعيّة المنظّمة والمستقلّة والقائمة على علاقات تبادليّة هرميّة ثابتة، والتي يُعرّف المرء في المجتمع بعضويّته في أحدها. مثل أشكال البلديات أو العزبات الإقطاعيّة أو =

مثلما يقف الإسلام في تعارض مع المسيحيّة. لا يُمكن اشتقاق معايير التنظيم الاجتماعي مباشرةً في كلا الحالتين من التوجّهات الدينيّة في حدّ ذاتها ولا العكس. لكنهما يظلّان متصلين على نحوٍ ما. وكيفيّةُ هذا الاتصال هي في حدّ ذاتها مسألة تعارض واختلاف بين هذين المجتمعين.

في حالة الإسلام، كانت المعايير المجتمعيّة والمعايير التوجيهيّة للحياة متناغمة في ذلك العصر. ويبدو أنّ كلّاً من المعايير الاجتماعيّة والدينيّة قد نتجت عن نفس الظروف الطويلة الأمد للمنطقة المركزيّة الإيرانيّة ـ الساميّة، ومن ثمّ فقد عزّز خطّ التطوّر الذي اتخذه الإسلام من التوقعات الاجتماعيّة المطابقة له. على كلّ حال، فإنّ النزوع التوحيدي الجماعي في الثقافة الإيرانيّة ـ الساميّة قد ساهم في صياغة المجتمع في أشكالٍ نتصوّرها دينيّةً، هذا ما لم نقم بعزل الدين وتحييده تماماً. غير أنّ الإسلام أثبت اتساقه مع أشكال ومعايير اجتماعيّة مختلفة تماماً عن تلك التي سادت في المنطقة المركزيّة الإيرانية ـ الساميّة في المراحل الوسيطة. بناءً على ذلك، علينا ألا ننظر إلى التعاقديّة الإسلاماتيّة على أنّها نتيجة للإسلام، بقدر ما أنّها نزوعٌ موازٍ للأخلاقويّة الإسلاميّة نفسها، إلا أنّها ربما لم تكن لتتحقّق من دون دعم الإسلام.

أما بالنسبة إلى المسيحيّة، فإنّ النمط الاجتماعي والدفقة الأساسيّة للمُثل الدينيّة كانت أقلّ ترابطاً؛ فقد كان الغرب يُمثّل مجتمعاً واحداً من بين مجموعة من المجتمعات التي شكّل فيها التقليد المسيحيّ الأساس الروحي والفكري، وكانت المجتمعات الأخرى منظّمة على نحوٍ مختلفٍ تماماً عما كانت عليه في الغرب. لم تعطِ المسيحيّة الأولى أولويّةً للاعتبارات الاجتماعيّة مثلما فعل الإسلام؛ ومن ثمّ فقد كان المقبول، حتّى من منظور دينيّ، أن تنتج كلّ منطقة شكلها الذي يُلائمها من المسيحيّة. في الوقت نفسه، كانت أنماط التوقعات الاجتماعيّة في الغرب متسقةً، على الأقل مع مقاربةٍ مسيحيّة للعالم (مسيحيّة بالمعنى العام، أي مسيحيّة لا تقتصر على شكل المسيحيّة في الغرب). يُمكننا أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فنقول بأنّها لا يُمكن أن تفهم فهماً كاملاً

= الانتماء إلى طبقة نبيلة معيّنة أو إلى نقابة حرفيّة أو العضويّة في طبقة برجوازيّة في مدينة مخصوصة. وقد يصحّ اشتقاقها من كيان، أو من شركة، مع تمييزها عن الدلالة الحديثة لشركات الأعمال (المترجم).

من دون الإحالة والرجوع إلى التحدّي المسيحي المستمرّ الذي أوضحناه سابقاً. بناء على ذلك، يُمكننا في كلّ من الحاضرة الإسلامية والغرب أن نحدّد الركائز الثقافيّة الثابتة، حتّى على المستوى الذي يُمكن أن يستند إليه الضمير الفردي الباحث، وأن نرى التعارض بين كلا التقليدين من هذه الناحية؛ وقد تتسع هذه الركائز الثابتة لتشمل أبعاداً عدّة من الثقافة، وأن يتمّ التعبير عنها على مستوى عالي التجريد.

إنّ غايتنا من هذه المقارنة هي مقارعة التقييمات السطحيّة غير الناضجة وإزالة مفعولها، هذا إن لم نتمكّن من استبعادها تماماً. ولتحقيق هذه الغاية فإن علينا أن نستحضر بعض الأمور كافتراضات مسبقة حول كلا المجتمعين. إنّ علينا أن نضع هذه التباينات بين المجتمعين في ضوء الضرورات المشتركة أو الالتزامات التي يُمكن أن تنتج نمطاً مشتركاً طوّرت من خلاله كلُّ منطقة أشكالها المختلفة. وهذه المسألة لا تتعلّق بالطبيعة الزراعاتيّة، بل بوضعيّة ديناميكيّة مشتركة، بأبعادها التاريخيّة الفاعلة.

بعيداً عن الخطوط العريضة الممكنة التي تُميّز الحدّ الأدنى من أيّ شكل من الإقطاع الزراعيّ أو أي حكومة ذات أساس حضري، لم يكن هناك معايير واضحة للتنظيم الاجتماعي تشترك فيها جميع المجتمعات ذات الأساس الزراعاتي. ولكن، كان ثمّة نزوع أكيد بين هذه المعايير جميعاً، وهو نزوعٌ يُمكن له ـ لو أتيح له أن يعمل بطاقته الكاملة ـ أن يُحدّد المشروعيّة في مجال واسع: النزوع نحو إخضاع كلّ شيء لبيروقراطيّة مناطقيّة كبرى. يُمكن تتبّع هذا النزوع بالعودة إلى الإمبراطوريّات الكبرى التي ظهرت في كلّ المناطق المركزيّة في نهاية العصر المحوري أو في الفترة التالية له مباشرةً. فحيثما سادت العلاقات الزراعيّة، فإنّها كانت تُنظّم من خلال إشراف بيروقراطي تقوم عليه حكومة إمبراطوريّة من المركز، إذ تُدار المدن من المركز وتخضع معها نقابات الحرفيين وأديرة الرهبان لقوانين الحكّام ممن فوقهم. وقد كان هذا هو الجانب التنظيمي للمثال المطلق، الذي تمّ استحضاره باسم السلام والعدالة المساواتيّة في مواجهة طغيان الأقوياء. هيمن هذا النمط، بأشكال مختلفة على العديد من قطاعات التنظيم الاجتماعي إلى درجة كبيرة في المجتمعات البيزنطيّة والصينيّة بعد وقتٍ طويل من سقوط إمبراطوريّات الفترة المبكّرة ما بعد العصر المحوري.

ولكنّ البيروقراطيّة المناطقيّة، على الرغم من حضورها عالمياً بدرجةٍ من الدرجات، كانت في الغالب محدودةً وقاصرةً في مفاعيلها الاجتماعيّة الكلّية بفعل وجود مجموعة من البدائل متساوية القوّة من التوقعات الاجتماعيّة. في الغرب والهند الهندوسيّة، تمّ إحباط أيّ نزوع نحو هيمنة البيروقراطيّة المناطقيّة بقوّة من خلال أنظمة من الخصوصيّة particularism العميقة المتجذّرة. اشتركت هاتان المنطقتان الزراعيّتان الغنيّتان، المحيطتان بالحاضرة الإسلامية، لا فقط في تبجيل الصور (التي اعتبرها المسلمون نوعاً من الوثنيّة) بل أيضاً، بوضوح أقلّ، في نوعٍ متشابه من التنظيم الاجتماعي. ففي كلا المجتمعين، من عهود دول الراجبوت إلى الإقطاع، حافظت مجموعة كبيرة جداً من الأجسام الاجتماعيّة - أو طوّرت - على قوانينها وأعرافها الخاصّة (الطبقيّة، أو الهيئاتية، أو المرتبطة بالعزبات الإقطاعيّة)، وكان شكل اتحادها قائماً بدرجة أقلّ على أساس السلطات المعترف بها وبدرجة أكبر على أساس نظام هرميّ معقّد من الالتزامات المتبادلة، تحافظ فيه كلّ وحدة اجتماعيّة على استقلالها الذاتيّ المنيع.

الهيئاتية الغربية والتعاقديّة الإسلاماتيّة

مع انهيار الخلافة العليا، اختفت هذه السلطة البيروقراطيّة التي سادت في الحاضرة الإسلامية، ولم يحلّ محلها نظام من الخصوصيّة وإنّما حلّ مكانها نمط من الشرعيّة الوحدويّة unitary - أو التوحيدية unitaristic - التي جعلت الحاضرة الإسلامية فريدةً بين بقيّة المجتمعات الكبرى: وهو ما سنطلق عليه «التعاقديّة الوحدويّة». وتحت هذا المصطلح، سنتناول، على نحوٍ أكثر شكليّة وتجريداً، شكل البنية المفتوحة للمجتمع الإسلامي، التي حلّلناها بتعمّق أكبر في الفصل المخصّص للنظام الاجتماعي. وستتبيّن مضامين ذلك بوضوح أكبر إذا ما أقمنا المقابلة بينه وبين ما يُمكن أن نسميّه «الهيئاتية الهرميّة» في الغرب. لا شكّ بأنّ كلا النمطين لم يتمفصل ويتوضّح تماماً في المرحلة الوسيطة المبكّرة، بل كانا في طور التكوين والتشكّل آنها: أي إنّ الحركة الإبداعيّة والابتكاريّة للتنظيم الاجتماعي كانت تسير في ذلك الاتجاه. إذاً، فلم تكن الأنماط السائدة حينها، والتي كانت في قمّتها وأوجها، سائدةً بفعل مكانتها السابقة، وإنّما بسبب حيويّتها التاريخيّة الفاعلة في تلك المرحلة.

يستدعي التعارض والتقابل بين «التعاقديّة» و«الهيئاتية» في بعض جوانبه التقابلَ الشهير بين المجتمع society ومجتمع الجماعة community، أو بين مجتمع الجماعة Gemeinschaft والمجتمع Gesellschaft(*). تقترح التعاقديّة على وجه الخصوص بأنّ المكانة تأتي من خلال الإنجاز لا من خلال موقع الفرد في كيان معيّن. إذا ما تمّت المقارنة مع المجتمعات ما قبل الكتابيّة، أو حتّى مع حياة الفلاحين، فإنّ كلّاً من «التعاقدية» و«الهيئاتية» سيوصفان بأنّهما أقرب إلى المجتمع Gesellschaft: فكلاهما خاضع لمعايير شكليّة/ رسمية لاشخصيّة، داخل مجتمع معرّفٍ على نحوٍ لاشخصيّ وشكلي/ رسمية، وفي كليهما يؤدي المبدأ التعاقدي دوراً كبيراً. ولكن إذا كان لنا أن نعقد المقارنة فيما بينهما، فسيظهر بأنّ التعاقديّة الإسلاماتيّة تحمل العديد من السمات التي تقترح تركيزاً أكبر على الشرعيّة التي تتقوّم بالدرجة الأكبر على الإنجاز الشخصي، وتتحدّد علاقاتها من خلال التعاقد، أكثر مما تتحدّد من خلال الأعراف والعادات. ولكنّ ذلك لا يعني أنّ النمط الإسلاماتي تاريخياً كان متحرّراً تماماً من افتراضات المجتمع ذي المستوى الزراعاتي ومسلّماته؛ إذ إنّه لم يصل إلى مستوى التقييمات اللاشخصيّة القائمة على الإنجاز، التي ارتبطت بالمجتمع التقني الحديث. ومن ثمّ فإنّ المقابلة بين تعبيراتٍ مثل المجتمع ومجتمع الجماعة، والمكانة التي تُمنح من خلال الانتساب [إلى كيانٍ ما] والمكانة التي تُكتسب من خلال الإنجاز، وبين القرارات التي تتخذ بناء على الأعراف وبين تلك التي تُتخذ بناء على الحسابات العقلانيّة، كلها مسائل تتعلّق بالدرجة الكمّية [لا بالاختلاف النوعي]. غير أنّ النتيجة النهائيّة حتّى لأكبر التحوّلات والإزاحات في هذه الاتجاهات ستحتفظ، ضمن شكلٍ

(*) يعود هذا التمييز إلى عالم الاجتماع الألماني فرديناند تونيس الذي نشر كتابه في عام ١٨٨٧ بعنوان *Gemeinschaft und Gesellschaft* ليُقيم تمييزاً بين نوعين من الاجتماع البشري؛ فمجتمع الجماعة أقرب إلى الطابع العضوي (الطبيعي)، ويُمكن ملاحظة ملامحه في المجتمعات القرويّة والريفيّة التي يرتبط أفرادها ارتباطاً مباشراً ببعضهم البعض من خلال علاقات من القرابة والمعرفة المباشرة، ومن ثمّ فإنّ هذا النوع من الاجتماع يُعبّر عما يُسمّيه Wesenwille، أي الإرادة الطبيعيّة؛ أما المجتمع فمبعثُه وأسّه هو الإرادة العاقلة/ العقلانيّة Kürwille، التي تقوم بتنظيم المجتمع من خلال جملة من المؤسسات البيروقراطيّة الوسيطة، وفي مجتمع كهذا تتقوّض المؤسسات الأهليّة (العائلة والقرابة والولاءات الدينيّة) لتحلّ محلّها علاقات غير شخصيّة قائمة على حساب دقيق للمصالح وإرادة لتحقيق الكفاءة الاقتصاديّة والفعاليّة السياسيّة (المترجم).

جديد، بعناصر الأعراف والقيمة من خلال الانتساب، والمندرجة ضمن مجتمع الجماعة الشخصي، والتي ستبدو في الوضعيّة التاريخيّة الجديدة بأنها (وسنستعمل هنا مصطلحاً شائعاً وإن كان مُضلّلاً غالباً) «تقليدية» بدلاً من أن تكون «عقلانيّة». ولكنّ ما يهمّنا هنا ليس درجة «العقلانيّة» بقدر ما تهمّنا آلية عمل المجتمع المخصوصة.

في الغرب، لم تكن الشرعيّة والسلطة الاجتماعيّة النهائيّة تُمنحان بحكم العلاقات الشخصيّة ولا بحكم أي بُنية سلطة معطاة سلفاً، وإنّما من خلال المناصب الهيئاتية المستقلّة ذاتيّاً ومن خلال من يشغلونها؛ أي إنّ السلطة المشروعة كانت تُسند بالأساس إلى مناصب مثل: المُلك، العضوية ضمن إقطاعيّة زراعيّة، الأسقفيّة، المواطنة ضمن مدينة burgherhood، العضويّة في نقابة. كانت هذه المناصب/المكاتب تحظى بشرعيّة ذاتيّة متأصّلة تتضمّن حقوقاً وواجبات ثابتة (من خلال العُرف أو المواثيق)، من ناحية المبدأ، من دون أن تكون شرعيّتها مُفوّضة من قِبل أيّ منصب/مكتب آخر، أو أن يحقّ له التدخّل في شؤونها؛ وكانت هذه المناصب هيئاتية، من حيث إنّها تفترض أجساماً اجتماعيّة مستقرّة، محدّدة في عضويّتها وأراضيها، ومستقلّة في حدّ ذاتها، وفيها يُمارس حَمَلة المناصب واجباتهم: الممالك، البلديات، الأبرشيّات، الدوقيات. لقد وُجدت مثل هذه المكاتب العموميّة المستقلّة في كلّ مكان، بخاصّة لأداء الوظائف الشعائريّة، ووُجدت أيضاً بصور أخرى، بأشكال أوّلية بدرجة ما غالباً: على سبيل المثال، عند القاضي المسلم، أو مختار القرية، أو الوزير. غير أنّ ما يمتاز به وجودها في الغرب هو أنّ هذه المكاتب والمناصب قد غدت فكرة ثابتة الحضور لا يُستغنى عنها في تصوّر الشرعيّة الاجتماعيّة. لقد كان يُنظر إلى هذه المناصب/المكاتب على أنّها ذات سلطة مشروعة بقدر ما تتوافق مع العلاقات الهرميّة المتبادلة داخل جسم اجتماعي كلّي ذي بُنية وهيكل محدّدين: أي إنّها كانت تتأسّس وتُمارس بالتناغم والتوافق مع القواعد الراسخة للمنصب الإقطاعي أو الطاعة الكنسيّة أو امتيازات العزبات الإقطاعيّة؛ هذه القواعد بدورها ملزمةٌ للجميع، لمن هم أعلى ولمن هم أدنى، وهي تفترض نظاماً متماسكاً من الحقوق والواجبات الفرديّة المعترف بها على نحوٍ متبادل، والتي تنسج معاً نظام العالم المسيحي البابويّ، تحت رياسة البابا والإمبراطور.

إنّ العلامة المميّزة لهيئاتية الغرب هي تمسّكها بالشرعيّة الوراثيّة legitimism. فلكلّ منصبٍ مسؤولٌ مُحدّد سلفاً هو الوارث الشرعيّ له، وكلّ من عداه غير شرعيين في أعين المتمسّكين بالشرعيّة الوراثيّة، حتّى لو طال حكمه وترسّخ. فالملك يكون «شرعيّاً» إذا ما وصل إلى السلطة من خلال القواعد المقرّرة للمنصب المخصوص، حتى لو لم يكن مؤهّلاً (حتى لو كان قاصراً أو مجنوناً)؛ وأيّ شخص آخر يتبوأ المنصب سيكون «مغتصباً» حتى لو كان حاكماً مقتدراً أو ذا شعبيّة كبيرة. بل إنّ أبناء صاحب المنصب كانوا يُقسّمون أيضاً إلى أبناء «شرعيين» و«غير شرعيين» بناءً على مدى موافقة أصولهم لقواعد النظام؛ على الرغم من أنّ أباهم قد لا يُميّز بينهم في الرعاية والعناية. في الواقع، كان هناك العديد من الخلافات حول تحديد من هو الوارث «الشرعي»، ولكن ظلّ من المسلَّم به بأنّ أحدهم لا بدّ أن يكون شرعيّاً وأن يكون الآخرون غير شرعيين بالضرورة. للوهلة الأولى، قد يبدو ذلك انحرافاً لاعقلانيّاً مخصوصاً بالغرب، ولكننا نجد عناصر هذه المقاربة منتشرة أيضاً بصور أقلّ حدّة في العديد من المجتمعات الأخرى. غير أنّ الغربيين قد أخذوا هذه المقاربة إلى نهايتها المنطقيّة القصوى، بينما استبعدها المسلمون برمّتها على نحوٍ منظّم ومتكرّر.

كانت الهيئاتية طريقة معقولة على نحوٍ كبير لتصوّر العلاقات الاجتماعيّة، فقد تمّت صياغتها على نحوٍ أنيق، وظلّت فاعلة إلى حدٍّ كبير في الممارسة. ويُمكن تشبيهها بأسلوب عمارة الكاتدرائيّة القوطية، وهي الشكل الذي تمّت صياغته أيضاً في الأزمنة الوسيطة العليا. يبدو أنّ كلاً من النزوع «الهيئاتي» في الحكم وفنَّ عمارة الكاتدرائيّة القوطيّة، إضافة إلى جملة من أنواع الأعمال الفنيّة والفكريّة، كان يعكس شعوراً مشتركاً بالتناسق الشكلي. لإعادة صياغة توصيفنا للهيئاتية الهرميّة بمصطلحات أكثر عموميّة، يُمكننا القول بأنّ أولئك الذين صاغوا معايير ذلك الزمن كانوا يرتؤون نظاماً من الوحدات الثابتة المستقلّة المرتّبة في علاقات هرميّة متبادلة ضمن بنية كلّية ثابتة ومُحكمة. فقد صاغ الكتّاب قصائدهم في القصص الرمزيّة ورسائلهم المدرسيّة/ السكولائيّة في مثل هذا القالب، ويُمكن أن نتتبّع هذه الإحساس أيضاً في الاحترام الذي حظيت به الهندسة البرهانيّة بوصفها نموذجاً مثاليّاً لما ينبغي أن تكون عليه العلوم والمعارف، وكذا الاحترام الذي حظي به

القياس المنطقي syllogism كشكل يتمّ صوغ الأفكار وفقه حتى لو لم تكن قياسيّة في محتواها.

في الفكر المسيحي، كان يُنظر إلى الأحداث الروحيّة الفارقة في التاريخ بأنها ذات مكانة فريدة وخاصّة ضمن سلسلة يتعاقب فيها التدبير المقدّس، ضمن فترات تاريخيّة مكتفية بنفسها ومستقلّة عن التاريخ العادي. وقد كان ذلك استجابة تتوافق مع دور الكنيسة الفائق للطبيعة في الخلاص والعناية بالأسرار المقدّسة. فقد بات الغربيون يركّزون أكثر من كلّ المسيحيين الآخرين على الوحدة الهيئاتية المستقلّة وعلى البنية الهرميّة للكنيسة وتاريخها منذ زمن آدم.

حيثما كان ثمّة حاجة إلى التناسب، بخاصّة حين يتطلّب الأمر إسباغ شيء من الصلاحيّة والمشروعيّة الواعية، كان هذا الأسلوب يُمارس دوره: في الفنّ، واللاهوت، والحكم، بل وفي آداب السلوك والعلوم. لقد كان ذلك هو ما يُحدّد الشكل الذي يحظى بالمشروعيّة، حتّى لو لم يُمثّل ذلك فارقاً كبيراً على مستوى المحتوى. وقد كان لهذا الأسلوب تأثيرٌ نافذ إلى الممارسة في النشاطات ذات الصلة، حيث كانت الحاجة إلى المشروعيّة أقلّ حضوراً على المستوى الواعي؛ فقد أثبتت مجموعة معيّنة من التوقّعات أهليتها وجدارتها، ومن ثمّ فقد تبادلت تعزيز بعضها البعض. ومن ثمّ فقد أمكن تحقيق أسلوب متجانس نسبيّاً (الأسلوب القوطي العالي)، على الأقل لبضعة عقود في جزء من شمال غربي أوروبا، على مستوى التوقّعات العامّة، في نطاقٍ واسع من النشاطات. لقد استغرق تشكيل هذا الأسلوب وإنجازه في بعض جوانبه قروناً؛ وقد تمكنت عناصره من إثبات جاذبيّتها وتأثيرها على جزء كبير من ثقافة الغرب لوقتٍ طويل بعد ذلك؛ ولكن يُمكن اعتباره أسلوباً مُميّزاً على نحوٍ خاصّ للغرب في الأزمنة الوسيطة العليا.

إنني آمل بأنّ معرفة القارئ الذاتيّة بواقع الغرب ستُدّعم فهمه لهذا الجانب من المقارنة، الذي رسمنا خطوطه العامّة هنا. علينا الآن أن نعتمد على جميع ما ذكرناه في هذا العمل لتوضيح الجانب الإسلاماتي من المقارنة. وسنبدأ بالتشخيص المنظّم للأسلوب الكلّي الذي يُقابل «الأسلوب القوطيّ العالي»، والذي يُمثّل تتويجاً لخطاطتنا عن الغرب. ثمّ سنعمد إلى

تشخيص النظام الديني والاجتماعي على وجه الخصوص، من جهة هذا الأسلوب الكلّي.

في الحاضرة الإسلامية، لم تصل العناصر التي ذهبت إلى تشكيل أسلوب مقابل إلى الدرجة ذاتها من الحدّة والتركيز التي نجدها في المرحلة القوطيّة العليا في شمال فرنسا، ولكن كان ثمّة أسلوب مميّز بدأ التحضير له في وقتٍ مبكّر واستمرّ في الأزمنة اللاحقة، وبات سمة مُميّزة للمرحلة الوسيطة المبكّرة، على الرغم من أنّه لم يسد على نحوٍ حصريّ (كما حصل في الغرب). بالنسبة إلى «التعاقديّة» الإسلاماتيّة في المجال الاجتماعي، فإنّ الصورة المعبّرة عنها في الفنون البصريّة كانت ولا شكّ هي نمط الأرابيسك، وما يشتمل عليه من زخارف زهوريّة وهندسيّة متداخلة، إضافة إلى الأرابيسك في شكله المباشر، الذي وصل إلى مرحلة النضج الكامل في ظلّ الحكم السلجوقي، في مرحلة مُعاصرة تقريباً لمرحلة الكاتدرائيّة القوطيّة. وفي سبيل وضع هذا الأسلوب الكلّي في صيغةٍ تُقابل الصيغة التي وضعناها للغرب، فإنّ حسّ النظام الجيّد كان يتطلّب نمطاً من الوحدات المتساوية والقابلة للنقل والتحويل التي تتوفر على مجموعة واحدة من المعايير الثابتة ضمن مجالٍ متعدّد المستويات وقابل للتوسّع والامتداد على نحو شامل. إنّ الإيقاع المتكرّر بلا نهاية للأرابيسك، حيث تتراكب الأشكال الصريحة الجريئة على أشكال دقيقة لا تكاد تُلحظ في البداية، يعبّر عن هذا الحسّ بالشكل، مثلما تفعل المقامة في النثر وكذا بعض فنون الشعر، بخاصّة في الشكل المثنوي الرمزي. يُمكن أن نتتبّع نفس هذا الحس في المكانة التي حظيت بها المعرفة التاريخيّة والشغف بإسناد الحديث والسلسلة الصوفيّة. تبدأ الهندسة، المحبوبة في الغرب، من مجموعة قليلة من المقدّمات المنطقيّة التي تتطوّر عبر بنية هرميّة من الاستنباطات لتصل إلى خلاصات قطعيّة، جاعلةً من حججها حججاً مستقلّة ومكتفيةً بنفسها. في المقابل، فإنّ مادة الروايات التاريخية القابلة للتوسع بلا نهاية، والتي تحظى كلّ واحدة منها بتوثيق ومصادقة على مستوى يجمعها جميعاً، تسمح بظهور ما يبدو أنّه تنوّع فوضويّ لوقائع وحقائق الحياة التي لا يُمكن اختزالها إلى نظام مضبوط قابل للإدارة والتحكم إلا بفرض حدود اعتباطيّة عليه، سواء على مستوى امتداد المعنى أو عمقه.

لم يكن الحسّ الإسلامي الديني بالمسؤوليّة المتساوية والمتناغمة لجميع الأفراد للحفاظ على المعايير الأخلاقيّة في العالم الطبيعي منفصلاً ربّما منذ البداية، عن التوجّه الذي نشأ منه الحسّ الإسلاماتي بالأسلوب. ولكنّ البعد الذرّي للإسلام أصبح أكثر وضوحاً بين أهل السنّة والجماعة بعد سقوط دولة الخلافة العليا على وجه الخصوص. وقد تمّ تفسيره وتبريره من خلال علم الكلام، وتمّ تعميقه إلى مستويات جوّانيّة مع انتشار الطرق الصوفيّة، بسلاسلها من الأولياء والشيوخ المستقلّين الذين جلبوا الحقيقة الروحيّة لكلّ فرد بحسب طاقته.

لقد كان التوازن المستمرّ بين الذهنية الشريعيّة والتصوّف، الذي تطوّر في تلك المرحلة على هذا الأساس، هو ما أتاح للإسلام أن يكون جذّاباً لكلّ الأمزجة من دون أن يتخلّى عن حسِّه بالمساواة وعن دعوته الأخلاقويّة. يُمكن للمرء أن يزعم ويقول بأنّ المسيحيين قد ضحوا، بدرجةٍ من الدرجات، بالرؤية النبويّة والحريّة الروحيّة في سبيل الحفاظ على الكنيسة وهياكلها الهرميّة؛ أي إنّهم كانوا محدودين من جهة اللقاء المباشر مع المواضيع والثيمات النبويّة القديمة؛ إذ إنّهم نظروا إلى الأنبياء السابقين بأنهم محض مبشّرين بقدوم المسيح، وكذا من جهة النموّ المستقلّ للتجربة الروحيّة، التي كان يجب قصرها ضمن حدود تعاليم الأسرار المقدّسة لكنيسة المسيح(٢). في المقابل، لم يكن لدى المسلمين سلطة منظّمة واحدة تشرف على قطاع معيّن أو على تجمّع محلّي للمؤسسات الدينيّة الإسلاميّة، اللّهُمَّ إلا تلك التي تُفرض خارجيّاً على نحو اعتباطيّ ومؤقّت. لقد تطلّعوا، بما يتلاءم مع ما يتطلّبه الأفراد الحسّاسون من حذاقة فرديّة، لا إلى التوجيه المتنوّع الذي تقدّمه الكنيسة، بل إلى التوجيه الشخصي العميق، من فردٍ

(٢) لقد أكّد هنري كوربان على مثل هذه المقابلة في عدّة أعمال له، من ضمنها **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة** [مُترجم إلى العربيّة]:

Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* ([Paris]: Gallimard, 1964).

كما ألمح إلى المقابلة ذاتها في سياق أقلّ علميّة، ألدوس هكسلي. انظر:

Aldous Huxley, *Grey Eminence* (New York; London: Harper and Brother, 1941).

لقد اتخذ هؤلاء الكتّاب موقفاً شخصيّاً قد لا يُشاركهم فيه الآخرون. ولكن ما دامت هذه المشكلة قد طُرحت بفعل بنية خاصّة بالمسيحيّة، وكونها تتطلّب حلّاً خاصّاً (نجح أو لا)، فإنّ ذلك أمرٌ سيغدو مسلّماً به أكثر وأكثر.

لآخر، كلٌّ بحسب وسعه وطاقته. ومن هنا أتى التسامح الضمني المتبادل بين العلماء والصوفيّة. غير أنّ التأكيد على الوحدة في المعايير الثابتة كان حاضراً دوماً، بحيث إنّه، بخلاف الرهبان البوذيين أو البراهمة مثلاً، لم يكن للعلماء أن يطوّروا معاييرهم باستقلاليّة حرّة بالكامل، وإنّما تحت ضغوط متواصلة لزيادة التماثل والوحدة الجماعيّة. لم يكن التطوّر الشامل للحسّ التعاقدي للنظام الاجتماعي في تلك المرحلة، والذي يُعبّر عن أسلوب شامل، ممكناً لولا تطوّر موازٍ ومشابه في الدين. وكما هي الحال في الدين، كانت البساطة البادية في النظام الاجتماعي بحاجة إلى قدرٍ كبير من التعقيد والتطوّر الاجتماعي لتصبح فاعلةً؛ فلم تكن على الإطلاق علامةً على البدائيّة.

يُمكن وصف الطابع المُميّز للنظام الاجتماعي الإسلاماتي كما تجسّد في نظام الأعيان والأمراء بأنّه ـ في مقابل التأكيد على الشرعيّة الوراثيّة في الغرب ـ «مناسباتي occasionalism»، وهو ما يُعطينا انطباعاً بأنّ كلّ شيء يُمكن أن يُرتجل من جديد متى ما صحّت مناسبته، فليس ثمّة وزن لأيّ منصب مستقرّ أو راسخ، أو لأيّ سابقة قانونيّة إذا ما انتفت شروط قوّتها ووهنت شوكتها في الحاضر. لقد كان هذا هو الوجه المؤسساتي المُعبّر عن النزوع العام لتضخيم حريّة الأفراد على حساب أيّ مكانة اجتماعيّة ثابتة ومستقرّة. أما في مجال الفنّ، فلم يكن هذا المبدأ متناقضاً مع نوع من شكلانيّة السطح المُحكمة، والقابلة للتكيّف مع أيّ مادّة. فإذا كان مبدأ التمسّك بالشرعيّة الوراثيّة في الغرب قد آل في بعض الأحيان إلى حالة من السخافة الواضحة، فإنّ «المناسباتيّة» الإسلاماتيّة يُمكن أن تؤول في بعض الأحيان إلى حالة من حكم العنف التعسّفي. غير أنّ المسلمين قد أكّدوا دوماً على أنّ المرشّح لأيّ منصب يجب أن يكون مؤهّلاً، نظريّاً على الأقل، (يُمكن أن يُعزل الخليفة مثلاً لأنّه أعمى، على خلاف الملك في الغرب). وقد أتاحت هذه المبادئ للعالم الإسلامي أن يحافظ على حيويّة توسّعيّة هائلة (لا أن يحتلّ الأراضي فقط، بل أن يُحافظ عليها أيضاً). هنا مرّة أخرى، نرى منهجيّة وسط الجنون.

في مقابل الهيئاتية الهرميّة في الغرب، فإنّ ما أسميّه «التعاقديّة الوحدويّة» للعالم الإسلامي كان يعني بأنّ الشرعيّة لا تكمن في نهاية المطاف

في المناصب الهيئاتية المستقلّة، وإنّما في المسؤوليّات التعاقديّة المساواتيّة؛ أي إنّ السلطة الشرعيّة كانت تُسند إلى أفعال تقوم على مسؤوليات يضطلع بها الأفراد في أدوار مثل دور الأمير في المدينة أو الإمام في الصلاة أو الغازي في الثغور أو الزوج في الأسرة. كان النموذج الذي يُحدّد الواجبات العموميّة على صورة مسؤوليات شخصيّة هو القاعدة الشرعيّة التي تقسّم جميع الأفعال الاجتماعيّة إلى **فروض عين**، أي واجبات تقع على كلّ فرد، وإلى **فروض كفاية**، أي واجبات يكفي أن يؤديها بعض المسلمين، غير أنّ الفرض يظلّ منوطاً بكلّ الأفراد إلى أن يقوم به بعض منهم. إذاً فالواجبات العموميّة، بوصفها حالة خاصّة من الواجبات الشخصيّة، تخضع لذات القواعد التي تخضع لها الواجبات الشخصيّة. فإذا قام من يحملون هذه الواجبات بأيّ اتفاق في أثناء عملهم، فإنّ هذا الاتفاق يخضع لنفس الحكم الذي تخضع له العقود الشخصيّة في قانون الشريعة (وقد رأينا مثال ذلك في مسألة الخلافة حين حاول الرشيد تقسيم دولة الخلافة بين أبنائه).

يقف هذا المبدأ الشخصي التعاقدي على الطرف النقيض تماماً من مبدأ المناصب الهيئاتية العموميّة في الغرب. يُمكن القول بأنّ من الشائع في الثقافات الكبرى أن يكون لبعض الأفعال والممتلكات وضع قانوني مخصوص، تنسب بمقتضاه إلى الجسد الاجتماعي، كالدولة مثلاً، على أن يُنظر إلى مثل هذه الحالات بأنها حالات خاصّة تندرج ضمن قانون أخلاقيّ شامل ينطبق، من حيث المبدأ، على الأفراد بما هم أفراد. فحالة المَلَكيّة كانت تبدو على هذه الشاكلة عند الساسانيين، إذ ينفصل الملك عن بقيّة الرجال بالخواراه khvarnah الملكيّة، بوصفها هالة فوق طبيعيّة، بحكم أنّه يُنظر إليه بأنه مناسب إلهيّاً للحكم. مال الغربيون إلى جعل الوضع القانوني للأعمال العموميّة على الطرف الأقصى، وذلك من خلال تأكيدهم على الاستقلال الثابت للمكتب/ المنصب؛ بحيث لا بدّ أن يكون ثمّة قسمة لا يُمكن تجسيرها بين الحيّز الخاصّ والعام، وبين القوانين الخاصّة والعامّة، كالوصول إلى الخلاصة القائلة بأنّ للدولة معاييرها واعتباراتها الخاصّة التي يجب ألا تخضع للاعتبارات الأخلاقيّة التي تنطبق على الأفعال الفرديّة. أما مبدأ المسلمين، بخلاف ذلك، فهو يُنكر وجود أي وضعيّة خاصّة للأفعال العموميّة، ويؤكّد على الاعتبارات المساواتيّة والأخلاقيّة إلى درجةٍ تستبعد

أيّ وضع قانوني للهيئاتية، وتجعل من جميع الأعمال أعمالاً لأفراد مسؤولين على المستوى الشخصي.

وفق هذا المنظور، من غير الصحيح أن نُشير إلى هذه الأعمال بأنها «أعمال شخصيّة»، ما دام المسلمون قد رفضوا أصلاً ثنائيّة خاصّ ـ عام في النشاط الاجتماعي، في حين قَبِل بها الغربيون وأخذوها إلى أقصاها. بالطبع، فإنّ حديثي هنا يتناول منظوراً شديد التجريد يقوم على خطاطة نظريّة قد تكون ضيّقة النطاق عمليّاً. ففي المرحلة الوسيطة المبكّرة لم يأخذ أيّ من الطرفين مبدأه على نحوٍ كامل ومطلق. إضافة إلى ذلك، من بعض زوايا النظر فإنّ الفروقات بين الغرب والحاضرة الإسلامية قد تؤول إلى كونها مجرّد فروقات تصادفيّة.

في كلتا الحالتين، يُمكن لنا أن نصف ما حدث، عندما اختفى الحكم المطلق للبيروقراطيّة، كحيازة شخصيّة للمناصب العامّة. عند المسلمين، ظلّ ثمّة نوعٌ من الحيّز العامّ بمعاييره ولم يختفِ؛ على سبيل المثال، ظلّ منصب الخليفة، بوصفه وكيل تفويض لشرعيّة الحكام قائماً كصدى للنظام العمومي البيروقراطي الذي كان قائماً في أزمنة الخلافة العليا؛ من هذا المنظور المركزي، كانت حقوق الأمراء أو أصحاب الإقطاعات حقوقاً عموميّة في أيدٍ خاصّة. على أيّة حال، كان ثمّة إدراك عمليّ بأنّ الملك، على الأقل، يجب أن يتصرّف بما تقتضيه سلامته ـ لأسباب عموميّة ـ على نحوٍ قد يخالف الأخلاق القويمة. غير أنّ أصحاب الإقطاع والأمراء قد ظلّ يُنظر إليهم بوصفهم أفراداً مرتبطين بعلاقات مباشرة بغيرهم من الرجال (وقد أثّرت هذه الحقيقة على الطريقة التي يُمكنهم بها رفع الإيرادات، وعلى علاقتهم بأصحاب المناصب، بل وعلى آلية خلافة مناصبهم).

وعند الغربيين، كان تفويض السلطة إلى كثرةٍ من المناصب المستقلّة ينطوي على خطر محو التميز بين الخاصّ والعامّ برمّته، والذي كان متوارثاً منذ أزمنة مبكّرة، والذي حاول رجال القانون المتحمّسون أن يوسّعوا تأثيره ضمن الوضعيّة الجديدة. لبعض الوقت، على سبيل المثال، كان من الممكن تأويل العلاقات الإقطاعيّة على نحوٍ تعاقديّ كبير. ولكنّ الباعث الأخصّ والأكثر تمييزاً لهذه العلاقات كان إعادة تأويل تفويض المناصب، بل وكلّ

النظام الإقطاعي على نحوٍ هيئاتي، بحيث يكون المنصب وليس الشخص هو المستقلّ. ومن ثمّ، وفي مبدأ غريب تماماً عن الحاضرة الإسلامية، كان يُمكن بيع حقوق المُلْك في القدس وشراؤها. ومهما بدا المبدآن غير واقعيين من بعض الجوانب، فقد كانا يُشكّلان مواقف تكوينيّة في كلا المجتمعين في تلك المرحلة.

كان يُنظر إلى المسؤوليات الشخصيّة لحملة المناصب في الحاضرة الإسلامية على أساس مساواتي: من حيث المبدأ، يُمكن أن تُوكَل هذه المناصب لأيّ شخص ما دام قد ثبتت أهليّته وإسلامه، أياً يكن أصله؛ ومن ناحية النظريّة المحضة، لم تكن هذه المناصب قابلة للتوريث. بطبيعة الحال، ثمّة آثار من اللامساواة في الشريّعة وفي الأعراف؛ فقد مُنح آل محمّد وذريّته مكانة خاصّة في حالات هامشيّة، فصحيحٌ أنّهم لم يكونوا يتلقّون حصّة معلومة من الصدقات، إلا أنّهم كانوا أهلاً لمِنَح المحسنين من جميع المسلمين، وكان يُتوقّع منهم ألا يتزاوجوا إلا فيما بينهم. وبنتائج أكثر تدميريّة، كانت عدّة مجموعات عسكريّة تسعد بالاستقلال بنفسها في كيانات عسكريّة ذات امتيازات ما دامت قادرة على ذلك. ولكنّ الضغوط الاجتماعيّة كانت قادرة على تفكيك هذه الكيانات أو إعطابها، بحيث لا يكون ثمّة عناصر اجتماعيّة تعترف جديّاً بشرعيّتها على المدى البعيد.

الأهم هو أنّ هذه المسؤوليات الشخصيّة كانت تعاقديّة، حتى لو لم تكن قائمة على التعاقد بالمعنى الصريح. فقد صوّرت الشريعة العديد من العلاقات على نحوٍ تعاقديّ، وإن كان مزاج ذلك العصر قد جرّها بعيداً عن ذلك شيئاً ما. فسواء اكتسب المنصب المستقلّ للسلطة شرعيَّته بحكم الجاذبيّة للكاريزما الشخصيّة أو بحكم القانون الصريح أو العرف، فقد كان يُنظر إليه على أنّه اتفاق متبادل والتزام متبادل بين فردٍ من جهة وبقيّة الأفراد من جهة ثانية(٣). على المستوى الشخصي نسبيّاً، كان ذلك يعني في بعض الأحيان علاقة من الموالاة الشخصيّة (وقد أدى هذا النوع من العلاقات دوراً

(٣) Joseph Schacht, "Notes sur la sociologie du droit musulman," *Revue africaine*, vol. 96, nos. 432- 433 (1952).

يُشير جوزيف شاخت بنباهة إلى الدرجة التي صبغت بها روح التعاقد الشريعةَ والأشكال الأخرى من القانون عند المسلمين.

كبيراً في هذا المجتمع). أحياناً كانت العلاقات توضع في صيغ قانونيّة تعاقديّة كاملة؛ فعلى وجه الخصوص، لم يكن يُنظر إلى الزواج بأنه حالة مقدّسة، بل عقدٌ خاضع للنقض والإبطال إذا لم يُلبِّ احتياجات المرء. وقد كانت هذه النظرة سائدة في المستوى العمومي أيضاً.

حتى في حالة الخليفة، كانت نظريّة أهل السنّة والجماعة ترى بأنّ الخليفة التالي، الذي يُعيّن من قِبل نبلاء الأمّة [أهل الحلّ والعقد]، أو من قبل الأنبل منهم (الخليفة الحالي)، يجب أن يحصل على **البيعة**، أي قبول الأعيان بالعموم نيابة عن بقيّة مجتمع الجماعة. إذاً، لم يكن الخضوع للحاكم القائم إذا تغلّبَ مثلاً أمراً كافياً بذاته؛ فعلى الفرد المسلم أن يأخذ على عاتقه جانبَه الخاص من العلاقة. (ظلّت نظريّة الشيعة، التي عزت تعيين الخليفة إلى الفعل الإلهيّ، تُطالب بأن يُقدّم المؤمنون فعل القبول [أي البيعة] للإمام؛ وهذا جزء من معنى الحديث القائل: «من مات ولم يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهليّة»، وهو حديث قَبِل به أهل السنّة والجماعة أيضاً). إنّ القبول بالأمير من قِبل جنوده ومن قبل المجتمع بالعموم ممثّلاً بأعيانه، وقبول الشيخ الصوفيّ من قبل من يرون ولايته الروحيّة، كلّها جزء من نموذج واحد؛ فدائماً ما كان هذا النوع من الترتيبات ذا طابع تعاقدي، وكان لا بدّ من تجديدها شخصيّاً لكلّ مسؤول عند توليه منصبه، كما أنها كانت ملزمة لمن بايعوا الأمير بأنفسهم (كثيراً ما يعمد العلماء الغربيّون المحدثون إلى اختزال هذا الإجراء الإسلاماتي إلى المقولات التشريعيّة التي يعرفونها عن الغرب، ثم يجدون أنفسهم وقد وقعوا في الارتباك. فالبيعة تقابل قَسَم الولاء في الغرب وتشبهه، ولكنّها ليست مكافئة له لا من حيث الشكل ولا من حيث الوظيفة).

ثمّ إنّ مسؤوليات المنصب هذه كانت تُمارس في ظلّ مجموعة واحدة من المعايير القانونيّة الثابتة، القابلة للتطبيق على مستوى عالميّ ما دام هناك مجموعة بالحدّ الأدنى من المسلمين، وكان الصوفيّة ليُضيفوا بأن تكون [أي المعايير] ذات معنى على المستوى الميكانيكي الظاهري وعلى المستويات الأعمق أيضاً، بحسب روحانيّة الشخص المعنيّ. على الرغم من أنّ الشريعة تتنوّع في الممارسة، لا فقط ما بين مذهب وآخر، بل أيضاً بين قرن وآخر، فإنّ تبادل الآراء الدائم كان من شأنه أن يُقرّب دائماً بين المذاهب ـ كان ثمّة

إدراك واعٍ بضرورة تجنّب أيّ صدام حادّ - كما أن التطوّر التدريجي للمعايير القانونيّة كان متقارباً بدرجة ما على امتداد الحاضرة الإسلامية. لقد تحقّقت الوحدة القانونيّة، على بعض المستويات على الأقل، في الحاضرة الإسلامية أكبر ممّا تحقّقت في أيّ مجتمعٍ ما قبل حديث، على الرغم من امتدادها غير المسبوق. كان قانون الشريعة ينطبق في أيّ مكان وُجد فيه عدد كافٍ من المسلمين، ولم يكن يعتمد على وجود مؤسسات إقليميّة ولا على استمراريّة رسميّة أو شخصيّة، وإنّما على محض وجود شخص مسلم متمسّك به بين المسلمين ليرعى تطبيقه. وإذا لم يتمّ تطبيقه بالشكل الأمثل في مجتمع من المسلمين الجدد، فإنّ كلّ زائر من علماء المسلمين من أيّ أرضٍ كان بوسعه أن يُساهم في تكميله ومنع انهياره أو تحوّله إلى محض قانون عرفيّ محلّي. فمن دون تشريع قوانين جديدة، كان هذا النظام قابلاً للامتداد ليشمل كلّ البشريّة في نهاية المطاف.

الأخلاقويّة الجماعيّة في مقابل الشكلانيّة الهيئاتية في القانون

نبعت تعاقديّة المراحل الوسيطة الإسلاميّة على الأرجح من التقليد الجماعي ذي التوجّه التجاري لمنطقة ما بين النيل وجيحون، بحيث يُمكن النظر إليها [أي التعاقديّة] من موقعنا كمراقبين خارجيين، بأنها تتويج لهذا التقليد. كان النزوع التجاري يُميل إلى تفضيل النزوعات الأخلاقويّة والشعبويّة والواقعيّة، على المستوى الفكري، التي سبق لنا أن حللناها في دوائر أهل الشريعة؛ على المستوى المؤسساتي، كان يُحابي شكلاً من التعاقديّة الوحدوية بنفس الطريقة. في المحصّلة، فإنّ ما حدث مع البلورة القويّة لإسلام أهل الشريعة الذي حمل أقوى النزوعات الشعبويّة والأخلاقويّة في ذلك التقليد، هو أنّ المجتمع الديني التوحيدي قد كفّ عن كونه محض شكل اجتماعي تابع، وأصبح هو الشكل الرئيس الذي يتمّ التعبير من خلاله عن الشرعيّة الاجتماعيّة. لقد كان مجتمع الجماعة الديني متحرراً - إنما ليس تماماً - من الاعتماد على الدولة ذات الأساس الزراعي؛ ومن ثمّ فإنّ قانونها الجمعي، بما يقوم عليه من افتراضات جماعيّة، لا على أساس الأرض، كان يمنح الصدارة باستمرار لما يحظى ويستحقّ الشرعيّة الحصريّة. ولكنّه، كما قلت، لم يكن متحرّراً تماماً: فقد ظلّ رادع القوّة مسألة حساسة وظلّ رهناً بيد الدولة. ولكن دور الدولة قد تضاءل على نحوٍ كبير، بخاصّة في

المجال الرئيس للقانون، مثلما كان دوماً في الثقافة العليا المدينيّة.

لقد بات ذلك ممكناً لأنّ التقليد التوحيدي قد اجتمع - على الأقل في القطاعات الأكثر نشاطاً في المجتمع - في ولاء مجتمعيّ جماعي واحد. وأصبحت كلّ المجتمعات التوحيديّة الأخرى الموجودة في المنطقة المركزيّة للعالم الإسلامي - والتي تابعت تطوّرها الذي بدأ قبل الإسلام - مكتفية ذاتيّاً على المستوى القضائي، مثل المجتمع الإسلامي نفسه. ولكن من دون الهيمنة الكاملة للمجتمع الإسلامي في هذه المنطقة، كان الاستقلال القضائي للأساقفة أو الأحبار يجب أن يبقى ثانويّاً. إنّ عالميّة مجتمع المسلمين هي ما أتاح له أن يتفوق على البيروقراطيّة الإمبراطوريّة. ولولا الجاذبيّة القويّة للإسلام باستحضاره للمسؤوليّة الشخصيّة، لم يكن للنمط التعاقديّ الإسلاماتي أن ينجح على الرغم من الظروف المواتية لذلك بين النيل وجيحون.

كان لكلا نمطي الشرعيّة هذين، الهيئاتية الهرميّة في الغرب والتعاقديّة الوحدويّة في الحاضرة الإسلامية، نتائج وتبعات لا تتضح على الفور من الخطوط العامّة التي رسمناها. وإذا توخينا الدقّة، فإننا سنرى بأنّ الممارسات في الحاضرة الإسلامية والغرب كانت في بعض الأحيان أكثر تشابهاً مما يفترضه التعارض الذي اقترحناه؛ كما أن الكثير من خلافاتهما وفروقاتهما لا يُمكن أن تُعزى إلى هذه المقابلة المخصوصة. غير أنّ كلّ نمطٍ من هذين النمطين لم يكتفِ بتسهيل أشكالٍ معيّنة من العلاقات الاجتماعيّة، بل أسهم كذلك في وضع حدودٍ على تطوّر الأشكال الأخرى. في الغالب كان من شأن النتائج والتبعات أن تعزّز هذه النزوعات من جديد، والتي تأتّت من الوضعيّة البيئيّة للمنطقة المركزيّة لكلّ ثقافة، والتي أنتجت نمط الشرعيّة في المقام الأوّل. ولكن، على الأقل في التفاصيل الثانويّة، كان نمط منح الشرعيّة نفسه يستتبع منطقيّاً نتائجَ كانت لتكون غير ضروريّة لولاه.

اتخذت المطالبة بحكم القانون، في مقابل الحكم التعسّفي، صورة أخلافويّة في الحاضرة الإسلامية في مقابل الصورة الشكلانيّة التي اتخذتها المطالبة ذاتها في الغرب. وكما يحدث غالباً، أخذ كلّ نظام توجّهه إلى أقصاه. إنّ شيئاً من الشكلانيّة حاضر في معظم الأنظمة القانونيّة، بخاصّة

تلك المرتبطة بشعائريّة طقوسيّة ما. غير أنّ هذا الاتجاه قد وصل في الغرب إلى نقطة المصادقة على المحاكمات من خلال الشكليات التقنيّة، التي كانت في بعض الأحيان مصدر فخرٍ وشرف للمحاكم، حين تدافع عن مواقف غير شعبيّة، ولكنّها كانت في كثير من الأحيان مجلَبةِ للعار. (يبدو أنّ بعض الغربيين المحدثين قد خلطوا بين النمط الشكلي للقانون وبين الموضوعيّة المستقلّة والاضطراد في القانون، فنظروا إلى التراث القانوني الروماني بنزعته الشكليّة على أنّه الوحيد المستحقّ لوصف «القانون» فعلاً؛ على الرغم من أنّهم قد ينتقدون الإفراط في النزعة الشكليّة والحرفيّة التي اعترف بها الغربيون أيضاً). قد يرى البعض بأنّ الشريعة بالغت في التوجّه نحو الطرف النقيض. صحيحٌ أنّ القانونِ بطبيعته مجالٌ يتمّ فيه التأكيد على القيم الأخلاقيّة على نحوٍ يستبعد الاعتبارات العمليّة الأخرى، إلا أنّ قانون الشريعة قد تحرّك في هذا الاتجاه أكثر من معظم الأنظمة الأخرى. ففي تشريعاته في العقود، كان من المفضّل (نظريّاً) أن يُعرب الأطراف عن نواياهم بصيغة شفاهيّة؛ ولعلّ الإصرار في العصر المرواني على ضرورة وجود شاهد حيّ كضامن للعقود المكتوبة قد حافظ على حيويّته كوسيلة لضمان الموقع الأساسي لنيّة المتعاقدين. على نحوٍ أكثر عموميّة، كان ثمّة نزوع نحو التأكيد على المساواة والإنصاف حتّى عندما يكون المرء راغباً في التنازل عن حقوقه.

أما الهيئات القانونيّة الثانويّة فقد كانت مُقولبةً ضمن هذه الأنماط القانونيّة المخصوصة. كان يُتوقّع من المحامي في الغرب أن يُرافع عن القضيّة نيابة عن أحد الطرفين في مواجهة الطرف الآخر عند الخلاف، فيدافع عنها بغضّ النظر عن مدى أحقيّة الطرف، اعتماداً على معرفته بالتفاصيل التقنيّة. قد يبدو هذا الموقف بعيداً عن الأخلاقيّة، ولكنّه يضمن إيضاح جميع الحيثيات في كلّ القضايا وعدم إمكانيّة تجاهلها أو الغفلة عنها. قد يكون المفتي المسلم معنيّاً، مثل المحامي في الغرب، بدقائق كلّ حالة وتفاصيلها. ولكن كان يُتوقّع منه أن يمنح الأولويّة لإبانة القضيّة الأخلاقيّة القائمة وتقديم خلاصة حولها على نحوٍ نزيه (فيوجه نصحه للقاضي، لا لأيّ من الطرفين). شهد الغرب نمواً وافراً للصيغ القانونيّة التقنيّة (بخاصّة تلك الصيغ الهيئاتية، التي كانت تقبل بالهيئات ككيان قانوني على قدم المساواة مع الأفراد، بحيث تمارس هذه الكيانات

حقوقها المستقلّة المرتبطة بالمكاتب والمناصب حين ترتبط هذه المكاتب بمجموعة من المجموعات). لم تكن هذه الصيغ القانونيّة كالتي شجّعتها الشريعة (بخاصّة في استعمال «الحيل» في التجارة) أساسيّة للقانون وإنّما عرضيّة في تطبيقها؛ فقد كانت وظيفتها معياريّة، تتعلّق بحماية المعايير التي يُمكن أن تزيحها الوقائع، حتّى بحسن نيّة.

يميل الغربيّون المحدثون إلى النظر إلى أن أخلاقويّة قانون المسلمين تمثّل خللاً كبيراً. فبقدر ما يؤدّي التأكيد على المسؤوليّة الشخصيّة إلى إنكار وجود أيّ مجال مستقلّ للقانون العمومي يُهيمن على الخاصّ، بقدر ما يشعرون بأنّه لن تكون ثمّة وسيلة لشرعنة الواقع العمومي، ومن ثمّ للسيطرة عليه وضبطه. وبحكم العالميّة غير المشروطة، التي كانت تُعزى إلى أيّ مدونة أخلاقيّة معتبرة، في الأزمنة ما قبل الحديثة على الأقل، فإنّ القانون الأخلاقويّ كان صلباً نسبيّاً وغير قادر على التكيّف مع الظروف المختلفة في الأزمنة والأمكنة المتغيّرة. أخيراً، فإنّ القانون الإسلامي، بتخلّيه عن الشكليّة في بعض الجوانب (وليس جميعها) قد خسر التكنيك الذي أثبت في الغرب أنّه مفيد في الحفاظ على حقوق الأفراد ـ سواء استعمل على نحوٍ حكيم أو أخرق ـ وصيانتها من تدخّل الرأي العام أو سلطة الدولة، حتّى لو تمّ ذلك بحسن نيّة.

لكنّ حركة المسلمين وتنقّلهم بين أوساط اجتماعيّة مختلفة عبر الحدود الجغرافيّة والسياسيّة لم يكن ممكناً لولا هذه الشريعة، التي ضمنت بطريقتها الخاصّة (جنباً إلى جنب مع حرية تفسيرها التي سايرتها) حيّزاً واسعاً من الحريّة الشخصيّة. ولم يكن للقانون أن يضمن إمكانيّة هذه الحركة من دون درجة عالية من الثبات القانوني. بالطبع، فقد كان هذا الثبات مُهدداً على الدوام بحقيقة أنّ قانون المسلمين في أيّ مكان مخصوص ليس هو قانون الشريعة بحدّ ذاته؛ ولكنّ الشريعة نجحت في الحفاظ على موقعها المركزيّ وبقيت موحّدة بدرجة كبيرة ضمن الظروف المتغيّرة من خلال الاعتراف القضائي بالفتاوى السابقة من قِبل القضاة المعتبرين في دار الإسلام. وبفضل الاستقلال الذي منحه ثبات القانون لمفسّريه، كان كلّ من العلماء والصوفيّة في موقع يمكّنهم من ضبط السلطة السياسيّة وتقييد حدودها (وإن لم يكن ذلك بالقَدر المأمول فإنّه ظلّ ذا تأثيرٍ معتبر).

في الأزمنة الحديثة، كان لا بدّ من تعديل كلا النمطين القانونيين. فقد كان على النزعة الشكليّة في الغرب أن تأخذ بالاعتبار الاعتبارات الاجتماعيّة وما تعنيه المفاهيم القانونيّة في الواقع الاجتماعي، بينما أجبرت الأخلاقويّة المسلمين على الانسحاب في مواجهة القوّة المنظّمة الجديدة للدولة والمتطلّبات اللاشخصيّة للآلات الصناعيّة.

لا شكّ بأنّ القانون الشكلاني كان مناسباً للغرب الهيئاتي. فهناك كانت قيمة المرء ومكانته تتحدّد تبعاً لموقعه في الأجسام المختلفة الوسيطة بين الفرد والمجتمع بأكمله. فالفرد، بوصفه عضواً في أحد هذه الأجسام ـ سواء أكانت بلديّة أو عزبة إقطاعيّة أو كنيسة ـ كان يتمتّع بحريّات معيّنة، تمّ تحديدها تاريخيّاً بناءً على موقع ذلك الجسم؛ فلم يكن له الكثير من حقوق الإنسان، أو حتّى حقوق الإنسان الإنكليزي، التي يتمتّع بها مواطنو الطبقات الثريّة في لندن. وبغض النظر عن محاولات استحضار القانون الروماني القديم، على افتراض أنّه قادر على تشكيل مدونة قانونيّة قابلة للتطبيق عالمياً، فإنّ هذه الحقوق الخصوصيّة في الممارسة لم يكن لها أن تُحدد على أساس مبادئ عالميّة، بل كانت بالضرورة معتمدة على الأحداث التاريخيّة التي أفرزتها، مثل مواثيق المدن. وكلّما ازداد تأويل هذه الشكليّة وتفسيرها من خلال الحقوق، أصبحت آمنة أكثر من تأثير الظروف الجديدة عندما تتغيّر علاقات القوة الأصليّة. وبالمثل، كان القانون الأخلاقوي عند المسلمين مناسباً للتعاقدية الإسلاماتيّة، حيث لم تكن قيمة المرء ومكانته تتحدّد بالنسبة إلى غيره إلا بالقدر الأدنى، نظريّاً على الأقل، وحيث كانت العلاقات الأكثر أهميّة هي علاقات التعاقد والرعاية الشخصيّة. لم يكن محطّ اهتمام المسلمين هو الحريات الخصوصيّة، بل الحريّة الأكثر عموميّة، التي تقوم على مكانة المرء كمسلم حرّ. وقد كانت أفضل طريقة لحماية هذا الموقف هي وجود مبادئ قابلة للتطبيق دوماً وفي كلّ مكان، من دون وجود اتفاق قَبْليّ أو صلة تاريخيّة مخصوصة(٤).

---

(٤) لقد كان قانون الشريعة قائماً على المبدأ القائل بأنّ الحريّة مفترضة بوصفها الحالة الإنسانيّة الطبيعيّة، وأنّها لا يجب أن تنتهك إلا لسبب وجيه، وهو ما عرضه بكفاءة ديفيد دي سانتيلانا في دراسته. انظر:

David de Santillana, "Law and Society," in: Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1931), pp. 284-310.

لأنّ المناصب/المكاتب الهيئاتية المستقلّة كانت حاسمة الأهميّة في نظام الغرب، كانت خلافة المناصب كذلك ذات اعتبارات ثابتة وشكلانيّة. في الغرب، كان سؤال من سيخلف المنصب القائم بنفسه (أي المنصب الذي لا يستمدّ أهليّته من تفويض أو تعيين خارجي) مسألة مرهونة بجملة من القواعد المحدّدة بالمنصب، وهي قواعد شكليّة متوافقة مع الطبيعة الشكليّة للقانون بعامّة. كانت بعض المناصب مورّثة؛ وهنا كان ثمّة قاعدة ثابتة من الخلافة في خطّ [نسب] واحد، فما إن يولد طفلٌ لعائلة مرتبطة بالمنصب، حتى يكون بالإمكان حساب الاحتمالات التي يُمكن من خلالها أن يؤول إليه المنصب: غالباً من خلال قاعدة البكورة [أي وراثة الطفل الأوّل]، وهي القاعدة التي كانت تغطي، خلال الأزمنة الوسيطة العليا، مسائل الخلافة بين الأبناء، بل ومستقبل المُلك. أما المناصب الأخرى فقد كانت خاضعة للتصويت؛ في هذه الحالات، كان التصويت جماعياً collegial، أي كان ثمّة جسم محدّد من الناخبين الذين يحقّ لهم التصويت، والذين يجب أن يقوموا بالتصويت على نحوٍ محدّد ليكون تصويتهم صالحاً. إذاً فقد كان لخلافة المناصب عناصر شكليّة وثابتة حتّى عندما لا تكون وراثيّة (لا بدّ من الانتباه إلى أنّ التصويت الجماعي نوعٌ مختلف كثيراً عن عمليّة التصويت الجماهيري الحديثة، التي تحوز شبهاً كبيراً مع أشكال التنافس الإسلاماتيّة على المكانة الاجتماعيّة). في الأزمنة الوسيطة العليا، كانت القواعد لا تزال في طور الاكتمال وكانت الخلافات في كلا نوعي الخلافة قائمة، ولكنّ مزاعم كلا طرفي الخلاف كانت تقوم في الغالب على التمسّك بالشرعيّة: أي لم يكن الخلاف يقوم على أنّ مرشّحهم أفضل من الآخر، بل أنّه هو الشرعيّ وأنّ المرشح الآخر، بغض النظر عن كفاءته الشخصيّة، مغتصبٌ للحق.

كان الغربيّون معتادين كثيراً على هذا النوع من الخلافة، بحيث إنّهم توقّعوا أن يجدوا خصائص مشابهة له في المناصب القائمة بنفسها في الأمكنة الأخرى أيضاً. فغالباً ما كان العلماء أيضاً يقرؤون حقّ البكورة على أنّ الابن الأكبر غالباً هو الأليق بوراثة منصب أبيه. صحيحٌ أنّ احترام الابن الأكبر أمرٌ مشهود عالميّاً، إلا أنّه بينما كان يعني في الغرب تقوية حقّه في الحكم، لم يكن في الحاضرة الإسلامية، على الرغم من قوّة هذا الشعور،

يعني بالضرورة اعترافاً رسمياً به. حاول بعض الغربيين المُحدثين، على نحوٍ أكثر رقيّاً، أن يجدوا خطاطة بديلة لآلية ثابتة للخلافة مثل الأقدميّة، وهي آليّة أكثر انطباقاً على الحقائق بعض الشيء. وأحياناً وصفوا من يصل إلى السلطة عن طريق التمرّد بـ«المغتصب». ومن ثمّ (بما أنّ استثناءات هذه «القواعد» كانت كثيرةً على نحوٍ مقلق) فقد تذمّروا من عدم انتظام آليّة الخلافة عند المسلمين وفشلها في اتباع قاعدة ثابتة، وهو ما كان من شأنه باعتقادهم أن يُجنّبهم الخلافات على خلافة المنصب. ولكن، في الحاضرة الإسلامية، كانت خلافة المناصب من خلال قواعد شكليّة، كالوراثة في خطّ نسب واحد أو التصويت الجماعي، أمراً نادراً في أفضل الأحوال، لا لأنّ المسلمين كانوا أقلّ عقلانيّة في ترتيباتهم الاجتماعيّة، بل لأنّ روحهم التعاقديّة كانت تدعوهم إلى مفهوم آخر من الشرعيّة في خلافة المناصب. فقد كانت الخلافة مفتوحةً على شيء من الاختيار والنقاش والتفاوض: ففي مقابل آلية الخلافة الشكليّة الثابتة في الغرب، كانت آلية الخلافة تُدار من خلال التنافس في الحاضرة الإسلامية التعاقدية، إذ لا بدّ أن يتولّى أفضل الرجال هذه المسؤوليّة الشخصيّة.

ولم يكن تعيين صاحب المنصب السابق لخليفته استباقاً للخلاف أمراً ينتهك هذا المبدأ بالضرورة؛ فبما أنّه تولّى المسؤوليّة، فإنّ مسؤوليّته تتضمّن اختيار شخصٍ مناسب لحملها بعده. على خلاف ذلك، يجب أن يُحسم الخلاف من خلال النبلاء [أهل الحل والعقد] الذين يُنظر إليهم بوصفهم ممثّلين للجسم الاجتماعي المعنيّ. لقد كان في هذا التنافس حول خلافة المنصب آلية لتعديل مصالح المجموعات المختلفة وفقاً للواقع الجديد (وهو ما لا يُمكن أن يتمّ إلا بقدرٍ من المساومة). وإذا تمّت العناية في الخطوة الأخيرة بنوعٍ من التعاقد الرسمي والشكلي، فإنّ ذلك لا يعدو كونه نوعاً من الختم الروتيني للمصادقة على ما حُسم سلفاً. يجب أن تتجنّب المشاورة النزاعَ المسلّح، ولكن إن لم تنجح في ذلك، فغالباً ما كان يُنظر إلى الصراع المسلّح على أنّه خطأ يُؤسف له، ولكنّه ليس انهياراً في العمليّة الاجتماعيّة.

إنّ إحدى النتائج العرضيّة ـ إنما الرئيسة ـ لهذه المقاربة (بالمجمل) هي استبعاد المرشّحين غير المؤهّلين تماماً. فقد كانت الشروط القانونيّة تؤكّد بأنّ المرشّح يجب أن يكون مؤهّلاً على الأقل؛ في السياق الديني على الأقل،

كان هذا التأكيد يصل إلى حدّ الاختبار الرسمي العمومي للمرشحين من خلال أهل الحل والعقد. فقد كان من النادر أن يتبوأ طفل أو امرأة (على الرغم من حدوث مثل هذه الحالات) أو رجل عاجز جسديّاً وأن يُقبل حكمه لوقتٍ طويلٍ ما لم يكن له حامٍ قويّ؛ إذ لما كان الحاكم السياسي في الأغلب أميراً، أي قائداً عسكريّاً، فإنّ المرأة لم تكن مؤهّلة للحكم، لأنّها غير مؤهّلة لتكون جنديّة أصلاً. وثمّة اعتبارات مشابهة سادت في ميادين أخرى من ميادين الفعل.

في عمليّة التشاور هذه، كان للمبدأ الإسلاماتي في الكونيّة والعالميّة طريقته. كان من يُعترف بهم كأهل الحلّ والعقد هم من حقّقوا قدراً جيّداً من المسؤوليّة الشخصيّة الكبيرة ومن الذين يمتلكون روابط من الالتزام المتبادل مع عدد كبير من الناس؛ ومن ثمّ فقد كان ثمّة مجموعة مشتركة من الاعتبارات التي تحدّد ما يتلقاه أصحاب مكانة اجتماعيّة معيّنة على امتداد الحاضرة الإسلامية، وكانت قابلة للتطبيق على نحوٍ فوريّ أينما انتشر الإسلام. ولما لم يكن القرار يتطلّب أغلبيّة حسابيّة، وإنّما نوعاً من الإجماع الأساسي، فلم يكن ثمّة خطوط محدّدة تحدّد من هم المشمولون ومن هم المستبعدون، إذ لم يكن هناك تصويت فعليّ. ولما لم يكن ثمّة جمهور محدّد من الناخبين، فإنّ التنافس الإسلاماتي على المكانة قد يبدو غريباً وغير مفهوم للدخلاء من الخارج. ولكنّ آليّته الرئيسة (القفز من المركب الموشك على الغرق والانتقال إلى صفّ المنتصر) لا تزال مستعملة في أشكال التنافس التي يحسمها تصويت الجماهير. في الحاضرة الإسلامية، لم يكن ثمّة تصويت انتخابي فعليّ ليقطع الطريق على الخلافات قبل نشوبها، ومن ثمّ فإنّها كانت تأخذ بعض الوقت ليتمّ حسمها، هذا ما لم تتوجّه الدعوات إلى السلاح أو إلى أحد الأمراء.

حتى على مستوى قانون الأسرة، نجد في الغرب تصوّراً عن مكانة ثابتة ومستقلّة، مُحدّدة على نحوٍ شكلانيّ. في العائلات التي تتوارث أيّ نوع كان من المناصب، كانت مكانة أفراد العائلة محدّدةً على نحوٍ يكفل بقاء مبدأ حقّ البكر في خلافة المنصب. وقد كان ذلك يُضفي أهميّة كبيرة على أوّل شريكة جنسيّة للرجل بوصفها الزوجة الحقّة الوحيدة، وعلى أولادها بوصفهم الورثة الوحيدين من ضمن أولاد الرجل. وكما لاحظنا سابقاً، كانت نظرة الشريعة

تنحو إلى الاتجاه المقابل تماماً، فتضع جميع شريكات الرجل من الحرائر وأولادهن في مرتبة واحدة، وتنظّم العلاقات بينهن بالتعاقد، فلا تعطي لأيّ منهنّ مكانة لا تُنزع كتلك التي نجدها في العائلات التي لا يسمح بالطلاق فيها. (وكما بيّنا في حالة التصويت الجماعي، فإنّ نمط الزواج الأحادي الذي ساد في الغرب لم يكن هو الآخر، في العديد من النواحي، أقرب إلى الأنماط الحديثة مما كان عليه النمط الإسلاماتي).

ولكنّ المقابلة بين أنماط الزواج الإسلاماتيّة ونظيرتها في الغرب تتجاوز ما يُمكن أن يخلص إليه المرء إن نظر إلى موقع الزوجات في قانون الشريعة وفي القانون الكنسي. فالتعارض الذي يظهر جليّاً للناظر إلى العائلات من الطبقات العليا عند المسلمينّ وعند الغربيين هو التعارض بين دُور العبيد المنفصلة في نظام الحريم، ونظام بيوت الخدم المتمركزين حول الزوجة في الغرب. في كلّ من المجتمعين، كان الزوج والأب هو المهيمن، بل وهو الشخصيّة المستبدّة صاحبة القول الفصل في المسائل؛ وفي كلا المجتمعين كانت الزوجة في أحيان كثيرة هي التي تحكم الزوج. ولكنّ الاختلافات في معايير التوقّعات كانت تنتج بالضرورة نتائج مختلفة على المستوى العملي.

في الغرب، كانت الزوجة «الشرعيّة» هي صاحبة الرياسة؛ فهي مضيفة ضيوف زوجها، وإذا كانت له شريكات جنسيّات أخريات، فيجب أن يكون لهنّ بيوتات منفصلة كـ «عشيقات»؛ إذ إنّها لن تتسامح معهنّ في حيّز رياستها. كان الحاضرون في المنزل هم الخدم الأحرار على الأقل، وفي القصور الإقطاعيّة قد يُقيم بعض الأشخاص من ذوي المكانة. أما الفلاحون فكانوا مرتبطين بالأرض وخاضعين لأفدح الإهانات من سادتهم الشرعيين، ولكنّ ظاهرة عبيد المنازل كانت قد انتهت عمليّاً. إذاً فقد ساد المبدأ الهرميّ حتّى في حياة العائلة: فكلّما اقترب المرء من قمّة الهرم، كانت مرتبته أعلى، أمّا الجماهير الذليلة في الأسفل فقد كانت محكومة هي الأخرى وفق قواعد ثابتة.

في الحاضرة الإسلامية، ساهم المبدأ المساواتي ولا شك في الاتجاه نحو الحالة النقيضة. فكان الرجال المقتدرون، من غير ذوي النسب الرفيع، يُحيطون أنفسهم بالأشخاص الذي يرون بأنّهم أهل للاعتماد عليهم: العبيد؛

ولما كانت جميع الطبقات مختلطة اجتماعيّاً، لم يكنّ ثمّة ما يضمن ألا تتعرّض نساؤهم لمن لا ينتمون إلى ذات الرتبة الهرميّة، فكان أن حافظوا عليهنّ من خلال فصل النساء عن العالم الخارجي فصلاً صارماً. إذا كان ثمّة أكثر من شريكة جنسيّة، فإنّهنّ يشتركن جميعاً في البيت ذاته ولم تكن أيٌّ منهنّ هي المضيفة، إلا عندما تستضيف صديقاتها، اللواتي يُمكن أن يكنّ من أيّ طبقة اجتماعيّة تختارها. أما الفلاحون فقد كانوا في الغالب رجالاً أحراراً، فيما كانت بيوت الأثرياء تُخدم من قبل العبيد، وإن لم يكن ذلك يعني بالضرورة معاملتهم معاملةً سيئة، بل كثيراً ما كان يتمّ إعتاقهم. يُمكننا أن نقول بأنّ العبوديّة من خلال الاستيراد (في مقابل الأقنان من المزارعين الذين تربّوا في المنزل) قد ظلّت حاضرة في الحاضرة الإسلامية بحكم قرب مدن المسلمين الثريّة من مناطق الجبهات والثغور في المعمورة، حيث كان الأسرى متوفرين؛ ولكنّ ثمّة سبباً يبدو ذا أهميّة، وهو أنّ الروح المساواتيّة والحركة الاجتماعيّة كانت تتطلّب، في العصر الزراعي، وجود طبقة كهذه لخدمة أولئك الصاعدين الجدد إلى قمّة السلم الاجتماعي.

في كلٍّ من الحاضرة الإسلامية والغرب، ترافق النظام الاجتماعي مع قدرٍ كبير من النشاط العسكري التعسّفي والتدميري. وقد تمّ تحجيم آثار القوّة العسكريّة في كلا المجتمعين بطرائق مختلفة تماماً. في الغرب، كان العسكر متجذّرين في الأرض وكانت نشاطاتهم منظّمة وفق قواعد شكليّة على نحوٍ متزايد، بل وعلى نحوٍ مثاليّ أيضاً. فقد كان البارونات قادرين على إشباع رغباتهم في معارك تافهة وعدم الخضوع للنظام، بإيذاء المزارعين وسكان المدن عبر الغارات والمشاجرات التي لا تكاد قواعد تعليق النزاعات المحليّة في نهايات الأسبوع أن تخفّف من غلوائها وآثارها [هدنة الرب](*). ولكنّهم قلّما كانوا قادرين على توحيد أنفسهم في جيوش كبيرة تتبع قائداً واحداً للقيام بمذابح كبيرة من دون تمييز. لتركيز القوّة في يد واحدة، كانت فرص الخلافة الثابتة، التي تتنظّم وفقاً للزواج السلالي أو حتّى من خلال شراء

(*) هدنة الربّ، أو هدنة الله، وهي مرسوم فرضته الكنيسة الكاثوليكيّة وتمّ تطبيقه في القرن الحادي العشر إلى القرن الثالث عشر. حدّدت هدنة الربّ وقتاً لتوقّف القتال بين السادة المختلفين، فكان القتال يتوقّف من مساء السبت إلى ظهر الإثنين، ثمّ باتت الهدنة تسري من مساء الأربعاء إلى الإثنين. وقد كان هدفها تخفيف حدّة الاقتتال المستمرّ بين اللوردات (المترجم).

حقوق الخلافة، مهمّة بقدر أهميّة المهارة السياسيّة والعسكريّة. فلم يكن لأيّ حاكم أن يوسّع نطاق سلطته خارج أراضيه الموروثة، اللَّهُمَّ إلا في بعض القطع الصغيرة هنا وهناك. وقد كانت من أمارات قدوم العصر الجديد أن تمكّن دوق بورغندي [فيليب الطيّب] في القرن الخامس عشر من جمع قوّة غاشمة تمكّن بها من تدمير مدينة ليج وسكانها، متتبّعاً من تمكّن من الفرار منهم بإحراق الغابات خلفهم، بهدف قتلهم جميعاً. ولكن، مع كلّ ذلك، وجد هذا الدوق نفسه مكبّلاً بالأعراف التي منعت كلّ محاولاته تقلّد منصب الملك.

في الحاضرة الإسلامية، بخلاف ذلك، كان الجند من سكان المدن، وهم أقلّ ارتباطاً وتقيّداً بالأعراف ضيّقة الأفق. وكانت الحركة والانتقال أكثر ما تكون بين الجند الذين كان أفرادهم قادرين على الصعود إلى أعلى مراقي السلم الاجتماعي، وكان لهم أن يُسيّروا جيوشاً إلى مسافات لم تكن لتُصدَّق في الغرب. يبدو أنّ القادة المحليين، لأجل ذلك، كانوا يبقون تحت شيء من المراقبة والسيطرة، لكيلا لا تتحوّل الخلافات بين الجند إلى معارك على الفور. كانت هناك حالة من السلام الواسع على المستوى المحلّي، ومرّت أزمنة طويلة لم تكن المدن تتعرّض للخطر إلا بسبب قطاع الطرق والعصابات. (ولكن في المناطق النائية، كان زعماء القبائل الرعويّة يؤدون دور البارونات اللصوص). ولكنّ التمركز الكبير للقوّة العدوانيّة، كتلك التي كانت في يد دوق بورغندي كانت شائعة، كما أن نهب المدن وذبح السكان كان كثير الحدوث (ومنذ الأزمنة المغوليّة وما تلاها، في المراحل الوسيطة المتأخّرة، أصبح ذلك شائعاً نسبيّاً).

في الحياة الدينيّة والفكريّة، كانت الفروقات بين المجتمعين متناغمة مع الفروق بين دور السلطة السياسيّة في كلّ منهما. في الغرب، كان النبيل هو الحاكم السياسي وهو مركز الحياة الاجتماعيّة أيضاً؛ أما رجل الدين فقد كان بمثابة أخيه أو ابن عمّه. كانت الحياة العلميّة في الغالب تمرّ من خلال الكنيسة، التي كانت منظّمة تنظيماً محكماً في خطوط تتوازى وتتقاطع مع المؤسسات العلمانيّة. في هذا السياق الهرميّ، كان كلّ سؤال فكريّ قابلاً للتحوّل إلى سؤال هرطقيّ رسميّاً، أي أن يصبح مسألة تتعلّق بالولاء المؤسساتي؛ كانت الهرطقة تتحوّل بسهولة إلى مسألة حياة وموت على نحوٍ

لا نراه في الحاضرة الإسلامية، حتى لو طرحت المسألة فيه أيضاً. في الوقت نفسه، أدى التقليد الفلسفي دوراً أكثر تكامليّةً في مثل هذه البنية الهرمية؛ إذ إنّ تقاليده المعياريّة الأكثر تجريديّةً قد شكّلت لبّ التعليم الرسميّ لرجال الدين. وذلك عائد جزئيّاً إلى استمرار الأراضي اللاتينيّة في النظر إلى التقليد الهيليني بالعموم بوصفه مصدر إلهام الثقافة العليا. ولكنّ النمط التعليمي قد استمرّ أيضاً لأنّه كان ملائماً جزئيّاً للبنية الثابتة المغلقة للكنيسة، التي يُمكن أن تبرّر البنية الاجتماعيّة الهرميّة برؤية هرميّة للكون على نحوٍ مشابه لما فعله الإسماعيليّون. لقد وُجدت الدراسات الباطنيّة بالطبع، ولكنّها أدّت دوراً هامشيّاً نسبيّاً. عندما أُدين المعلّم الصوفي إيكهارت لأنّه تحدّث بحريّة عن المسائل الدقيقة للناس البسطاء، كانت تهمته هي أنّه انتهك الحيطة والاحتراس اللازمين، لا أنّه أسّس مذهباً للحقيقة المحجوبة. كما أن مواضيع مثل الخيمياء كانت تحظى باهتمام وتناول باطنيّ مباشر أيضاً.

في الحاضرة الإسلامية، كان العلماء والأمراء منفصلين عن بعضهم بعض الشيء. وعلى الرغم من أنّ التعليم قد تمأسس من خلال المدارس، حافظ العلماء على استقلاليّة واسعة بين بعضهم البعض. في كلّ من الحاضرة الإسلامية والغرب، كان التعليم الرسمي مكرّساً بالأساس للعلوم المعياريّة لا للعلوم التجريبيّة. ولكنّ التعليم الأكثر احتراماً عند المسلمين كان موجّهاً أيضاً إلى المعايير الثقافيّة الصريحة. وقد كان ذلك متسقاً مع التأكيدات التاريخيّة والجماعيّة للتقليد الإبراهيمي. ولكن ذلك كان يعكس أيضاً الأساس الذي أقام عليه العلماء علومهم المشتركة، أي عبر معايير قانونيّة مشتركة، لا عبر نظام تراتبي من إصدار الأوامر. فالتسلسل التعليمي في الغرب يبدأ من دراسة الفنون الثلاثة (أي دراسة القواعد اللغويّة بالأساس)، ثمّ يذهب مباشرة إلى العلوم الأربعة (التي تعتمد بالأساس على دراسة الرياضيات)(*)، والتي ينحو محتواها إلى الدراسات الطبيعيّة مثل علم الفلك والموسيقى بدلاً من الدراسات التاريخيّة؛ بينما يأتي القانون واللاهوت في

(*) الفنون الثلاثة trivium: وهو المساق الذي ساد في جامعات العصور الوسطى ويعتمد على دراسة النحو والمنطق وعلم الخطابة. أما مقرّر العلوم الأربعة quadrivium فيشمل علم الحساب والهندسة والموسيقى وعلم الفلك (المترجم).

النهاية، بوصفهما علوماً متخصّصة، ترافقها دراسة الطبّ بوصفه جزءاً لا يتجزّأ من الدراسات المركزيّة. في المقابل، كانت **المدارس** [في الحاضرة الإسلامية] تركّز بالبداية على المعارف الأساسيّة لكلّ فرد (فقه العبادات، القانون، اللاهوت، وجميع الموضوعات التاريخيّة الأساسيّة). أما مسائل مثل النقد الأدبي فقد كانت ثانويّة، في حين يُدرّس المنطق والرياضيات في النهاية. أما الطب وعلم الفلك فقد كانا يُدرسان باستقلال عن المدارس، برعاية الأمراء، في حين تُدرس فلسفة الصوفيّة وعلوم النفس عندهم في الزوايا الصوفيّة. كما أن المعارف في تلك المراكز الأكثر نخبويّةً كانت تميل أكثر إلى الباطنيّة.

في وقت لاحق، وفي تجّواله في الإمبراطوريّة العثمانيّة، غمر الدبلوماسيَّ والعالمَ الفرنسيَّ الإعجابُ من درجة تهذيب المسلمين ومن فصاحتهم وحدّة أذهانهم في مقابل حال سكان الغرب؛ فحتّى الحيوانات كانت تُعامل بشيء من الإنسانيّة(٥). لقد كان هذا العالِم متأثّراً ربما بالرغبة في إصلاح حال مواطنيه. على أيّة حال، كان من الواضح بأنّ المجتمع الإسلاماتي، من معظم النواحي والمعايير، كان أكثر حضريّةً وتثقيفاً من مجتمع الغرب في المراحل الوسيطة المبكّرة، على مستوى الحياة الفكريّة وعلى مستوى الأمن اليوميّ. ولكنّه كان أيضاً أكثر عرضةً للتدخّل الاعتباطي، بل وللكوارث.

مصادر الفعل التاريخي

يكمن التميّز والسموّ الإنساني في أمرين اثنين: من جهة أولى في التأمّل والتفكّر العميق، أي في الوعي بالواقع وما يعنيه على مستوى نظام الكون ونظام النفس، وفي الفعل من جهة ثانية، أي في المبادرة الحرّة التي تصدر عنها سلسلة جديدة من الأحداث والوقائع، والتي تقوم على أساس التقدير العقلي لنتائجها المتوقّعة، لا على أساس العادة والعُرف. وكما تعلمنا أن نرى، فإنّ عالمنا يخضع باستمرار لمثل هذه التحوّلات، بحيث لا يُمكن

(٥) أشير هنا إلى الرسائل العثمانيّة الشهيرة لـ:
Ghiselin de Busbecq, *Turkish Letters*, translated by E. S. Forster (Oxford: Clarendon Press, 1927).

للفعل الحرّ الأصيل أن يحدث من دون قدرٍ عالٍ من التأمّل والتفكّر، ولا يُمكن للتفكّر الحقّ والأصيل أن يحدث من دون شكل من الفعل المتبصّر الثاقب. ولما كانت الحال هذه، فإنّ التمييز بين هذين النوعين من التميّز والسموّ قد يكون تمييزاً مصطنعاً. غير أنّ الغربيين المحدثين قد اعتبروا، بأثر رجعيّ على الأقل، بأنّ عبقريّة تراث الغرب تكمن في منحه نطاقاً واسعاً للمبادرة والفعل الإنساني، في حين أنّهم كانوا مستعدين للاعتراف للتراثات الأخرى بالتميّز على مستوى التفكّر والتأمل. في الوقت نفسه، قد يبدو بأنّ التراث الإسلامي كان هو الأكثر نشاطاً من بين التراثات الكبرى ما قبل الحديثة. فحتّى أولئك المراقبون السطحيّون الذين ادّعوا بأنّ الإسلام يقود بالضرورة إلى القبول الجبري بكلّ ما يُقدّره الله، قد أكّدوا على فَخَار المسلمين وحماستهم الدينيّة، التي أعربت عن نفسها في الإصرار على مبدأ الحرب المقدّسة [الجهاد]. إذاً، فكلا المجتمعين معروفٌ بميله ونزعته نحو الفعل التاريخي. ولكن، ما هي القنوات التي يُمكن للفعل الإنساني الحرّ أن يتحرّك ضمنها في كلٍّ من هذين المجتمعين؟

على نحوٍ أو آخر، كانت الحريّة في الحاضرة الإسلامية أكبر منها في الغرب؛ فقد كان الإسلام متسامحاً نسبيّاً - ليس في استعداده للقبول بالأجسام الدينيّة الأخرى (مع أنّ الإسلام في هذه الناحية كان أفضل من المسيحيّة، إلا أنّه لا يُعتبر متسامحاً وفق المعايير غير التوحيديّة) - ولكنّ تسامحه كان سارياً على المستوى الشخصي والفردي. فلو كان لديوجين وبرميله(*) أن يُبعثا من جديد، لكان التسامح معه في الحاضرة الإسلامية أكبر منه في الغرب؛ ففي الغرب، سيكون عليه أن يكون صاحب رتبة اجتماعيّة معيّنة، لا مجرّد فرد، بل عضواً في نظام معيّن أو في هيئة ما؛ وإذا ما زعم لنفسه مهمّةً أخلاقيّة، فإنّه سيصبح خاضعاً قضائيّاً للهرميّة الكنسيّة؛ وإذا ما خرج إلى الشارع عارياً، فإنّه سيُعاقب بقسوة من قبل سلطات الكنيسة؛ أما في المجتمع الإسلاماتي (ما لم يكن [ديوجين] ذميّاً رافضاً للدخول في

(*) ديوجين الكلبي أو السينوبي (ت. ٣٢٣ق.م)، فيلسوف إغريقي مشهور بنمط حياته الطبيعيّ المتحرّر من قيود المجتمع وسخريته اللاذعة، قضى نصف حياته يسكن برميلاً في شوارع أثينا، وقد أثار حفيظة المجتمع، بل والملوك، بازدرائه لأعرافهم وامتهانه لما يرونه صائباً اجتماعيّاً. قصصه طريفة ومشهورة (المترجم).

الإسلام)، فإنّه سيكون عرضةً للمحاسبة من محتسب السوق؛ ولكن، إذا زعم لنفسه مهمّة أخلاقيّة، فثمّة فرصة كبيرة في أن ينجو بوصفه درويشاً مجذوباً، ولن تقع مشكلته حينها على عاتق السلطات بل على عاتق شيخه الذي اختاره (أما إذا كان ذميّاً، فإنّه قد يتورّط في مشكلات أكبر مع سلطة مجتمعه). لقد كان النمط الغربي يسعى للحفاظ على الاستمراريّة الاجتماعيّة، ولكنّه كان رافضاً للحركة والتنقّل (ضدّ الحركة الجغرافيّة، لأنّ جميع المناصب، المكاتب المهمّة مرتبطةٌ بأمكنة محليّة مخصوصة)؛ ومكافحاً ضدّ المبادرة الشخصيّة، التي عملت النقابات الحِرفيّة على تثبيطها بشكلٍ منظّم. أما في الحاضرة الإسلامية، فإنّ هذه التطوّرات كانت تحدث، أحياناً على الرغم من النظام وأحياناً من خلاله.

لقد أسهمت مباشريّة العلاقات في المجتمع ككلّ وطبيعتها القائمة على المعرفة الشخصيّة المباشرة (وجهاً لوجه) في منح المسلمين حريّاتٍ مهمّة، ولكنّها عرّضت الأفراد أيضاً لمخاطر تُهدّد حقوقهم، التي كانت الهيئات في الغرب تمثّل وسيطاً حاجزاً يضمنها ويحول دون الاعتداء عليها. حتى في الحاضرة الإسلامية، كان المغامر الفرد، الحرّ بطبيعته، يرى بأنّ من الحكمة أن يربط نفسه بإحدى المجموعات المعترف بها (فيكون صوفيّاً منتمياً إلى إحدى الطرق، أو عالماً في إحدى المدارس، أو تاجراً في تجارة معلومة، أو - على مستوى أقلّ احتراماً ولكنّه يكفل الحماية له - عضواً في إحدى أخويّات الفتوّة، أو متسوّلاً أو سارقاً ينتمي إلى أحد أحياء المدينة). في عضويّة هذه المجموعات، كان الأمر مرهوناً باختيار الإنسان لأحدها، ولم يكن الضبط المفروض من الجماعة صارماً جداً. ولكن، بالمقابل، لم تكن لهذه المجموعات حصانة كبيرة في مواجهة تدخّلات الأمراء الاعتباطيّة. فبالنسبة إلى أولئك الذين كانوا يطمحون إلى الاضطلاع بمشاريع من نوعٍ جديد - على سبيل المثال، الاستثمار في نوعٍ جديد من المشاريع - لم يكن من السهل على الإطلاق أن يجدوا مجموعةً متضامنة قادرة على مقاومة سلطة الحاكم الظالم. ولكن كان من الممكن لهذه الأعمال أن تنطلق - وقد انطلقت بالفعل - من دون أن تخنقها صرامة التنظيمات النقابيّة الغيورة؛ غير أنّ أصحابها وجدوا أنفسهم خاضعين للضرائب المرهقة أحياناً أو للاستئثار والنهب من قِبل الأمراء قصيري النظر، بمجرّد أن أصبحت مشاريعهم مزدهرةً إلى درجةٍ تجلب إليها الانتباه.

مع ذلك، كان ثمّة مدى جيّد من الحريّة الشخصيّة لكي يقوم الرجل باختياراته ضمن إطار عملٍ مُطرد، وضمن نطاق واسع نسبيّاً، نظراً للظروف الاجتماعيّة على المستوى الزراعي؛ بل وكان الرجل قادراً على اتخاذ اختيارات أكبر مما يستطيعه معظم البشر. وقد كانت هذه الحريّة أساسيّة لنوع إضافيّ من حريّة الفعل، أي حريّة الفعل التاريخي، حريّة ابتكار أفكار جديدة وتعليمها، حريّة اقتراح ودعم سياسات وأنماط جديدة في الحياة الاجتماعيّة، وحريّة مناقشة وتعديل الظروف التي تقوم عليها الحياة. ولكن، في سبيل ذلك، وإضافة إلى الحريّة الشخصيّة البسيطة، كان لا بدّ من وجود قنوات مناسبة للمبادرة الفرديّة على المستوى الاجتماعي. غير أنّ طبيعة هذه القنوات قد اختلفت أكثر مما تنوّعت على المستوى الشخصي المحض، تبعاً لنمط منح الشرعيّة.

إنّ أحد أكثر المشاهد المثيرة للاهتمام من جهة تطوّر إدراك النفس ووعيها والشعور بالقدرة على تحديد المصير، في الغرب في الأزمنة الوسيطة العليا، هو أنّ البابا قد طلب سماع اقتراحات من أنحاء العالم المسيحي الغربي كلّه حول ما يجب فعله بشأن حضور الإسلام، عندما بدا بأنّ الحملات الصليبيّة قد فشلت. وقد استجاب لطلبه أشخاص جادّون، وكان من بين النصائح بعضُ المشاريع بعيدة النظر، التي تضمّن بعضها خططاً لإصلاح الكنيسة نفسها في سبيل القيام بفعلٍ فعّال في مواجهة الإسلام. لم تُفضِ هذه الخطط إلى الكثير من النتائج، ولكنّنا نشهد فيها نوعاً من الجديّة في الباعث والاستجابة. لم تكن مثل هذه المقاربة للتعامل مع المشكلات التاريخيّة حدثاً معزولاً، بل كانت له أرضيّته في النمط الغربي السائد. وقد شكّلت المجامع الكنسيّة الكبرى، التي كان يجتمع فيها عدد محدود من المتبوئين لرأس الهرم من المناصب الأسقفيّة ليتعاملوا مع مسائل الخلاف ويُصوّتوا عليها، نموذجاً لهذه المشاورات. ولكنّ هذه الروح كانت حاضرةً على مستوى أعمّ. فإذا كان لكلّ كيان مخصوص قواعده المستقلّة، فإنّ هذه القواعد يُمكن أن تتشكّل وأن يُعاد تشكيلها من جديد؛ إضافة إلى ذلك، كانت مناصب/ مكاتب الأساقفة والباباوات، الملوك والأباطرة، قائمةً لضمان أن يسير كلّ شيء بالشكل المطلوب تحت نطاق سلطتها، وكان الأفراد المعنيّون يأملون أن تثمر نصائحُهم بين أيدي أصحاب هذه المناصب.

في الصين، الحكومة البيروقراطيّة الأقوى والأكثر عقلانيّة في العالم آنذاك، كانت عادة تقديم العرائض الخاصّة لحلّ المشكلات العموميّة أكثر تعقيداً وفعاليّة مما كان في الغرب. في الحاضرة الإسلامية، لم تكن قنوات المبادرة والإصلاح هذه متوفّرة. بعد سقوط الخلافة، لم يكن ثمّة كيان مركزي يُتوخّى منه أن يُحرّك عجلة الإصلاح، وإذا ما أتيح للمبادرات المؤسسية الجادّة للأمراء أن تتولّى المهمّة، فإنّ ذلك كان يعني الإضرار بالنمط الوحدويّ للعالم الإسلامي، الذي كانت التعاقديّة عند المسلمين معتمدةً عليه. عندما طلب ملكشاه من رجال البلاط النصح، لم يُرد أن يسمع منهم أفكاراً حول المشاريع التي يُمكن أن تحلّ بعض المشكلات المؤسساتيّة القائمة، وإنّما مجرّد وصايا عامّة لإرشاده في تصرّفه بوصفه ملكاً مطلقاً، وهي نصائح يُمكن أن يستفيد منها أيّ حاكم. يبدو الأمر كما لو أنّ الغاية الأساسيّة لأولئك الذين طوّروا الشريعة بوصفها نظاماً مكتفياً بنفسه، والتي لم تسمح إلا بهامش ضيّق من حريّة المبادرة للخليفة أن تقلّص مساحة الفعل السياسي الحرّ إلى الحدّ الأدنى (متطلّعة إلى مصالح التجارة أكثر من مغامرات الأرستقراطيّة من أيّ نوعٍ كانت). على أيّة حال، في قصور الحكّام، حيث لم تكن مكانة المرء مضمونةً بحكم النسب، وإنّما بحسب صلته الشخصيّة بالحاكم، فإنّ الحركات الإصلاحيّة الجادّة، التي كثيراً ما هدّدت المصالح الراسخة، لم تكن لتُطرحَ من دون دعم شخصيّ من الحاكم، الذي يُمكن له، لو لم يرد دعمها، أن يستأصل شأفة المصلح من دون كثير جلبة.

تمّ التعبير عن النشاط الاجتماعي الذي دعت إليه الروح الإسلاميّة، في المراحل الوسيطة، بالأساس عبر النزوع الإصلاحي المتكرّر والمتعدّد الأوجه لأهل الشريعة. وهو ما يتراوح من العِظَات الإحيائيّة للوعاظ الذين انتقدوا طرائق جميع الطبقات وأخلاقياتها، بما فيها أخلاق الأمراء وأساليبهم عند الأكثر جرأة من الوعاظ، وصولاً إلى الثورات الشاملة للمصلحين الذين حاولوا تطبيق آمالهم بقدوم المهدي الذي سيملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً. ولعلّ مسيرة ابن تومرت توضح كلا الاتجاهين النقيضين؛ فعلى الرغم من أنّ هذه الحركة لم تستطع جلب الآمال المهدويّة، إلا أنها مع التراكم قد عزّزت من استقلال وفعاليّة الشريعة والمؤسسات الخاضعة لحمايتها.

أصبحت المشاريع الإصلاحيّة الأكثر خصوصيّة أكثرَ أهميّة في الحاضرة الإسلامية في القرون التالية، ولكن ظلّت المغامرات والمساعي العسكريّة بثوراتها الشاملة تمثّل نموذجاً مثاليّاً يتطلّع إليه الإصلاحيّون، وقد بادر إليها الأشخاص الأكثر حميّةً بقدر استطاعتهم، ونجحت في العديد من الحالات.

ليس من السهل أن نختار شخصيّتين معبّرتين عن شكل التعارض والتقابل بين هذين المجتمعين؛ ذلك أنّ المسار الشخصي الذي يجب أن يسلكه المرء للوصول إلى موقع التأثير يتطلّب خطوات مختلفة تماماً في كلتا الوضعيّتين. ولكنّ كلّاً من عمر السهروردي وبرنارد دي كلايرفوكس(*) كانا رجلين ذوَي نزوعٍ صوفيّ مع نزعة تقوى محافظة؛ ومن موقعهما كمرشدين روحيين، تمكنا من خوض مغامرات سياسيّة كبرى في زمانهما، إذ قاما بدور مؤثّر إن لم يكن ناجحاً أيضاً. كان كلاهما يقف في مواجهة تاريخ طويل من الظلم العميق للحياة الزراعاتيّة وفي حالةٍ من كثرة القوى العسكريّة التي استفحل تأثيرها في ظلّ غياب السلطة البيروقراطيّة المركزيّة. وقد مثّل كلّ منهما استجابةً لهذه الحالة نابعة من الضمير التوحيدي. لم تكن «هدنة الربّ»، التي فُرضت في الغرب بتفاصيل دقيقة وبمحاكم خاصّة، من ابتكار برنارد، ولكنّه أسهم في جعلها فاعلةً؛ ويُمكن مقارنة ذلك بمحاولة ضبط أنديّة الفتوّة التي أسهم السهروردي فيها، وبمحاولة السيطرة على الأمراء عبر إشراكهم فيها. أسهمت كلتا المقاربتين في حشد دوافع المعنيين، إنّما في شكل متناغم مع النظام الاجتماعي ومع تصوّر كلّ من المجتمعين عن طبيعة الشكل. فقدْ استحثّت «هدنة الربّ» هرميّة الكنيسة لصالح حماية الاعتبارات المدنيّة واليوميّة. أما إصلاح الفتوّة فقد استحضر الواجبات التي تفرضها الشريعة على المسلمين عن طريق ما تفترضه من شبكة من الفروض والالتزامات الشخصيّة. لاقت كلتا المقاربتين نجاحاً ما، ولكنّهما لم تمثّلا حلّاً نهائياً كافياً.

بما أنني أقارن بين المجتمعين على مستوى الثقافة العليا وعلى مستوى

(*) برنارد دي كلايرفوكس (١٠٩٠ ـ ١١٥٣)، راهب فرنسيّ، من آباء الإصلاح البندكتي. عُرف بدوره في الدعوة إلى الحملة الصليبية الثانية، وبإسهامه في اختيار البابا إنسونس الثاني بعد وفاة هونوريوس الثاني (المترجم).

الشكل الأكثر تجريداً من الأنماط التي سادت فيهما، فإنّ علي أن أذكّر من جديد بأنّ صلة هذه الأنماط بالتاريخ الفعليّ صلةٌ واهية بعض الشيء. حين نأخذ مقطعاً عرضيّاً من التاريخ على نحوٍ مصطنع، لا ينبغي أن تدفعنا قدرتنا على صياغة جملة من الافتراضات العامّة التي تبدو وكأنّها كامنة خلف شتى جوانب الثقافة التي نتناولها، إلى تفسير تباين المجتمعات تفسيراً جوهرانيّاً؛ إذ إنّ العقول البشريّة أكثر تشابهاً مما يُظنّ أحياناً. إنّ النتيجة النابعة من هذه الحقيقة هي أنّ التقاليد المخصوصة، في كلّ مركّب من التقاليد الثقافيّة، يجب أن تتعشّق وتتداخل كالتروس. فعند أيّة نقطة من النقاط، سنجد بأنّ ثمّة نوعاً من التوازن، المؤقت على الأقل، بين النزوعات والأمزجة المتضاربة وبين التقاليد الثقافيّة، سواء في الفن أو العلوم أو السياسة، والتي، وإن كانت تتطوّر على نحوٍ مستقلّ وذاتيّ، تكونُ متواشجة الصلات ومتبادلة الاعتماد. إضافة إلى ذلك، تتعاظم هذه الحاجة إلى الانسجام في الصور المثاليّة عن الإنسان التي تسود في الدوائر المفتاحيّة الأساسيّة للثقافة العليا؛ إذ إنّ هذه الصور تبدو كما لو أنّها كلٌّ إنسانيّ موحّد. ولكنّ هذه الصور، وحالة التوازن التي تعبّر عنها، لا يجب أن تُؤخذ بوصفها قوّة «سببيّة» كامنة خلف الحقائق التاريخيّة والثقافيّة التي تندرج تحتها، على الرغم من أنّها بدورها قد تساهم في صياغتها.

إنّ لمثل هذه الأنماط التجريدية فائدتها، ولكنّها في كثير من الأحيان قد تؤدّي إلى النظر في التطوّرات التاريخيّة كما لو أنّها نتائج منطقيّة لدائرة مغلقة من المفاهيم التي يفترضها فكر الثقافة العليا في المجتمع. وبهذا تصبح الحضارة (على مستوى الثقافة العليا) شبيهة بمجموعة إثنيّة معيّنة (لها ثقافتها الشعبيّة) ترسم أنماطُها الجمعيّة توقّعاتٍ تُحدّد إمكاناتها التاريخيّة والاجتماعيّة؛ غير أنّ محاولة تتبّع هذه الأنماط ـ حتّى على مستوى مجموعة إثنيّة بسيطة ـ عملٌ غير ناضج وتحفّه أغاليط كثيرة. لقد مال العديد من الفلاسفة وعلماء اللغة (الفيلولوجيين) إلى مثل هذه التأويلات المفهوميّة للتاريخ الحضاري، ويبدو أنّ ذلك نابعٌ من أنّ هذه التأويلات تسمح لهم بتعميق تصوّراتهم من خلال النصوص التي يمتلكونها فقط. ولكنّهم بذلك يفشلون في إدراك لعبة المصالح على كلّ المستويات التي تُشكّل الأساس الذي تنبني عليه هذه الصياغات وتنبني عليه كذلك العمليّة التاريخيّة بأسرها؛

فضلاً عن أنّ هذه المقاربة تعميهم عن رؤية الفروق بين صيغ الثقافة العليا والبواعث غير المُفصح عنها للفعل الإنساني في مختلف المستويات الطبقيّة. ومن ثمّ فإنّهم لا يكادون يُدركون أو يفهمون التغيّرات الثقافيّة الحادّة التي قد تظهر عندما تسنح الفرص الجديدة. كثيراً ما يُغري هذا التصوّر على نحوٍ خاص، أولئك العلماء الذين يعيدون قراءة تاريخ الغرب قراءة مصطنعة لكي يُشيدوا بما وجدوه من إرهاصاتٍ لبواكير الحداثة في صيغ مفاهيم القانون المحوريّة أو الأشكال الجماليّة والفنيّة، إلخ؛ وضمن هذه القراءة، يقدّم بعض الكتّاب مفاهيم مغلوطة ومبالغاً فيها عن عبقريّة الغرب، تعمد إلى تزوير العلاقة بين الغرب والتراثات الأخرى وصولاً إلى مقدم الحداثة(٦).

---

(٦) لعل أفضل تأويل للثقافة الإسلاماتيّة بوصفها نتيجةً لدائرة مغلقة من المفاهيم هو قراءة جوستاف فون غرونباوم، التي شرحها في العديد من كتبه ومقالاته، وهي جميعها تستحقّ القراءة. وليس من قبيل المصادفة أنّه يُمثّل أفضلَ نموذج ممكن لما أدعوه (في المقدّمة، المجلد الأوّل) الالتزام أو النظرة ذات النزعة الغربيّة، التي كثيراً ما تتصوّر الثقافة الغربيّة على هذه الشاكلة. انظر:

Gustave E. von Grunebaum, "Parallelism, Convergence, and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature, and Piety," *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 18 (1964), pp. 89-111.

في عمله يُصبح من الواضح عند مشارف النهاية بأنّ تحليله يخلص إلى أنّ الافتراضات التأسيسيّة للعالم الإسلامي (والبيزنطي) هي افتراضات مشتقّة على نحوٍ سلبيّ، أي عن طريق المقابلة والمعارضة (ما يفتقر إليه الإسلام)، من الافتراضات التأسيسيّة التي يعزوها (وفق هذه المقاربة ذات النزعة الغربيّة) إلى كلٍّ من الغرب والحداثة على السواء. إنّ هذه المنهجية تضمن سلفاً بأنّ الثقافات «الشرقيّة»، بوصفها تفتقر إلى ما وجده فريداً في الغرب، ستبدو في النهاية متشابهةً، ولكنّها ستنفصل عن بعضها البعض فقط على أساس ما تملكه على نحوٍ مشترك (أي بحسب نظرته، [ستنفصل بفعل] الادعاء الدوغمائي بالكمال [لكلّ منها]، وهو العاملُ الذي قام أصلاً بإجهاض ميولها العابرة نحو الإنسانيّة المفتوحة والعقلانيّة ذات الطابع الغربيّ أو المستلهمة من الغرب). ثمّ يتبيّن بأنّ الافتراضات التأسيسيّة التي رآها في الغرب، في مقابل ذلك، هي ذات الافتراضات المركزيّة لما نعدُّه مُميِّزاً للإنسان. فعلى سبيل المثال، فإنه يُشير إلى هذه الافتراضات بـ«الموقف تجاه العالم الذي وجد فيه الرجل نفسه في عصر النهضة»؛ وكلمة «الرجل» هنا لا تُشير إلى نوع بيولوجيّ (الإنسان ذو الـ ٣٢ سنّاً في فمه) ولا إلى البشريّة بالعموم، وإنّما (كما نجد في كثير من الأدبيات ذات النزوع الغربيّ) تغدو هذه الإحالة كما لو أنّها تشير إلى «رجل» أسطوري ذي عمرٍ ممتدّ، خاض بنفسه سلسلة من التجارب الحاسمة في فترات تاريخيّة متعاقبة، وهو متطابق تماماً مع هذه الشخصيّة الغربيّة الأسطوريّة الأساسيّة، «الرجل الغربي»، الذي باتت سماته الثقافيّة، التي تكشّف عنها التاريخ في النهاية، هي أسمى ما حقّقه الإنسان.

إنّ كل ذلك يفترض ثباتاً عضويّاً في كلّ التقليد الثقافي، الذي يتجسّد في الصورة المثاليّة التي يرسمها عن الإنسان، والتي يكشف الوقت عن إمكاناتها المتأصّلة. للمزيد حول محدوديّة هذا التصوّر عن حتميّة التقاليد، وصعوبة المقارنة بين التطوّرات في الغرب والحاضرة الإسلامية على أساس الصفات الثقافيّة المحوريّة، انظر القسم المخصّص للمنهجيّة التاريخيّة في الكتاب الأوّل.

التأثير الإسلاماتي على الغرب

في العصور الوسيطة العليا، كان التبادل الثقافي بين الحاضرة الإسلامية والغرب يسير في الغالب الأعمّ باتجاه واحد؛ إذ لم يجد المسلمون أنفسهم في موضع التعلّم من الغربيين إلا في عدد محدود من الحالات: على سبيل المثال، فنّ تحصين القلاع من الصليبيين في سوريا (على الرغم من أنّ الصليبيين أيضاً قد تعلّموا بعض الأمور من هذا الفنّ من المسلمين). ولكنّ المسلمين لم يجدوا بالمجمل شيئاً يستحقّ أن يتعلّموه من أبناء الغرب، على الرغم من أنّهم كانوا قد تبنوا بعض التقنيات، بل وبعض الأفكار المجرّدة، من الصين البعيدة منذ المرحلة الوسيطة المبكّرة. في المقابل، هضم الغربيون الكثير من ممارسات الحاضرة الإسلامية ومفاهيمها، وكان لهذا الهضم والاستيعاب أهميّة نافذة الأثر في نموّ ثقافتهم. يعود ذلك بالطبع إلى تفوّق الثقافة الإسلاماتيّة وكفاءتها، على الأقل في بداية تلك المرحلة. ثمّ تعاظم هذا التعارض والتقابل أكثر وأكثر مع تفوّق الحاضرة الإسلامية وبروزها في المعمورة. كان اتصال الحاضرة الإسلامية بالغرب اتصالاً هامشيّ الحدود، ولم يكن أكثر أهميّةً آنذاك من اتصالهم بأوروبا الشرقيّة، أو بأيّ من المناطق الأخرى الكثيرة التي اتصل بها المسلمون عن قرب. أما بالنسبة إلى الغربيين، فقد كانت الحاضرة الإسلامية وأوروبا الشرقيّة هما المجتمعان الغريبان الوحيدان المتاخمان لهم، ومن ثمّ فإنّ نقاط تقدّم المسلمين في صقلية وإسبانيا، والتي كانت ذات أهميّة ثانويّة بالنسبة للعالم الإسلامي ككل، كانت تبدو شديدة القرب والأهميّة للغرب.

لقد كان تأثيرُ حضور المسلمين مزدوجاً: فقد مثّل مصدراً للأفكار وتحدّياً قائماً. في البداية، أدّى هذا التأثير إلى التبنّي الصريح لبعض الممارسات الثقافيّة. في بعض الأحيان كان ذلك التأثير مباشراً، مثل ترجمة أعمال أبي بكر الرازي إلى اللاتينيّة واستعمالها في المعالجة الطبية. وفي بعض الأحيان، كان هذا التأثير غير مباشر، عبر ما يُمكن تسميته بـ«الانتشار المُحفّز»؛ إذ يبدو مثلاً بأنّ وصف طواحين الهواء الإسلاماتيّة، التي دخلت من الشرق الأبعد إلى الحاضرة الإسلامية في البحر الأبيض المتوسّط مع بداية تلك المرحلة، قد حفّز ظهور طواحين الهواء في الغرب بنهاية تلك المرحلة. ولكن، لمّا كانت أذرع الطاحونة تتحرّك أفقيّاً عند المسلمين

وتتحرّك عمودياً في الغرب، فإنّ ذلك يُشير إلى أنّ ما تمّ نقله وتمريره هو الفكرة الأساسيّة وليس الممارسة المعقّدة لآليّة بناء طواحين الهواء على وجه التعيين. إنّ كثيراً من التأثيرات الإسلاماتيّة على الغرب كانت على هذه الشاكلة من التأثير غير المباشر.

لا شكّ بأنّ انتشار التفاصيل الثقافيّة كان خاضعاً لمجموعة متنوّعة من الحدود؛ فالأشياء التي لم تجد لها نفعاً أو مكاناً في المجتمع الجديد، على الرغم من فعاليّتها في القديم، لم يتمّ تبنيها؛ فلم يتمّ تبنّي وسائل النقل عبر الجمال والإبل في الغرب، على الرغم من فعاليّتها العالية، جزئياً بحكم طبيعة الطقس، وجزئياً لأنّ الثيران كانت قادرة على ملء هذا الفراغ بكفاءة حتّى في المناطق الجنوبيّة، ولم يكن لتغييرٍ من هذا النوع أن يجلب منفعةً تكافئ التكاليف اللازمة. إنّ كثيراً مما تمّ تبنيه قد تمّ تحويره على نحوٍ ما، حتى عندما كان التواصل مباشراً وحتّى عندما كانت الممارسة تُحتذى كما هي. فحتّى عندما تستورد التفاصيل التقنية، كان يُعاد التفكير فيها وتعديلها لتلائم السياق التقني في المجتمع الجديد. فإذا صحّ بأنّ الأقواس القوطيّة قد اقترحت كمُقابل للأقواس الإسلاماتيّة، فإنّ طريقة استعمالها وآليّة بنائها في الكاتدرائيّات كان مختلفاً كثيراً عمّا كانت عليه في المسجد. ومن ثمّ كان تأثير القوس ومعناه جديداً تماماً.

تزداد أهميّة هذه الانتقائيّة الكبيرة وعمليّة إعادة التفكير بما يتمّ استجلابه، عندما يصل الأمر إلى المستوى الفكري والجمالي. فهنا، بالدرجة الكبرى، كانت محاكاة الغربيين وتبنيهم للموادّ الإسلاماتيّة مقتصرةً على ما كان متجذراً في التقاليد التي كانت سائدة ومنتشرة في الغرب، على المستوى الأوّلي على الأقل. كان التقليد الشعري الرومانسي للشعراء الجوّالين (التروبادور) معتمداً اعتماداً مباشراً فيما يبدو على بعض التقاليد السابقة في إسبانيا الإسلاماتيّة؛ ولكنّه يعود في النهاية إلى تقاليد هيلينيّة أقدم، ظلّ صداها يتردّد في اللاتينيّة منذ ذلك الوقت، ويبدو أنّه تلقّى أشكاله المباشرة من النزوعات الرومانسيّة المحلّية التي سادت من إسبانيا إلى بلاد الغال. فعلى الرغم من إمكانيّة ردّ بعض عناصر التقليد إلى العناصر العربيّة القديمة، أو على الأقل إلى الأعمال المحلّيّة للمسلمين العرب، إلّا أنه من الواضح بأنّ جزءاً كبيراً منه كان متجانساً مع الأمزجة والأشكال الموجودة

سابقاً في الغرب(٧). إنّ النزوع الثقافي نحو تبنّي ما هو نصف معلوم دون غيره من الخارج يجعل التميز بين التأثيرات الإسلاماتيّة على الغرب وبين ما نما محليّاً على نحوٍ أصيل أمراً متعسّراً (كما أنه أسهم أيضاً في التصوّر الرائج في الغرب الحديث بأنّ الثقافة الفكريّة الإسلاماتيّة لم تُقدّم إلا أفكاراً ذات أصول إغريقيّة، ربما بعد تطويرها تطويراً طفيفاً)(٨).

لعلّ مواجهة الغربيين للعالم الإسلامي كواقعة تاريخيّة متحقّقة توازي في أهمّيتها أهميّة المنهجيات التقنيّة والمعلومات والكتب التي تعلّمها الغربيون من المسلمين (أو من اليهود ذوي الثقافة الإسلاماتيّة). فالعديد من الكتب التي حصل عليها الغربيون من الحاضرة الإسلامية، كان بإمكانهم الحصول عليها من الإغريق أنفسهم (وقد فعلوا ذلك لاحقاً)؛ غير أنّ المعاينة المباشرة هي ما لم يكن لهم أن يحصلوا عليها من التقليد الإغريقي، وهو أمر كثيراً ما تجاهله الغربيون على أيّة حال؛ إذ إنّ المهمّ فعلاً هو ما تحرّك في مخيّلتهم وما شعروا به من تحدٍّ لبراعتهم. فإذا كانوا قد شهدوا للتوّ فورةً من الازدهار الاقتصاديّ ومستوى ثقافيّاً أعلى مما سبق، فإنّهم قد وجدوا أنفسهم في موضع الدونيّة، محاطين بمجتمع لا يُشاركهم أيّاً من افتراضاتهم العلنيّة ولكنّه متفوّق عليهم ثقافيّاً وسياسيّاً، كما اتضح لهم منذ المشاهدة الأولى. لقد طرح المسلمون على الغرب تحديّاً أقوى من التحدّي الذي طرحه الإغريق على بيزنطة، وقد لقوا احتراماً كبيراً لوقت طويل ثمّ تمّ تجاوزهم، بل وازدراؤهم.

لعلّ بُعدَ المسافة عن سوريا هو ما يفسّر لماذا لم تظهر الكثير من آثار الحملات الصليبيّة على الغرب من جهة الاقتباس والاستعارة المباشرة؛ ولكنّ مجرّد حقيقة شنّ الحملات الصليبيّة يظهر حجم التحفيز الهائل الذي

---

(٧) لقد أظهر صموئيل ستيرن بأنّ التدخّل العربي في عمليّة تطوّر الشعر الرومانسي في كلّ من إسبانيا وبلاد الغال (سواء بين المسلمين أو المسيحيين) ممكنٌ، بل ومرجّح، ولكنه غير مُبرهنٍ بعد.

(٨) H. A. R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe," *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 38 (1955), pp. 82-98.

وفيه يُقدّم جيب دراسة غنيّة حول كيف يميل التقليد الثقافي العالي، في الأزمنة ما قبل الحديثة، إلى الحفاظ على سجيّته على الرغم من التأثير الكبير من الخارج. إنّه يتحدّث فقط عن الانتشار من دون أخذ التأثيرات السياقيّة الأخرى الناجمة عن مجرّد حضور ثقافة غريبة (Alien culture) وما تطرحه من تحدٍّ.

مثّله حضور المسلمين، كما أن سير الحملات الصليبيّة نفسها ـ الجهد المشترك الكبير الوحيد ـ قد علّم الغربيين الكثير من تفاصيل الرقيّ والتطوّر التي لم يكن لهم أبداً أن يستعيروها من مضيفيهم السوريين غير المرحِّبين بهم. إنّ جزءاً كبيراً من بريق العظمة السياسية للباباويّة يعود إلى دورها في قيادة تلك الحروب. في صقلية، حيث حكم الغربيون رعيّةً من المسلمين والإغريق ذوي الثقافة العليا، تمّ تعلّم الكثير على المستوى الفعلي الواقعي؛ ولكن، لعلّ الأثر الأكبر على الثقافة والحياة السياسيّة في الغرب قد جاء من طريق الحكّام اللاتين لهذه الجزيرة، وبخاصّة حكم فريدريك الثاني. كان الحُكم اللاتيني هناك فريداً في الغرب بقوّة بيروقراطيته (وهو ما تطلّبه مستوى الثقافة العليا للسكان المحليين وصلاتهم الوثيقة بالمسلمين والإغريق)؛ وهذا ما قد سمح بدوره لفريدريك الثاني بأداء دوره الفريد، كمناوئ مُزعج في البداية للأمراء اللاتين، ثمّ كمُلْهِمٍ لهم. أما نقطة الاتصال الثالثة بين المسلمين والغربيين فقد كانت شبهً القارّة الإسبانيّة، حيث كانت محاكاة الأساليب الإسلاماتيّة وتبنيها في أوجها، وحيث انتشرت هذه الأساليب منها عبر أنحاء أوروبا بانتظام واستمرار. هناك، ربما أكثر من أيّ مكان آخر، أدّت المكانة الرفيعة لأنًظمة التعليم عند المسلمين إلى دراسة الغربيين لأعمالهم بالعربيّة، التي لم يكلّفوا أنفسهم عناء دراستها بأصلها الإغريقيّ، على الرغم من أنّ اللاتين في عام ١٢٠٤ كانوا موجودين في موطن البلدان المتحدّثة بالإغريقيّة تماماً حيث توجد هذه الكتب.

على الرغم من أنّ التأثير الأهم للمسلمين على الغربيين ربّما يكمن في دورهم في توسيع خيالهم وإطلاق حدوده، إلا أنّ التبنّي الثقافي للعديد من المسائل كان أمراً حاسماً في نموّ الغرب. فحتّى الإغريق كانوا يُترجمون الأعمال من العربيّة والفارسيّة، باعتبار أنّهما كانتا اللغتين الأكثر حيويّةً في ذلك العصر، إلى جانب الصينيّة. ولعلّ من أهمّ الأمور هو الاستعارات التي تمّت في حقل اللاهوت. غير أننا نرى في مجالات الحِرف وأساليب التصنيع، والطرق التجاريّة وآليات التنظيم، بل وفي المناهج السياسيّة (في صقلية)، والمهارات الزراعيّة، أموراً تمّ اقتباسها على نحوٍ مباشر. لقد كانت الحاضرة الإسلامية، بخاصّة في بداية المرحلة الوسيطة المبكّرة، أكثر تقدّماً تقنيّاً بالمجمل من معظم أنحاء الغرب؛ غير أنّنا نرى بحلول القرنين

الثاني عشر والثالث عشر أنّ المجتمعين أخذا يتطوّران على مستوى واحدٍ تقريباً، وفي ذلك الوقت يصعب أن نعرف على وجه الدقّة في أيٍّ من المجتمعين حصلت التطوّرات أوّلاً. ففي بعض الحقول، مثل التحسّن المستمرّ في استعمال البارود، من المحتمل أنّ الابتكارات في كلا المجتمعين قد حصلت على نحوٍ متزامن ومستقلّ؛ ذلك أنّ المستوى التقني قد بات مهيّأً لمثل هذا التطور في كلتا المنطقتين على السواء. ولما كان تاريخ الغرب موثّقاً على نحوٍ أفضل في هذه المسائل، فإنّ بعض الابتكارات الجديدة يُمكن أن تُشهد فيه قبل أن نشهدها في الحاضرة الإسلامية؛ وقد يصحّ ذلك بخصوص أنواع معقّدة من التقطير، وكذلك استعمال البوصلة. ولكن في العديد من الحالات الأخرى، مثل تصنيع العديد من الأمور التي لا تزال تحمل أسماءً مشتقّة من العربيّة ـ مثل الكحول alcohol ـ فإنّ الأسبقيّة واضحة بما فيه الكفاية. إنّ مدى اعتماد سكان الغرب [على المسلمين] يُمكن أن يُلحظ ويُستقصى من خلال قائمة جزئيّة وعشوائيّة من الكلمات الإنكليزيّة المشتقة من العربيّة (مع أنّ العديد من هذه الكلمات قد وصلت إلى العربيّة من طريق الإغريقيّة والفارسيّة): نارنج orange، ليمون Limon، الفِصفِصة alfalfa [نبات أخضر تأكله الدواب]، زعفران saffron، سكر sugar، شراب syrup، المسك musk، الموصلي muslin، الكوّة alcove، القيثارة guitar، عود lute، مَلغَم amalgam، الإمبيق alembic، الخيمياء alchemy، القلوي alkali، السواد soda(*)، الجبر algebra، المناخ almanac، سمت الرأس zenith، نظير nadir، تَعرِفة tariff، أمير الـ admiral، الشيخ مات check-mate.

في العلوم الطبيعيّة، بخاصّة في الرياضيات وعلم الفلك والطب والكيمياء، وإلى درجةٍ ما في جميع الحقول التي تطوّرت آنذاك، اعترف الكتّاب الغربيّون بدَينهم للكتب العربيّة التي تمّت ترجمتها بحماسة خلال المرحلة الوسيطة العليا. في هذه العمليّة، أصبحت الكتب الكلاسيكيّة الإغريقيّة المرجعيّة بحلّتها العربيّة (فقد احتفظ كتاب «**المجسطي** *Almagest*» لبطليموس بأل التعريف العربيّة في اسمه اللاتيني)، والكثير من الكتّاب

(*) وهو اسم لشجرة الشنان أو الوشنان كما تُعرف اليوم، وهي غنيّة بكربونات الصوديوم، وكانت تستعمل لصناعة الصابون قديماً (المترجم).

المسلمين، لا ابن سينا Avicenna والرازي Rhazes فقط، بل العديد من الكتّاب الثانويين أيضاً، أصبحوا مرجعيّات معتمدة باللاتينيّة. وأصبحت الجداول الفلكيّة التي جمعها المراقبون المسلمون مرجعيّة أيضاً (لا نزال حتى اليوم نستعمل بعض الأسماء العربيّة للنجوم). إنّ ما تم ترجمته هو تلك الأعمال التي سبقت القرن الثاني عشر؛ فبعد توقّف الترجمة إلى اللاتينيّة، لم تعد الكتابات الأحدث معروفةً بما يكفي لتصل إلى انتباه المترجمين. أما الابتكارات التي حدثت في الحاضرة الإسلامية بعد ذلك التاريخ، فمن المرجّح بأنّه قد تمّت إعادة ابتكارها أو اكتشافها على نحوٍ مستقلّ في الغرب لاحقاً.

بالطبع، لا يُمكن التعبير عن هذه المسألة بالقول بأنّ الغرب قد استعاد تراثه الذي حفظه العرب له في تلك الأثناء: إذ لم يؤدِّ الغرب اللاتيني أيّ دور في البناء على المادّة العلميّة الهيلينيّة حتّى في عزّ قوّة الرومان، ولا يُمكن وصف الغربيين بأنّهم ورثة هذا التقليد أكثر مما يُمكن وصف المسلمين، الذين وُلدت معظم هذه الموادّ العلمية في أراضيهم. وعندما تمّ نقل هذا التراث العلمي أخيراً إلى الأرض الجديدة في الشمال الغربيّ، لم يمت هذا التراث (كما يحلو لبعض الغربيين أن يفترضوا) في أرضه الأم في شرق المتوسّط وبين النيل وجيحون؛ ففي البداية على الأقل، لم تتفوّق الإنتاجيّة العلميّة للأراضي الغربيّة بوضوح على نظيرتها في الحاضرة الإسلامية، وبعد الأزمنة الوسيطة العليا، شهدت بعض التراجع لبعض الوقت إلى مستوى أدنى من مستوى الحاضرة الإسلامية. غير أنّ الغربيين قد أثبتوا أنّهم علماء أكفاء، وباتوا قادرين مع نهاية الأزمنة الوسيطة العليا على متابعةِ تقليدهم من دون الإحالة إلى الأعمال التي أُنجِزَت في العربيّة والفارسيّة؛ وعلى الرغم من أنّ العمل العلمي قد شهد شيئاً من الركود في اللاتينيّة لبعض الوقت، إلا أنَّ التقليد قد استمرّ وأدّى في النهاية إلى التحوّلات العلمية الكبيرة التي شهدها القرن السابع عشر.

حظيت مشكلات الفلسفة الميتافيزيقيّة في الغرب، كالحاضرة الإسلامية، باهتمام اجتماعي مستمرّ ومنظّم. وهنا أيضاً، نجد بأنّ النصوص الأكثر أهميّة قد دخلت أوّلاً عن طريق العربيّة؛ فقد أطلقت الترجمات انبعاثةً جديدة لأرسطو. ولكنّ كلّاً من التقليدين الأرسطي والأفلاطوني كانا متجذّرين بشيء

من القوّة في الأزمنة الإمبراطوريّة اللاتينيّة، وإنّما غالباً عن طريق كتابات من الدرجة الثانية، ومن ثمّ فإنّ الزخم الذي جاء من العربيّة لم يُقدّم شيئاً جديداً جذريّاً. فقد أثْرت الكتابات الجديدة الحوارَ الذي كان قائماً قبل مجيئها. إذا كان موقف ابن رشد (Averroës) في الحاضرة الإسلامية قد قُرأ بوصفه تأليفاً يوفّق بين الحكمة الشخصيّة للفلسفة والسيادة الاجتماعيّة للشريعة، على حساب أيّ تفكّر لاهوتي في حدّ ذاته؛ فإنّ هذا الموقف في العالم المسيحي، وتحت شعار المدرسة الرشديّة Averroism، قد عمل على التوفيق بين فلسفة عقلانيّة جذريّاً وبين اللاهوت المسيحي. كانت النتيجة الأهمّ المترتّبة على الترجمة من العربيّة هي رفع سويّة التفكير في الغرب إلى مستوى أعلى من التعقيد والرّقي. إذاً، فحتّى هنا، وعلى الرغم من النقل الواضح لبعض النصوص، فإنّ تأثير حضور الحاضرة الإسلامية في حدّ ذاته، وما مثّلته من انتشارٍ ثقافيّ كبير، كان أكبر ما يكون في صورة تحدّي المخيال الذي طرحه التطوّر الإسلاماتي بحكم وجوده في النطاق القريب. ولما لم تكن هذه النصوص غريبة بالكليّة إلى حدٍّ يجعلها غامضةً وغير مفهومة ـ نظراً إلى أنّ التراث الإسلاماتي يشترك في الكثير من الجذور مع تراث الغرب ـ فإنّ أهميّة ذلك لا تكمن بالدرجة الأولى في النصوص التي اطلع عليها الغربيون، وإنّما في حقيقة اتصالهم شعوريّاً بمجتمع سادت فيه هذه النصوص على نحوٍ شديد الرقيّ والتعقيد.

في ميدان التصوّف ضمن التقليد الإبراهيمي، لا يبدو من النظرة الأولى، بأنّ ثمّة تأثيراً إسلاميّاً يُذكر؛ فالغزالي (الذي كان معروفاً بـ Algazel) كان معروفاً بوصفه شارحاً للفلسفة الميتافيزيقيّة بدلاً من كونه الخصم الإسلامي لها. كما أننا لا نرى اشتراكاً في التجارب الدينيّة المحضة. نادراً ما كان في الغرب من يمتلك معرفة وافية وجديّة بالإسلام، ليُصبح مثل هذا التأثير ممكناً ومُتصوّراً؛ إذ إنّ معظم الكتّاب الغربيين الذين كتبوا عن الإسلام آنذاك قد كرّروا ذات المعلومات المغلوطة المتنافرة، وهي معلومات مصمّمة لتحريض المؤمنين على عدوّهم، الذي يجب أن ينظروا إليه على أنّه لاعقلانيّ على نحوٍ مهين. ولكن على مستوى الميتافيزيقا، بين القلّة، كان ثمّة أشكال ممكنة من الاتصال؛ إذ ثمّة ما يُشير إلى أنّ بعض الصوفيّة المسيحيين، وبخاصّة ريمون لول من إسبانيا (١٢٣٥ ـ ١٣١٥)، الذي كان

بلا شكّ أحد القلائل الذين عرفوا شيئاً عن الإسلام، قد تعلّموا بعض الأمور من نظرائهم من المسلمين، واكتسبوا شيئاً من معارف الميتافيزيقيين المسلمين اللاحقين لابن رشد؛ ولكنّهم ندر أن يعترفوا بهذه الحقيقة، هذا إذا كانوا هم أنفسهم واعين بها. إنّ فكر لول مطبوع بالجرأة والرؤية الواسعة التي تشبه ما تمتّع به ابن العربي مثلاً، الذي عرفه ولا شكّ؛ وبخاصّة عن طريق جوردانو برونو، أصبح لول مصدر إلهام للحماسة الإبداعيّة التي بشّرت بالأزمنة الحديثة.

أما في حقل الثقافة الجماليّة، فإنّ تتبّع حضور وتأثير الموضوعات والأساليب الإسلاماتيّة أصعب من تتبّعها في الحقول الفكريّة والتقنيّة؛ فقد تُرجمت بعض الأعمال النثريّة السردية مباشرةً. ولكنّ الفن يتطوّر بحسب ما يتغذّى عليه بالأساس. لقد تتبّع المختصّون دخول عدد كبير من العناصر الثانويّة من الحاضرة الإسلامية في فنّ العمارة وفيما يُطلق عليه الغربيون الفنون «الدنيا» [أي فنون الزخرفة والديكور وما يتصل بها من صناعات]. كما أن تطوّر الآلات الموسيقيّة قد اكتسب طاقة دفع كبيرة من النماذج الإسلاماتيّة، وكذلك الشعر، كما رأينا، في ذروته القروسطيّة مع شعراء التروبادور، الذين ربّما استفادوا من التقاليد العربيّة القديمة. كما أن العديد من القصص الشعبيّة والأساطير الشخصيّة، التي تُمثّل القوام الذي تغذّى عليه النثر الرفيع، قد جاءت من مصادر إسلاماتيّة؛ فقد تمّ إظهار أنّ بعض نصوص دانتي تحمل تشابهات صادمة مع بعض المواد الإسلاماتيّة ـ بخاصّة في وصف معراج محمّد إلى الجنّة ـ التي كانت متوفّرة في إيطاليا في ذلك الوقت عن طريق الترجمة من إسبانيا. ولكن، هنا مرّة أخرى، فإنّ لبّ شعر دانتي ولبّ الثقافة الجماليّة في الغرب لم تتأثّر تأثّراً حقيقيّاً بهذه التفاصيل الأجنبيّة عنها. ولعلّه يصحّ في هذا الباب أيضاً أن نقول بأنّ الأكثر أهميّة هو تأثير الحضور الإسلاماتي وما يُمثّله من تحدٍّ للمخيال.

بحلول نهاية المرحلة الوسيطة المبكّرة، أصبح الغرب يُمثّل قوّة مهمّة مؤثّرة في حياة الحاضرة الإسلامية. لقد ارتدّت المحاولات الغربيّة للسيطرة على شرق المتوسّط على نفسها، وباتت محصورة في غرب الحاضرة الإسلامية، في الخطّ الواقع شمال مضيق طارق، في حين فشلت أيّ محاولات لتجاوز هذا الخطّ. لقرنين من الزمن بعد ذلك، لم يتقدّم الغرب

من جديد. ولكنّ ثقافة الغرب قد أصبحت مستقلّةً عن المصادر الإسلاماتيّة وبدأت تشقّ خطاها جنباً إلى جنب مع الثقافة الإسلاماتيّة في مسالك التعقيد والرقيّ. حافظ أبناء الغرب في إيطاليا وإسبانيا على هيمنتهم على الطرق البحريّة في البحر الأبيض المتوسّط وعلى خطوط التجارة التي اكتسبوها في المرحلة الوسيطة المبكّرة. ومن ثمّ فقد تمكّنوا في غرب المتوسّط من صدّ التوسّع الذي صبغ الحاضرة الإسلامية في كلّ مكان، والذي عبّر في الأمكنة الأخرى - وربّما عزّز - عن عبقريّة نظامهم الاجتماعي[٩].

(٩) إنّ أكثر دراسة متاحة ونافذة عن التأثير الإسلاماتي على الغرب هو كتاب:

Arnold and Guillaume, eds., *The Legacy of Islam.*

إنّ «التركة» و«التراث» [الواردة في العنوان legacy] هنا ليس ما ظلّ للمسلمين المحدثين، وإنّما ما ظلّ للغرب الحديث، الذي تصوّره المؤلّفان بأنه الوارث للعالم الإسلامي الذي مال إلى السكون. لا تختص جميع فصول الكتاب بهذا الموضوع، ولكنّ العديد منها كذلك. أما أفضل الدراسات فهي دراسة هاملتون جيب عن «الأدب» (ص١٨٠ - ٢٠٩)، الذي يتتبّع ببراعة الأثر الذي يُمكن إيجاده في الأدب الغربيّ. كما أن الفصل المخصّص للفنون البصريّة عند توماس آرنولد في «الفن الإسلامي وتأثيرته على الرسم في أوروبا» (ص١٥١ - ١٥٤) مفيدٌ كذلك، ولكنّه قليل العناية والتمييز في ما يعنيه «التأثير» حقاً. ونجد لدى فارمر فصلاً مفيداً عن الموسيقى (ص٣٥٦ - ٣٧٥). أما الدراسات حول العلوم الطبيعيّة، مثل دراسة ماكس مايرهوف، «العلوم والطب» (ص٣١١ - ٣٥٥)، فإنّها جميعاً تعاني من إساءة تقديرٍ مبعثها ظنُّ مؤلّفيها بأنّ ما يُمكن تتبّعه في اللاتينيّة هو جميع العلوم الإسلاماتيّة؛ وهو ما يعني بأنّهم أخفقوا في فهم المسألة المهمّة المتعلّقة بانتقائيّة الغرب فيما أخذه، ولكنّها تبقى دراسات جيّدة في جملتها.

الكتاب الرابع

الأزمة والانبعاث:
عصر النفوذ المغولي

حقاً، لقد دخلت في جدالٍ طويل مع الببغاء الأستراليّ، الذي عبس أخيراً واكتفى بالقول: «أنا أكبر منك، ولا بدّ أنني أعرف أكثر منك»، وهو ما لم تكن أليس لتقبله من دون أن تعرف كم عمره...

لويس كارول
[مؤلّف أليس في بلاد العجائب]

توطئة الكتاب الرابع

يُمكن تمييز القرنين الرابع عشر والخامس عشر، اللذين يُمثّلان مركز اهتمامنا الآن، عن المرحلة الوسيطة المبكّرة، التي درسناها في الكتاب الثالث، من جهة أنّ هذين القرنين لم يشهدا نشوء ظروف اجتماعيّة جديدة كلّياً أو نزوعات تاريخيّة طارئة (على الرغم من وجود مثل ذلك)، وإنّما شهدا استمراريّة غير معتادة. فبحلول زمن الغزو المغولي في القرن الثالث عشر، كان تشكّل المجتمع الإسلاماتي الدولي/العابر للقوميّات قد اكتمل؛ فقد انتظمت الطرق الصوفيّة في مسالكها الخاصّة، وأنجز الأدب الفارسي أشكاله المُميِّزة له، وترسخت التوقعات حول حكم الأمراء العسكريين، واستقرّت أنماط التوسّع الإسلامي المستمرّ. لقد أظهر المجتمع الإسلاماتي الدولي قوّته من خلال استيعاب المغول الوثنيين وتحويلهم إلى الإسلام، بعد أن احتلوا أراضي المسلمين المركزيّة. تابع المجتمع في القرنين التاليين تطوّره على ذات المسارات التي انطلقت في المرحلة الوسيطة المبكّرة. إنّ ما يبدو جديداً كلّ الجدّة في تلك المرحلة هو واقع الاستمراريّة نفسه، أي الافتقار النسبيّ إلى الابتكارات الاجتماعيّة الجديدة؛ إذ إننا نشهد في هذه المرحلة مجتمعاً ـ مهما كانت درجة عدم استقراره السياسيّة ـ وصل إلى حالة من الاستقرار النسبي (كما يحدث عادةً مع المجتمعات المدينية) في التوقّعات الأساسيّة عن الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة، وفي التعبيرات المختلفة عنها. سيتركّز اهتمامنا هنا على ما حدث للأنماط الثقافيّة المستمرّة في ظلّ هذه الظروف المستقرّة نسبيّاً. إنّنا بصدد ما يُمكن أن يكون دراسة عن النزعة المحافظة.

قد تبدو الفترات التاريخيّة التي تنطبق عليها هذه السمات أقلَّ إثارةً

للاهتمام، ولكنّها مهمّة ومفيدة وإرشاديّة من جهة كونها دراسة للنزعة المحافظة؛ إذ يُمكن لها أن تكون إرشاديّة من جهة أنّها تتيح لنا أن نرى اكتمال عناصر العمل على الأنماط التي تأسست في المرحلة الوسيطة المبكّرة، من دون أن يطرأ عليها المزيد من العناصر الطارئة فتزيدها تعقيداً. فإذا كانت المراحل الوسيطة كما أرى هي المراحل التي يُمكن أن تكشف لنا عن السمات الأخصّ بالحاضرة الإسلامية كمجتمع، فإنّ هذه السمات قد أصبحت أوضحَ ما تكون في المرحلة الوسيطة المتأخّرة. وليس غريباً أن نرى فيها العديد من التمثيلات الكتابيّة/الأدبيّة للإسلام وقيمه، والتي أصبحت معياريّة منذ ذلك الوقت. في الآن ذاته، فإنّ بعض أبرز شخصيات الحضارة الإسلاماتيّة قد أصبحت فاعِلة ونشيطة في تلك الفترة، وعبّرت عن استمراريّتها وعن سماتها الإسلاماتيّة.

غير أنّ من الخطأ أن ننظر إلى هذه المرحلة على أنّها بالكلّية، أو حتّى بالأساس، مرحلة من الاستمراريّة التي كشفت تداعيات ما كان كامناً في الحياة الإبداعيّة السابقة. فقد كان ثمّة تنويعة من العناصر الجديدة في الوضعيّة التاريخيّة لذلك الوقت. فقد أسهم التوسّع الكبير للإسلام، الذي استمرّ بانتظام على طول هذه الفترة، في تغيير تدريجيّ للافتراضات المسبقة للحياة الثقافيّة الإسلاماتيّة ككل. فقد واجهت التوليفة الدينيّة لأهل السنّة والجماعة في المرحلة الوسيطة المبكّرة تحدي انبعاث التشيّع الراديكالي، وواجهت النزعات المتطرّفة داخل التصوّف، كما واجهت تحدي الاستقلال الفلسفي الفكري، وردود فعل النزعة الشريعيّة الجديدة. إنّ المصدر الأوحد والأكثر أهميّة لظهور هذه الطرائق والأساليب الجديدة هو الغزو المغولي. فقد أدّى تدمير بقايا دولة الخلافة، واجتياح العديد من المدن العربيّة والإيرانيّة، وما لحق ذلك من دمار غير مسبوق، وما صاحب ذلك من القضاء على حَمَلة التقاليد المتطوّرة العليا للصنّاع الحرفيين وللمفكّرين، أدّى كل ذلك إلى صلات عميقة مع بعض الثقافات الأكثر بعداً وأجنبيّة (وفي مقدّمتها الصين). وفي سياق إدخال معايير جديدة في السياسة والقانون والفنّ، مثّل المغول تحدياً على الحياة الإسلاماتية أن تستجيب له، وهو ما بات ملموسَ الآثار حتى في المناطق التي لم ينفذ إليها المغول. وقد استغرق الأمر إلى نهاية القرن الخامس عشر حتى ظهور قوى باعثة

ومحفّزات جديدة قويّة بما يكفي لتجابه، حتى في إيران، شبح جنكيز خان والمغول.

عندما بدأتُ بتأليف هذا العمل، كنتُ أفترض، كما قيل لي، وجود عصر من الركود والجمود، إن لم يكن من الانحلال والتفكّك، بعد القرون الثلاثة الأولى، أو على الأقل بعد الغزو المغولي؛ حيث ضعفت الابتكارات الثقافيّة وتراجع مستوى الإنجازات الثقافيّة في الحاضرة الإسلامية وصولاً إلى زمن «الصحوة/اليقظة» الحديثة. ولكنّني خلصت إلى التشكيك في إمكانيّة أن تكون هذه الأطروحة صحيحةً على أيّ نحوٍ مطلق؛ حتى في الفترات الأكثر «ظلمة»، أي ما بين ١٣٠٠ ـ ١٤٥٠. إنني أقترح بأنّ علينا، إذا ما أردنا الحديث عن تراجع ثقافي عام في الحاضرة الإسلامية ككل، أن نُميّز بين ظاهرتين مختلفتين تنتميان إلى فترتين تاريخيّتين مختلفتين، كثيراً ما يتمّ التعامل معهما في التصور التقليديّ من دون تمييز بوصفهما ظاهرة واحدة. فبالنظر إلى صعود بعض الاتجاهات التي سادت في المرحلة الوسيطة المبكّرة، كان ثمّة مرحلة من الانكماش الاقتصادي في المرحلة الوسيطة المبكّرة، وهو انكماش لا نعرف على وجه التحديد مدى حدّته ولا آثاره الثقافيّة بالضبط. بعد تلك المرحلة، حلّت مرحلة من التعافي، على الأقل منذ عام ١٥٠٠ أو نحوه، بل ومن التألّق السياسي والثقافي؛ غير أننا لا نعرف بالضبط أيضاً إلى أيّ درجة تمّ تعويض الانكماش السابق في المرحلة الوسيطة المتأخّرة. ثمّ تلت ذلك مرحلة أخرى من الانحدار والتدهور، منذ بداية القرن السابع عشر، ولكنّ آثارها لم تستفحل إلا في القرن الثامن عشر، وقد كانت هذه المرحلة ذات أهميّة خاصّة، لأنّها ارتبطت بظهور وضعيّة تاريخية عالميّة جديدة. وهذا الانحدار الأخير هو وحده ما يصلح أساساً للمقارنة بين ماضي الحاضرة الإسلامية العظيم والصعوبات التي تواجهها في الحاضر.

إنّ مسألة الانحدار في المرحلة الوسيطة المتأخّرة في أفضل الأحوال مسألة إشكاليّة. فما نشهده من تراجع في الازدهار الاقتصادي، وهو الجانب الأسهل في تتبّعه ورصده، لم يكن موحّداً ولا شاملاً، بل إنّ بعض مستويات الوعي الجمالي أو الفكري ربما تكون قد ارتفعت في تلك القرون في الأراضي المركزيّة للحاضرة الإسلامية، من بعض الجوانب ووفق بعض المعايير (وإن لم يشمل ذلك بعض أراضي المسلمين على أطراف البحر

الأبيض المتوسّط، التي ظلّت مركز اهتمام العلماء الأوروبيين المستعربين).
فقد بات من الواضح بأنّ المرحلة الوسيطة المتأخّرة قد شهدت إرساء الأسس المؤسساتيّة الجديدة التي ازدهر المجتمع الإسلاماتي على أساسها في القرنين السادس عشر والسابع عشر. لدى توينبي سبب وجيه للاعتقاد بأنّ المرحلة الوسيطة المتأخّرة كانت عصراً إبداعيّاً لحضارة جديدة بالكلّية، والتي يُحدّد أسلوبها بأنّه «إيراني». ففي إيران، في القرن الخامس عشر، وبخاصّة في الجزء الأخير منه، نجد خميرة إبداعيّة في الفنون وفي ما يتصل بها من جوانب الحياة، وهي حالة تحمل العديد من السمات المشابهة مع عصر النهضة في إيطاليا، الذي بعث روحاً جديدة في حياة القرن السادس عشر. إنّ هذا «الجمود» أو «الانحدار» في الحاضرة الإسلامية، إن كان ثمّة شيء منه قبل القرن الثامن عشر، يجب أن يُموضع في المرحلة الوسيطة المتأخّرة؛ على أنّ هذه المرحلة كانت أيضاً واحدةً من البدايات الجديدة المهمّة.

مع الأسف، فإنّ المرحلة الوسيطة المتأخّرة، بخاصّة في الأراضي المركزيّة، هي المرحلة التي تحظى بأقلّ قدر من العناية من قِبلَ الدارسين، من بين جميع المراحل الإسلاماتيّة (فمؤرّخو الشؤون الدوليّة المحدثون قلّما سبروا هذه المرحلة وقلّما استكشفوا خلفيّاتها، كما أنّ الفيلولوجيين، بهوسهم بالبحث عن الأصول، قلّما تعمّقوا في دراستها، اللَّهُمَّ إلا في المناطق الساحليّة للمتوسّط، التي كانت تقع في قلب اهتمام الغرب). إننا لا نمتلك إلا عدداً قليلاً من الدراسات التفصيليّة عن تلك المرحلة، إلى درجة تفرض علينا أن نُعلّق أحكامنا حول الطابع الكلّي لهذه المرحلة. إنّ جميع التعميمات الواردة في هذا الكتاب خاضعةٌ للتحرّز الذي تفرضه حقيقة أنّ التاريخ الإسلاماتي لم يخضع لذات القدر من الدراسة التي خضع لها تاريخ الغرب. إنّ التعميمات التي يُمكن استخلاصها حول هذه المرحلة لا تعدو أن تكون تخمينات مبنيّة على قدرٍ من العلم. ولا شكّ بأنّ هذا الفقر في الدراسات سيُلقي بظلاله على هذا العمل. ولعلّ الحاجة غير الملبّاة للمزيد من المواد التحليليّة هي ما جعل الكتاب الرابع هذا مختصراً على نحوٍ غير متناسب حجماً مع ما سبقه من كتب. غير أنّ على القارئ أن يتنبّه أيضاً إلى أنّ المرحلة التي نُغطيها هنا أقصر بكثير على المستوى الزمني من المرحلة التي تناولناها في الكتاب الثالث.

الأزمة العالمية

إذا لم يكن للمرء أن يتحدّث عن انحدارٍ شامل في تلك الفترة المحدودة، فإنّ له، ولا ريب، أن يشير إلى دخول بعض عناصر الانحلال إلى الصورة الكلّية. لا يصحّ ذلك بخصوص الحاضرة الإسلامية وحسب، بل بخصوص الجزء الأكبر من المعمورة أيضاً. فقد شهدت المرحلة الإسلاميّة الوسيطة المتأخّرة بعامّة شكلاً من التراجع والبطء الاقتصادي، لا بل والانحدار (وهذه ليست المرّة الوحيدة التي يكون فيها الإسلام صورة مصغّرة عن تاريخ العالم، على الرغم من دوره في ترجيح العلاقات بين مختلف المكوّنات في الوضعيّة العالمية).

فقد شهدت الحياة المدينيّة، في عموم المنطقة الأفرو - أوراسية، خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، صُوراً مختلفة من التراخي في التوسّع الاقتصادي؛ فقد كفّت العديد من المدن والبلدات الأوروبيّة عن التوسّع، بعد أن كانت تشهد نموّاً متسارعاً (على أنّ التطوّر في المنطقة الغربيّة قد استمرّ بإيقاع أبطأ)؛ فقد استقرّ مستوى إنتاج الحديد في الصين، الذي كان يشهد صعوداً لافتاً، بل أوشك على الانخفاض؛ كما أننا نجد بعض مؤشّرات الانحدار حتّى في الهند: إذ لم تعد عوائد حوض الغانج تمنح الحكومة ذات الأبّهة التي كانت عليها سابقاً. وفي وسط تلك المرحلة، حلّ الطاعون الأسود ما بين عامي ١٣٤٦ - ١٣٤٨، الذي امتدّ في نصف الكرة الأرضيّة؛ وقد كانت الخسائر في عدد السكان كبيرةً إلى درجة يصعب تعويضها في الأجيال التالية. ولنحو قرنين من الزمن، كان ثمّة حالة من الكساد العالمي انعكست على مستويات التحضير وعلى حجم التجارة، وعلى وفرة الموارد الاجتماعيّة، بل وعلى عدد السكان أيضاً.

قد يعود ذلك جزئيّاً إلى الآثار اللاحقة للدمار المغولي؛ فقد كانت هذه الآثار مباشرةً تارةً، في الأراضي التي تعرّضت للتدمير، وغير مباشرةٍ تارة أخرى بتأثيرها على موارد التجارة العالميّة؛ كما أنّ آثارها غير المباشرة قد وصلت إلى أوروبا الغربيّة والهند، اللتين لم يلحق بهما إلا دمار طفيف. لقد وصل التراجع الاقتصادي إلى ذروته في المناطق التي تعرّضت للتدمير المباشر. ولكن، أياً كان الدور الذي قام به المغول، فلا بدّ من وجود تضافر بين جملة من الأسباب التي أنتجت هذه السلسلة الواسعة من الظواهر.

من الواضح أنّ العديد من بلدان المسلمين قد شهدت حالة من تراجع الازدهار خلال تلك القرون. فبين النيل وجيحون، في المنطقة المركزيّة للمجتمع الإسلاماتي، شهدت بعض المناطق تراجعاً ملحوظاً في عدد السكان وفي النشاط الثقافي. وقد اضمحلت بعض المدن والبلدات وتحوّلت إلى مجرّد قرى. بالطبع، ظهرت بعض المدن الجديدة؛ ولكنّ هناك الكثير من الحالات التي اختفت فيها بعض مراكز التجارة والتعليم المعروفة في الأزمنة الإسلاميّة الأولى وتحوّلت إلى مناطق مهملة مع نهاية المراحل الوسيطة من دون أن يخلفها مركزٌ جديد؛ وهي حالات لا نجد لها مثيلاً في نسبته في الفترات التاريخيّة الأخرى. فقد تراجع ثراء حوض دجلة ـ الفرات بدرجة كبيرة بحلول عام ١٥٠٠ عما كان عليه في الأزمنة العبّاسيّة العليا. وقد انتبه أحد المراقبين النابهين في مصر، خلال المرحلة الوسيطة المتأخّرة، إلى وجود أدلّة وإشارات على تزايد حالات الفقر حتّى في هذا الوادي الغنيّ(*). ويبدو أنّ ذلك ينطبق أيضاً على معظم أجزاء إيران. وفي المغرب، بدأ التراجع الملحوظ في المناطق الزراعيّة، على الأقل مع بداية المرحلة الوسيطة المبكّرة. أما المناطق التي دخلت حديثاً في الإسلام (وهي المناطق الأقل جفافاً بالعموم)، فلم تعانِ من مثل هذه الدرجة من الإنهاك والضعف.

غير أنّ علينا ألا نبالغ في تقدير حجم هذا التراجع، فمعظم ما لدينا هو أدلّة متفرّقة: وهي أدلّة وصلتنا من المناطق التي كانت بارزةً في المراحل التي تمّت دراستها جيّداً (سواء في وقت سابق أو لاحق) والتي كانت مزدهرة آنذاك. ولكن في بعض الأحيان، قد تشير هذه المعلومات الواردة عن بعض المناطق المحلّية إلى تحوّل في موقع النشاط التجاري والاستثماري أكثر مما تُشير بالضرورة إلى تراجع عامّ في المنطقة. ومن ثمّ فقد تكون الأمكنة التي ازدهرت آنذاك هي الأمكنة غير المعروفة جيّداً أو التي لم تُدرس دراسةً وافية. في التاريخ الاقتصادي، فإنّ جهلنا بتفاصيل حياة المرحلة الوسيطة المتأخّرة يُضاعفُه جهلنا بالمراحل الأخرى أيضاً.

(*) وهو على الأرجح المؤرّخ المقريزي في كتابه **إغاثة الأمّة بكشف الغمّة**. وقد ألّف المقريزي هذا الكتاب لتقديم حلّ اقتصاديّ لواقع الغلاء والفقر (وما صاحبه وسبقه من انتشار الطاعون وعسف الحكّام) في بداية القرن الخامس عشر. وقد استهلّ المقريزي كتابه بسرد تاريخ المجاعات (الغلوات: جمع غلوة، بتعبيره) ثمّ في بيان أسبابها وطرق درئها (المترجم).

صاحبت الانتكاسات الاقتصاديّة في الحاضرة الإسلامية في تلك المرحلة نزوعات أخرى توصف عادة بالانحطاط. ولكنّ المفهوم هنا يُصبح أكثر إشكاليّةً.

عن الروح المحافظة

قد تبدو النزعة الثقافيّة المحافظة، من وجهة النظر الحداثية، أنها هي السمة المهيمنة على جميع المجتمعات ما قبل الحديثة. من هذا المنظور، يغيب التمييز بين المجتمع الزراعاتي «المتحضّر» والمجتمع «البدائي» ما قبل الكتابي، من جهة طغيان النزعة المحافظة، أو من ناحية «تقليديّة» هذه المجتمعات. ولكن، حين يدرس المرء دخول أي مؤسسة أساسيّة جديدة في مرحلة تاريخيّة سابقاً، سيغدو واضحاً له بأنّ هذا التأويل الذي يربط الأنماط الثقافيّة بالأعراف والعادات ليس صالحاً. من ناحية أخرى، يفترض البعض بأنّ الروح المحافظة «التقليديّة» قد سادت في البشريّة، من دون أن يتمّ تحدّيها إلا عَرضاً، وصولاً إلى الأزمنة الحديثة عندما حلّت روح التقدّم العقلانيّة محلها. وغالباً ما يتمّ تفسير كلّ شيء من خلال تلك العقليّة التي يُفترض بأنّها مأسورة للتقاليد. لقد لاحظنا سابقاً، في معرض تناولنا للنزوعات الكوزموبوليتانيّة في الحاضرة الإسلامية، مدى الخلط الناجم عن تصنيف جميع المجتمعات إلى فئتين، «حديثة» و«تقليديّة» (وإلى الغلط الموازي المتمثّل في استعمال مصطلح «تقليدي» من قِبل بعض الكتّاب لوصف المجتمعات المقيّدة بأعرافها وعاداتها ولوصف مؤسساتها البطريركيّة/ الأبويّة؛ بحيث يتمّ استعمال نفس المصطلح لوصف ذهنيّة هذه المجتمعات ولوصف نوعيّة مؤسساتها في آنٍ معاً).

غير أننا في المقابل نرى عند بعض العلماء، الأكثر رصانةً وإحكاماً في تناولهم التاريخيّ، تصوّراً مغايراً عن التطوّر الداخلي لـ«الغرب» ما قبل الحديث، تصوّراً يستبعد هذه القسمة الثنائيّة بوضوح في هذه المنطقة حصراً. غير أننا نجدهم هم أنفسهم، بعيداً عن الفترات التاريخيّة التي لا شكّ في ابتكاريّتها، يتعاملون بنفس المنظور مع تصوّر الحضارات الأخرى، التي لم تنل حقّها من الدراسة بعد. بل إنّ هؤلاء الكتّاب (الذين يجعلون من صورة الغرب المخصوصة معياراً موضوعيّاً) لا يكتفون بالحديث عن النزعة

المحافظة أو التقليديّة في الحضارات الأخرى، بل أيضاً عن الانحطاط الصريح في جميع الحضارات، باستثناء حضارة الغرب.

كما سنرى، حين نتناول تأثير الحداثة التقانويّة على الحاضرة الإسلامية، فإنّ كلا هذين المنظورين يَؤول إلى إساءة فهم كبرى لما هو الطابع المُميّز للحداثة. فالحداثة التقانويّة لم تكن مجرّد انعتاق من الأعراف والعادات، ولم تكن ببساطة كشفاً عن نزوع التقليد الغربي من دون غيره نحو التقدّم؛ بل كانت تحوّلاً ثقافيّاً منقطع النظير. إنّ علينا عند دراسة المراحل الإسلاميّة الوسيطة كما رأينا سابقاً، أن نتخلّى عن كلا هذين التصوّرين اللذين لا يقومان إلا بتشويه فهمنا لصيرورة عمل الثقافة على المستوى الزراعاتي. فالتقليد الثقافي بطَبيعته يجب أن يُحافظ على التغيّر باستمرار ليضمن استمراره وبقاءه في الوجود. فإضافة إلى ما تفرضه التغيّرات البيئيّة المختلفة، تكشف الطبيعة الديناميكيّة الداخليّة للحوار الثقافي باستمرار عن مضامين كانت مستترة في اللحظات الإبداعيّة السابقة في التقليد. وقد شاهدنا كيف أنّ الثقافة الإسلاماتيّة كانت دوماً في حالٍ من التعديل والتطوير المستمرّين، وهو ما لا يقتصر على مرحلة قدومها الأوّل، بل يشمل أيضاً مراحل نضجها اللاحقة. إنّ أيّ فهمٍ منشود للنزعة المحافظة يجب أن ينظر إليه كجزء من هذه العمليّة.

ولكنّ ذلك لا ينفي أنّ ثمّة قدراً من الصحّة في النظر إلى الأزمنة ما قبل الحديثة على أنّها محافظة، وهي ملاحظة ستغدو مفيدةً إذا ما جرى تحليلها بعناية وحذر. فعلى خلاف التصوّر الحديث عن «التقدّم»، كان الإيقاع المعتاد للتغيّر الثقافي في أيّ مجتمع على المستوى الزراعاتيّ أبطأ، وكان التغيير غالباً غيرَ مرحّب به، وقلّما كان التغيير تراكمياً (فكثيراً ما كان التقدّم يخطو إلى الأمام في بعض المجالات ثمّ يتراجع عما حقّقه حتّى لو حصل تقدّم آخر في مجالات أخرى). نادراً ما كان هذا الإيقاع يتسارع وصولاً إلى حالة من الإزهار الإبداعي؛ ولكنّه بالمثل نادراً ما كان يتباطأ إلى درجة تسمح بوصفه بالركود والجمود، أو تجعله يؤول إلى ما يُمكن تسميته «انحطاطاً». إنّ الفشل في التمييز بين الروح المحافظة العاديّة وما يسمّى جموداً وانحطاطاً قد أضرّ في نظري بمحاولات العديد من العلماء دراسةَ الحضارة الإسلاماتيّة، وبخاصّة في مراحلها المتأخّرة.

المرحلة الإسلاميّة الوسيطة المتأخّرة، ١٢٥٠ ـ ١٥٠٠
مع الإشارة إلى الأحداث الأخرى في المعمورة

	أوروبا	المعمور المركزي	الصين
١٢٥٣		**هولاكو ينطلق في فتوحاته الغربيّة بجيش أكبر من جيش جنكيز خان.**	
١٢٥٦		قوات هولاكو تدمّر معاقل الإسماعيليين.	
١٢٥٨		قوات هولاكو تنهب بغداد.	
١٢٥٩		المماليك يسيطرون على مصر وسوريا؛ في ١٢٦٠ يتمكنون من صدّ الجيش المغولي.	قوبلاي يُصبح هو الخان الأكبر (إلى عام ١٢٩٤): ينقل العاصمة إلى كمبالوك (بكين اليوم)؛ استعمل معماريين وإداريين من الفرس؛ عبّد الطرق وشقّ القنوات.
١٢٦١	**الإمبراطوريّة اللاتينيّة تنهار في القسطنطينيّة؛ يتمّ استعادة الحكم البيزنطي.**		يحاول قوبلاي أن يوسّع حكمه إلى بورما، وتشامبا (جنوب فييتنام اليوم)؛ كما يرسل البعثات باتجاه جاوة واليابان.
١٢٦١		التحالف بين المماليك والقبيلة الذهبيّة على إثر التعاون بين بيزنطة والمدن الإيطاليّة؛ القبيلة الذهبيّة تتحكّم بأمراء موسكو؛ لاحقاً تمنح لقب الأمير الكبير لحكام موسكو.	
١٢٧٠	القديس لويس [التاسع] يموت في الحملة الصليبيّة على تونس.		مقاطعة يونان المنضمّة إلى الإمبراطوريّة الصينيّة، تدخل في الإسلام.
١٢٧٤	وفاة توما الأكويني، الذي حارب الرشديّة اللاتينيّة.	وفاة نصير الدين الطوسي.	
١٢٨٣	النظام الجرماني/التيوتوني يكمل فتح بروسيا، ويحوّل سكانها إلى المسيحيّة.	المصالح التجاريّة الإيطاليّة تنمو بقوّة في شرق المتوسّط والبحر الأسود.	
١٢٩٠	الطرد المنظّم لليهود من إنكلترا.		
١٢٩١		طرد آخر الحملات الصليبيّة من سوريا على يد المماليك.	
١٢٩٢			ماركو بولو يُغادر الصين.
١٢٩٥		قازان خان، حاكم إيران، يدخل في الإسلام؛ انهيار «وحدة» المغول على نحوٍ أكيد.	

	أوروبا	المعمور المركزي	الصين
١٢٩٩ ـ ١٣٢٦	عثمان الأوّل يصبح أميراً على الترك العثمانيين.		
نحو ١٣٠٠ ـ ١٣٢٦	عاصمة الأرثوذكسية الروسيّة تنتقل من كيف إلى موسكو.		نظام امتحانات الخدمة المدنيّة واستعادة أكاديميّة هانلين (القرن الرابع عشر).
١٣٠٦	طرد اليهود على نحوٍ منظّم من فرنسا.	المسلمون يندفعون في جنوب الهند.	
١٣١٣	أصبحت القبيلة الذهبية جميعها من المسلمين الآن.		
١٣٢١	وفاة دانتي.		
١٣٢٦	سيطرة العثمانيّين على بورصة.		
١٣٣٥		وفاة أبي سعيد [خان]؛ انهيار الإمبراطوريّة الإيلخانية وتحوّلها إلى دول متحاربة.	
١٣٣٦	وفاة [الرسام والمعماري الإيطالي] جيوتو.		
١٣٣٧	بداية حرب المئة عام.		
١٣٤٦ ـ ٥٠	الموت/الطاعون الأسود.		
١٣٤٨ ـ ٤٩	طرد اليهود من ألمانيا، ذهبوا إلى بولندا.		
ستينيات القرن الرابع عشر	العثمانيّون يسيطرون على أدرنة في أوروبا ويجعلونها عاصمتهم؛ التاريخ التقليدي لتأسيس نظام الأنكشارية والدفشرية.		وصول تيمور [لنك] إلى السلطة في بلاد ما وراء النهر.
١٣٦٨			سلالة مينج تطرد المغول من كمبالوك.
١٣٧٠	المملكة الليتوانيّة تسيطر على كيف، وتتوسّع على حساب القبيلة الذهبيّة من التتار.		
١٣٧٤ ـ ٧٥	وفاة بترارك، وبوكاشيو [الكاتبين الإيطاليّين المبشّرين بالنزعة الإنسانيّة في بواكير عصر النهضة].		استعادة مينج للصين تؤسّس لاستعادة المثل القديمة (عند سلالتي تانغ وسونغ)؛ النزعة المحافظة في الفنون والصناعات والفلسفة والفنون الجميلة
١٣٧٩		تيمور يتوسّع غرباً ويعبر جيحون.	
١٣٩٣	العثمانيّون يسيطرون على بلغاريا.		
١٣٩٥	تيمور يهزم القبيلة الذهبيّة.		
١٣٩٦ ـ ١٤٠٣	كريسلوراوس، يُدرّس الآداب الإغريقيّة في إيطاليا.		
١٣٩٨		تيمور ينهب الهند.	
١٤٠٠	وفاة تشوسر [مؤلّف حكايات كانتبري].		
١٤٠٢	جون هس يبدأ بالوعظ والكرازة.	تيمور يهزم العثمانيين عند أنقرة.	

	أوروبا	المعمور المركزي	الصين
١٤٠٣ ـ ٢٤			يونغ لو يصبح إمبراطوراً؛ يستهلّ الصينيّون سلسلة من الحملات العسكريّة البحريّة إلى مضائق ماليزيا والمحيط الهندي؛ (؟) سيلان [سيرلانكا] تدفع الجزية للصين لبعض الوقت.
١٤٠٥		وفاة تيمور؛ لا يتمكّن خلفاؤه من الحفاظ على الإمبراطوريّة، ولكنّهم يصبحون رعاةً للفنون والرسائل.	
١٤١٤		حاكم البنغال المسلم يشجّع رعاياه على دخول الإسلام.	
١٤١٥ ـ ٢٩	جمع الأعمال اللاتينيّة المفقودة.		
١٤١٩	يتمكّن الليتوانيّون من التدخّل في السياسات الداخليّة للقبيلة الذهبيّة.		
١٣٢٠ ـ ١٤٣١	حروب الهوسيين.		
١٤٢٩		أولوغ بك يبني مرصداً في سمرقند.	
١٤٣١	حرق جان دارك.		
١٤٣٤	البرتغاليّون يلتفّون على رأس بوجادور.		
١٤٥٣	العثمانيّون يسيطرون على القسطنطينيّة.		
١٤٦٠	وفاة الأمير هنري الملاح؛ البرتغاليّون على طول الساحل الغربي لإفريقيا؛ تنظيم الحملات للوصول إلى الهند.		
١٤٦٢ ـ ١٥٠٥	إيفان الثالث (العظيم)، يصبح الأمير الأكبر في موسكو.		
ستينيات القرن الخامس عشر	دخول الطباعة إلى إيطاليا وفرنسا.		
١٤٧٥	طرد آخر الإيطاليين من البحر الأسود.		
١٤٨٨	البرتغاليّون يلتفون على رأس الرجاء الصالح.		
١٤٩٢	كولومبوس يبحر غرباً باتجاه الهند؛ المسيحيّون يستولون على غرناطة، آخر معاقل المسلمين في إسبانيا.		
١٤٩٨		البرتغاليّون يدخلون المحيط الهندي ويُشكّلون قوّة هناك.	

لقد تعرّض نمط النزعة المحافظة العاديّة على المستوى الزراعاتي إلى شيء من إساءة الفهم بفعل ثلاث سمات طبعت رؤية الغربيين المحدثين عن التاريخ «الغربي». فقد تمّ إحلال تاريخ مُغرض محلّ تاريخ الغرب نفسه، والذي يعود إلى الغاليين الأوائل وأسلافهم الأوروبيين الغربيين: فبتنا أمام مركّب تاريخي يجمع في سلسلة واحدة بين الفترات المزدهرة لتاريخ الإغريق في شرق المتوسط والتاريخ اللاتيني المتأخّر في شمال غرب أوروبا. وقد نتج عن هذه الصورة المركّبة انطباعٌ بوجود تقدّم كبير، جزئياً بسبب الطريقة التي تمّ بها انتقاء المكوّنات في شرق المتوسّط، وجزئياً بسبب الطريقة التي تمّ بها تأويل المركّب الأوروبي الغربي: فبسبب الافتقار إلى منظور صحيح لتاريخ العالم، يجمع الغربيّون تحت راية «التقدّم» بين التغيّر السريع، المستعار في أغلبه، للمنطقة الطرفيّة التي تُمثّل الغرب القديم، وبين التطوّر الداخلي الجديد الذي حصل في الغرب المتأخّر. أخيراً، بما أنّ التحوّل التقانوي الحديث قد حصل في الغرب، فقد تمّ اعتباره مجرّد استمرار وتأكيد على هذه النزعة «التقدّميّة» التي يتسم بها الغرب الحديث. ومن ثمّ فإننا نجد بأنّ الوقائع في هذا الحقل المدروس جيّداً، الزراعاتي، قد جرى تمويهها وإخفاؤها، ولم يتمّ تقدير دور الروح المحافظة تقديراً حسناً على أساس تاريخيّ عام.

ثمّ إننا نجد صنواً لهذا التأويل في التاريخ الإسلاماتي؛ فعلى الطرف المقابل، نجد شيئاً مشابهاً لذلك الإلحاق الاعتباطي لطورٍ من أطوار التاريخ الإغريقي بتاريخ الغرب، في القطع الاعتباطي لتاريخ الخلافة العليا عن ماضيه الممتدّ في تاريخ الساسانيين - بفعل الفيلولوجيين ذوي النزعة العرقيّة - وهو ما يُعزّز الانطباع بوجود ازدهار مفاجئ في الأزمنة الإسلاميّة الأولى؛ وهو ما يُسهم، على سبيل المفارقة، في جعل الفترات المتأخّرة تبدو منحطّة بالمقارنة به. ولهذا السبب، ولجملة من الأسباب العرضيّة التي أشرنا إليها في غير هذا الموضع، كان من الصعب أيضاً أن نرى طبيعة النزعة المحافظة العادية في التاريخ الإسلاماتي. ففي مقابل الانطباع بوجود تقدّم مستمرّ في الغرب، يأتي الانطباع، سواء لدى العلماء أم لدى الجمهور العام، بوجود انحطاط عام في الثقافة الإسلاماتيّة المتأخّرة. وقد لخّصتُ أسباب ذلك في الخطاطة التوضيحية لدواعي النظر إلى الحاضرة الإسلامية في طورها المتأخّر

على أنّها تعاني من الانحطاط. لا يُمكن القول، في الحاضر على الأقل، بأنّ الحاضرة الإسلامية لم تُعانِ في طورها المتأخّر من الانحطاط أبداً، ولكننا لا يُمكن أن نتناول هذه المسألة بجديّة ما لم نتخلّص أوّلاً من التصوّرات المغلوطة التي تقترح ذلك الانطباع على نحوٍ مجانيّ ومن دون أساس صلب.

ففي المقام الأوّل، علينا أن نفهم النزعة المحافظة العاديّة والروح المحافظة التي تعبّر عن نفسها ضمنها. وعلينا هنا أن نتذكّر أن موقف العجائز من الزمن ـ الشعور المتكرّر بأنّ الأجيال التالية تسير نحو الأسوأ ـ قد ظلّ موقفاً حاضراً ومقبولاً، حتى في أزمنة الازدهار والابتكار الكبرى. على أنّ الموقف الذي يستحقّ التفسير ليس هو هذا الموقف، وإنّما الاستثناءات المخالفة له، التي نجدها عرضاً في حوض البحر الأبيض المتوسّط القديم، في الحاضرة الإسلامية وفي الغرب ما قبل الحديث على السواء[1]. يُمكن للمرء أن يتوقّع مُصيباً بأنّ عدداً محدوداً من التقاليد قد شهدت تطوّراً ملحوظاً في أي زمن من الأزمنة، في حين أنّ ثمّة اكتشافات ذات أهميّة كامنة كبيرة لم تستمرّ ولم يُبنَ عليها (وهذا حدث محزن جرى في حوض البحر الأبيض المتوسّط القديم، في الحاضرة الإسلامية والغرب ما قبل الحديث على السواء)؛ وأنّ بعض التقاليد الأخرى قد تعرّضت للتآكل. إنّ ازدهار ثقافة بأكملها، أو معظم جوانبها، هو ما يجب تفسيره بأنّه ظاهرة مميّزة. مهما كانت درجة سيادة النزعة المحافظة، فإنّها ليست يداً ميّتة

---

(١) كثيراً ما يؤخذ شعور العجائز بالزمن بوصفه شاهداً على الانحطاط الثقافي؛ على سبيل المثال، في النقاش الشيّق لروبرت برونشفيج. انظر:
Robert Brunschvig, "Problème de la decadence," dans: Robert Brunschvig and Gustav E. von Grunebaum, eds., *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris: Ed. Besson, 1957).
ويبدو لي بأنّ مثل هذه الاستشهادات لا تثبت شيئاً خاصّاً ما لم يتمّ إثبات أنّها فاعلة أكثر مما هي معتادة ومكرورة. فبرونشفيج، في استعراضه التاريخيّ للأفكار الغربيّة عن الانحطاط الإسلاماتي، يستحضر واقعة أنّ الغربيين لم يتحدّثوا عن هذا الانحطاط إلا نهاية القرن السابع عشر؛ وكما سنرى، فإنني أرى بأنّ هذا التاريخ مهمّ للغاية في هذا الصدد، أكثر مما يُظنّ عادةً. وبالمناسبة، فإنّ هذا المجلّد الذي حرّره برونشفيج وجوستاف فون غرونباوم ذو فائدة كبيرة في دراسة النزعة المحافظة، على الرغم من أنّه يُعاني من جملة من الافتراضات المسبقة، التي تُفسِد في رأيي الجزء الأكبر من النتائج التي يخلص إليها. نجد تعاملاً مع بعض المشكلات ذات الصلة في كتاب:
Gustave E. von Grunebaum, ed., *Unity and Variety in Muslim Civilization* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1955).

عمياء، تعمل ببساطة على خنق التغيّر العقلاني. فالروح المحافظة في حدّ ذاتها هي أحد عناصر الحساب العقلاني الدقيق، الذي وجّه قيادة الأجيال في أحيانٍ كثيرة على نحوٍ ملحوظ.

إنّ طبيعة التقليد الثقافي الحيّ تقضي بأنّ يتخذ كلّ جيل قراراته بنفسه. وعليه أن يقوم بهذه القرارات بناء على المصالح الفاعلة للمجموعات القويّة القادرة على شقّ طريقها ضمن المجتمع. إنّ حساب أيّ مصلحة من مصالح هذه المجموعات سيُؤخذ بالاعتبار ليس مسألة ماديّة فقط بل مسألة تتعلّق بالموارد الثقافيّة المتاحة أيضاً؛ والموارد الثقافيّة تشمل نوع التوقّعات التي يجب أن يمتلكها القادة المحتملون عن كيفيّة استجابة الأفراد الآخرين لهذا المسعى أو ذاك. وضمن هذه الخطاطة، تؤدي التواضعات والعادات القديمة أكبر أدوارها وأهمّها. ولكنّ دورها هذا دورٌ هشّ ومُعيّنُ الحدود. ثمّة عدد هائل من الثورات ما قبل الحديثة، مثل ثورة الإسماعيليّة، وهي ثورات تُظهر استعداد البشر العاديين لتبنّي مواقف جديدة جذريّاً حين يقتنعون بأنّ هذه المواقف ستعود عليهم بالنفع وحين يأملون بإمكانيّة النجاة من عواقبها السيّئة. كانت الروح المحافظة، حين سادت، تعكس في جزئها الأكبر، حاجة عمليّة ووظيفيّة كبيرة، كالمسائل المتعلّقة بمستوى الاستثمار المتاح والمخاطر المحتملة في أيّ مجتمع مخصوص، كما تعكس وعي الأفراد المسؤولين وإدراكهم لما هو ممكن وما هو غير ممكن، وما هو مفيد وما هو غير ذلك.

لا بدّ من الاعتراف بأنّ الروح المحافظة ليست مجرّد حصيلة التقييمات الحذرة لبعض الخطوات؛ فهي بوصفها مزاجاً شاملاً تُزكّي الافتراض الأوّلي القائل بنجاعة تكرار الطرق القديمة، بحيث يقع عبء إثبات النجاعة على المبتكر، وهو ما من شأنه أن يدفع بالتغيير إلى التراجع بدلاً من التقدّم، ومن ثمّ فإن الروح المحافظة يُمكن أن تتدخل في أيّ قرارٍ، على مستوى حاسم التأثير، قبل أن يبدأ الحساب التفصيلي لجدواه. ولكن، حتّى بكونها مزاجاً شاملاً، فإنّ لهذه الروح أن تؤدّي وظيفة اجتماعيّة حيويّة. في المجتمع ذي المستوى الزراعاتي، كانت معظم المجموعات الاجتماعيّة، القرى، النقابات الحرفيّة المحليّة، بل والبلدات، تتصرّف، من وجهة النظر الحديثة، ضمن ما يُشبه حالةً من الانعزال الصارم عن بعضها البعض. فإذا تمّ اتخاذ خطوة غير

مناسبة، فإنّ من شأن ذلك أن يُفقدها كلّ ما تملك، وليس ثمّة إمكان حينها للبدء من جديد. إنّ شعور العجائز تجاه الزمن، أي الشعور بأنّ الأجيال الصغرى، بحكم قلّة خبرتها، تقف دوماً على شفير إفساد كلّ شيء وتخريبه، هو شعور مبرّر ومفهوم. لقد كان مجرّد حفاظ الإنسان على ما يملكه أمراً صعباً؛ ولم يكن التحسّن مأمولاً إلا على سبيل الظنّ والتكهّن. لا بدّ من التسليم بحضور الروح المحافظة بوصفها متضمّنةً في كلّ التاريخ ذي المستوى الزراعاتي، حتّى في أكثر لحظاته ثوريّةً. ولكن، وإلى حدٍّ كبير، فإنّ الوقائع التاريخيّة كانت تمنع هذه الروح من أن تعمل بأقصى فاعليّتها في معظم الفترات؛ إذ لا نجد، على الأقل منذ الألفيّة الأولى قبل الميلاد وما تلاها ـ إلا على سبيل الاستثناء ـ فترةً تاريخيّةً عملت فيها الروح المحافظة بطاقتها الكاملة، على مستوى الثقافة العليا، لتؤدّي إلى ركودٍ وسكونٍ واسعين وإلى ما يصاحب ذلك من انحطاط. دائماً ما كان للانحطاط مكانه في بعض قطاعات الثقافة وشرائحها. ولكنّ الركود العامّ هو وحده (وليس مجرّد بطء النموّ) الذي من شأنه أن يمنع الإبداعيّة التي تعتمد عليها التقاليد الثقافيّة للحفاظ على حيويّتها وصلاحيّتها، وهو وحده ما يُمكن أن يؤدّي إلى حالة الانحطاط العام. ومما يبدو لي، فإنّ الانحطاط العامّ كان في الحقيقة أمراً نادراً.

الانحطاط الثقافي ودورة حياة الأسلوب

إنّ التثبّت من وجود حالة عامّة من الانحطاط الثقافي ليس أمراً سهلاً في أفضل الأحوال؛ إذ يسهل إيجاد طور من أطوار الانحطاط ضمن أيّ تقليد مخصوص: على سبيل المثال، قد يكفّ أصحاب أسلوب مخصوص من التطريز عن إيلائه نفس القدر السابق من العناية، فيغدو نوعاً من المحاكاة السطحية ذات الأغراض الثانويّة (في هذه الحالات، غالباً ما سيجد المرء بأنّ شيئاً آخر قد حلّ محلّه في بؤرة الاهتمام وفي صيرورة التطوير والتحسين). إنّ مثل هذه الحالات من التراجع أمرٌ شائع، ولكنّها غير ذات صلة بما نحن بصدده. يُمكن للمرء أيضاً أن يجد بموضوعيّة نطاق الانحطاط في جملة من قطاعات الثقافة: وهذا سيكون أكثر صلةً. فإذا كانت لدى المرء معلومات كافية، فقد يحقّ له القول بأنّ مستوى معيّناً من المعرفة العلميّة، أو من البحث العلمي الجديد قد تراجع؛ ويُمكن قول الشيء نفسه

بخصوص التقنيات الصناعيّة والزراعيّة. ويُمكن للمرء في هذا السياق أن يستعمل بعض المناهج الإحصائيّة لإثبات رأيه.

ولكن، على كلا هذين المستويين، بخاصّة مستوى التقنية، لا يُمكن للمرء أن يُقيّم الأمر على نحوٍ جيّد ما لم يأخذ باعتباره مجالاً آخر يُمكن إثبات وجود حالة من الانحطاط والتدهور فيه أيضاً (إذا ما توفرت المعلومات اللازمة): وهو مجال الازدهار الاقتصادي. فإذا تضاءلت الموارد المتاحة، أو إذا تعرّضت عمليّة استغلال هذه الموارد إلى عوائق، فإنّ بعض التقنيات المعقّدة، والتي كانت محلّ استعمال سابقاً، ستدرّ عائدات أقلّ مما يتمّ استثمارُه فيها؛ وحينها فإنّ الحسابات العقلانيّة ستُملي ضرورة التخلّي عن هذه التقنية. إنّ البعد الاقتصاديّ أساسي في أيّ مكان يُمكن إثبات وجود التراجع فيه إثباتاً موضوعيّاً. ومن ثمّ فإنّ نقص الازدهار والرخاء الاقتصادي للعناصر السكانيّة ذات الامتيازات، سواء أكان نتيجةً لتراجع كلّي في الإنتاج أم لحالة من تبديد الموارد، يُمكن أن يؤدّي إلى تراجع حظوظ الكتّاب والفنانين في الرعاية، وإلى التوجّه نحو الأعمال ذات الكلف الماديّة والزمنيّة المنخفضة؛ وهي أمور يُمكن قياسها من دون كثير خلاف إذا ما توفرت المعلومات اللازمة. وهي مؤشّرات يُمكن أن تنعكس في الاتجاه المقابل أيضاً [في حالة الازدهار والرخاء الاقتصادي].

ولكن، حين يتحدّث الناس عن الانحطاط في الحاضرة الإسلامية في المراحل الوسيطة المتأخّرة، فإنّهم غالباً لا يقصدون حالة من انكماش الموارد الاقتصاديّة وما يُصاحبها من تضاؤل الرعاية الثقافيّة والأدبيّة، وإن كان ذلك مشمولاً في ما يذكرون. فمفهوم الانحطاط، حين يُطبّق على ثقافة بأكملها، يستبطن في أصوله تاريخَ الدول والكنائس، وتحديداً تاريخ الإمبراطوريّة الرومانيّة، إذ ترافقت الفضيلة والروح المعنويّة العالية والاعتراف بالعبقريات الابتكاريّة مع لحظات النموّ والصعود، وترافق غياب هذه السمات المعنويّة الدقيقة بين الطبقات الحاكمة مع تراجع القوّة السياسيّة وتدهورها؛ إذ بات ثمّة نمط حضاري مخصوص مرتبط بحقبة الإمبراطوريّة الرومانيّة، وتمّ تصوير هذا النمط على نحوٍ مثاليّ؛ في حين تمّ ربط نمط حضاري آخر مع التراجع السياسي للإمبراطوريّة، وهو النمط الذي بات يُوصف بأنّه «قوطيّ» وخالٍ من القيمة. وبالمثل يُنظر إلى قوّة دولة الخلافة

العليا وإلى حيويّة الطبقات ذات الامتيازات فيها باحترام؛ أما النظام السياسي والثقافي الذي تلاها فيُنظر إليه على أنّه مفتقرٌ للفضائل المعنوية الدقيقة التي ظهرت سابقاً. ثمّ يُلقى باللائمة في ذلك كلّه على الانتصار الخانق الذي حقّقته الروح المحافظة والنزعة التقليدية.

في سياق كهذا، يظهر بأنّ الانحطاط الثقافي مفهوم شديد المراوغة؛ إذ لا يُمكن بسهولة إظهار أنّ الانكماش الاقتصادي العام (حتى لو افترضنا حدوثه وترسّخه) وجملة الظواهر التي قد تنبع منه فعلاً، تنعكس في الواقع على هيئة تراجع في الفضائل الخلّاقة المعنويّة الرفيعة. حتى على مستوى النشاط الاقتصادي نفسه، لا تعني الخسارة الكمية بالضرورة خسارة نوعيّة: إذ يُمكن لبعض أشكال النشاط الاقتصادي أن تظلّ شديدة التطوّر والرقيّ حتى لو باتت تُمارس ضمن نطاق أضيق؛ كما يُمكن لنطاق أوسع من العمليات أن يعوّض عن انخفاض الموارد في مكان من الأمكنة. كما يُمكن لاقتصادٍ مُقيّد بقوى تتجاوز حدود قدرة المشاركين فيه على التحكّم بها أن يدعمَ، لا على مستوى صغير فقط، بل مع جهاز تقنيّ منخفض أيضاً، أشكالاً من الابتكاريّة التي لا تقلّ أهميّة عن نظيراتها وإن كانت أقلّ قدرةً على فرض نفسها. إنّ علينا أن ننظر مباشرةً إلى نوعيّة العقليّة التي تُقدّمها المرحلة؛ وهنا توجد مساحة كبيرة لاختلاف الآراء، حتّى لو انبنت هذه الآراء على معلومات وافية (وهو ما لا نملكه بخصوص هذه المرحلة).

عمليّاً يُمكن وصف أيّ مرحلة في أيّ مجتمع بأنّها داخلة في أزمنة الانحطاط؛ إذ دائماً ما تظهر بعض عناصر الانحطاط وأماراته في العديد من المراحل: ذلك أنّ طبيعة أيّ تقليد ثقافيّ، في تغيّره المستمرّ، تتطلّب شيئاً من انحلال أو إهمال بعض المعايير التي تمّ تحقيقها (على الأقل للسماح بتأسيس معايير جديدة للظروف الجديدة). غير أنّ ما يبدو مهمّاً هو التوازن الكلّي بين لحظات الإبداع والانحطاط. فمن وجهة نظر تثمّن القيم الثقافيّة التي عبّرت عنها مرحلة الخلافة العليا، فإنّ المرحلة الوسيطة المتأخّرة ستبدو قطعاً زمن انحطاط؛ ذلك أنّ النقاط التي تعبّر عن الانحطاط ستبدو مهمّة، في حين ستبدو لحظات الإبداع شحيحة وهزيلة. ولكن، من وجهة النظر التي تُثمّن القيم التي عبّرت عنها الثقافة الإسلاماتيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، فإنّ العكس قد يبدو هو الصحيح.

على الرغم من ذلك، ثمّة بعض السمات، التي ترتبط بالهيمنة المفرطة للروح المحافظة، والتي يُمكن أن نستعمل مصطلح «الانحطاط» لوصفها؛ إذ إنّ تراكم حضورها، حتى لو لم تكن محدّداً كلّياً لمسار المرحلة التاريخيّة، قد يؤثّر تأثيراً كبيراً في المناخ العام وفي «أسلوب» تلك المرحلة. فبينما نشهد في عصور الازدهار إقبال الناس نسبيّاً وتوقّعهم وتشجيعهم لقدرٍ من الابتكاريّة والإبداع، بحيث يحظى الأفراد المبدعون بقدر من التسامح، بل والاحترام والقدرة على الوصول إلى الموارد، فإنّنا نشهد البشر، في عصور أخرى، وهم أكثر تشكّكاً بكلّ جديد وأقلّ استعداداً لتوقّع نجاعته، وهو ما قد يؤدّي إلى حالة من عدم التسامح مع الأشخاص الذين يُقدّمون هذه الابتكارات. وقد تكون البنيةِ الاجتماعيّة قد جعلت الأشخاص الذين لا يرون مصلحة لهم في أيّ تغيير جدّي هم المؤهلون لتولّي مناصب السلطة (وهو أمرٌ معتاد بالطبع)، بل وقد تجعلهم في موقع يُؤهّلهم لممارسة قدرٍ كامل من التحكّم والسيطرة من هذه المناصب؛ وهو ما يزيد من حضور «النزعة المحافظة العاديّة». وحين يصل هذا النزوع إلى أقصاه، تصبح المؤسسات «متصلّبة» وتضعف قدرة التقاليد على الاستجابة للضغوط التي تفرزها الاحتياجات الجديدة، أو التي تنبع من الحوار الداخلي.

يُمكن لهذه الوضعيّة أن تتشكّل بأكثر من طريقة، وغالباً ما تظهر بطريقتين اثنتين، تتسمان بالتداخل فيما بينهما. حين تحدّثنا عن الطابع الاستثنائي للازدهار، أشرتُ إلى وجود سببين يعوقان التغيير: فظاظة الأساليب الجديدة وعدم نضجها لحظة انطلاقها، والهامش الضئيل المتاح للتجريب في الاقتصاد ذي الأساس الزراعي. في ظلّ بعض الظروف، يُمكن لكلّ سبب منهما أن يؤدّي إلى إعاقةٍ وكبت شديدين للتطوّر الثقافي.

حين يتطوّر أسلوب معيّن في فعلٍ شيءٍ ما - في الفن، أو في غيره من الميادين، حتّى في ميادين التنظيم الاقتصادي والسياسي - في سياق الحوار الثقافي داخل التقليد، حتى يصل إلى درجة عالية من الكمال، فعندها فإنّ على أيّ أسلوب بديل أن يبدأ من مرحلة أدنى من التطوّر، وعندها فإنّه سيواجه صعوبةً في منافسة الأسلوب السائد، حتى لو كان يمتلك القدرة على تقديم نتيجةٍ أكثر كمالاً، وحتى لو كان يحمل إمكان التطوّر إلى مستويات واعدة. فالأساليب الاقتصاديّة البديلة لا تستطيع أن تدرّ فائدتها المرجوّة على

مستوى متدنٍّ أو من دون أن تتطوّر على نطاق اقتصاد سوقيّ واسع؛ ومن دون تطبيق الأسلوب الجديد على هذا المستوى وهذا النطاق، لا يُمكن للأسلوب أن يتطوّر إلى مرحلة تكونُ فاعليّته فيها أكبر من منافسيه؛ إذ ستبدو الأفكار الفنيّة البديلة غير معقّدة ولا مرغوبة في بدايات تطوّرها إذا ما كان عليها أن تظهر جنباً إلى جنب مع الأساليب المكتملة التي تأسّست على نوعٍ آخر من الأفكار الفنيّة. وحتّى لو امتلك الفنان قدراً عالياً من الابتكاريّة، سيحتاج جمهوره إلى بعض الوقت حتى يعتاد على الأسلوب الجديد. ولما كان كلّ تقليد معتمداً على الاستجابة للحظات الإبداعيّة وعلى مستوى الإبداعيّة نفسها، فإنّ هذا الوقت الضائع من تأخّر الجمهور في الاستجابة قد يكون حاسم الأثر. ومن ثمّ، وفي ظلّ حضور الأشكال المتطّورة على نحوٍ كبير، يُصبح من غير المرجّح للأنواع الجديدة من الأشكال أن تظهر ما لم يحصل شيء من الانقطاع ـ على مستوى الجماعة الدينيّة أو الإثنيّة أو الطبقيّة مثلاً ـ يعطّل هذه المقارنة [بين الشكل القديم الناجز والجديد غير الناضج] لوقتٍ كافٍ يسمح للشكل الجديد بأن يدخل في صيرورة الاكتمال.

إنّ كلّ إنجاز وكلّ رؤية لها إغراءاتها؛ وكلّ نمط ثقافيّ يستدعي نوعاً من الولاء لإنجازاته وأشكاله على نحوٍ يجعله يُفضّل سمات النمط المخصوص الذي تمّ إنجازه على حساب البراعة الإنسانيّة الخام، التي كانت هي ما جعل هذا النمط جديراً أصلاً. وهو الأمرُ الذي يظهر أوضحَ ما يكون في الدين، ولكننا نعلم جميعاً بأنّه ظاهرة أكثر عموماً من ذلك أيضاً.

في الفنّ على وجه الخصوص، وفي غيره من الميادين التخيّليّة كالفلسفة والعلوم الوضعيّة والعلوم بعامّة، نادراً ما يقنع البشر بالركون إلى أسلوب، حتّى لو وصل إلى كماله. فحتّى سحر شروق الشمس البديع سيخفت بعد خمس دقائق. إنّ البشر تواقون للجديد. ولكنّهم حتّى لو ظلّوا متمسّكين بالأنماط والأساليب التي يعرفونها، سيظهر الجديد على شكل تضخيم بعض السمات الموجودة بالفعل: بل إنّ الجدّة الضروريّة لا يُمكن أن تأتي إلا على شكل من الانحراف عن التوازن المثالي داخل أيّ تقليد مستقرّ. ومن ثمّ، فإنّ ما يحدث ليس فقط أنّ وجود الكمال يعوق ظهور الابتكارات التأسيسيّة؛ بل إنّ الكمال المتحقّق داخل أيّ شكل مستقرّ يتعرّض دوماً للتحوير. فالأسلوب الحقّ يفسح المجال لصعود الموضة السطحيّة. فقد يحافظ

الفنانون والمفكّرون على معايير الشكل الذي تطوّر ووصل إلى درجة من الرقيّ والتعقيد، ولكنّهم سيميلون إلى المبالغة في تفصيله، وإلى صقل تفاصيله إلى درجة تجعله غير متناسب الأجزاء. ومن ثمّ فإنّنا نجد، كما أظهر مؤرّخو الفنّ، بأنّ المرحلة العتيقة archaic للفنّ تعقبها مرحلة كلاسيكيّة، وهي مرحلة (على الرغم من أنّ الشكل القديم كان كاملاً في نفسه) تجلب تحقّقاً لكلّ الإمكانات الرئيسة التي كانت كامنة في المنظور الذي عبّر عنه الأسلوب العتيق. ثمّ نجد إضافة إلى ذلك، بأنّ بعض الزخارف والاستكشافات والانحرافات الثانويّة، بعد المرحلة الكلاسيكيّة، تبقى مفتوحة نحو قنوات فرعيّة من التمفصل في التقليد. وسنجد بأنّ العالِم المُقلّد سيفعل ذلك في حقل العِلم بنفس الحماسة التي سيفعله بها الفنان المقلّد في ميدان الفن.

لحسن الحظّ، قلّما يظلّ هذا الإفراط في التفصيل بصورته النقيّة لوقت طويل: إذ إنّ كلّ حوار ثقافيّ يتضمّن في أصله انفتاحاً على خطوط التطوير الأخرى التي يساهم فيها البشر أيضاً، والتي من شأنها أن تكسر أيّ نمطٍ مغلق. ولعلّ مثال الأسلوب الباروكي الذي تلا أساليب عصر النهضة الكلاسيكي يذكّرنا بأنّ الفنانين ـ أو الشعراء والفلاسفة، بل والعلماء ـ قد ينحون، بعد تحقّق الأشكال الكلاسيكيّة وإشباعها، نحو تغيير بؤرة تركيزهم؛ ومن ثمّ فإنّ ما يبدو إفراطاً في التفصيل قد يتمخّض، على نحوٍ خلاق، عن طريقة جديدة جذريّاً في تأويل ما كان قد ظلّ بالأساس نفس التقليد. لقد حدث مثل هذا التحوّل مراتٍ عديدة وكثيرة. غير أنّ طور الانحطاط من دورة حياة الأسلوب، التي تتحرّك من العتيق إلى الكلاسيكي إلى الإفراط في التفصيل، يُمكن أن يكون مؤثّراً، بخاصّة بين المشتغلين على مستويات أدنى من المستويات العليا. إنّ دورة حياة الأسلوب إذاً تتضمّن طوراً من الانحطاط الذي لا يتمّ تجاوزه إلا بطور إبداعيّ جديد.

ولكن، ثمّة ظروف خارج دائرة الأسلوب قد تشجّع جيلاً بأكمله على الوصول إلى طور الانحطاط في دورة الأسلوب في أيّ ميدان تخييليّ؛ فعلى وجه الخصوص، إنّ أيّ انخفاض في الموارد المتاحة للاستثمار قد يعوق التجريب لدى أيّ مجموعة مستقرّة، أو يمنع صعود مجموعات جديدة بتنويعات مختلفة من التقاليد إلى حيث يُمكن للتقاليد أن تنال حصّتها من

التمفصل الكامل. وحتى استقرار مستوى جديد، فإنّ انكماش الازدهار وتراجع كميّة الموارد المتدفقة إلى المدن تهدّد بالضرورة، في العصر الزراعي، أيّ فسحة يُمكن استغلالها لإطلاق تجارب وابتكارات جديدة في حياة المدن، وتشجّع بالتالي على الإفراط في تفصيل التقاليد السابقة على حساب تطوير اتجاهات جديدة.

وبقدر ما تراجع الازدهار في الأراضي المركزيّة في الحاضرة الإسلامية في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، بقدر ما عزّز ذلك من المناخ «المحافظ»، أي زيادة التوقّعات بضرورة الحفاظ على المعايير القائمة والشعور بأنّ السلامة تتأتّى للفرد المتمسّك بهذه المعايير. إنّ الابتكارات الثقافيّة التي تمّت في هذه المرحلة كانت بالأساس ابتكارات قامت على ازدهار محلّي مباشر؛ ولكن يبدو في بعض الأحيان بأنّها نجحت في شقّ طريقها وسط النمط السائد في المنطقة من التوقّعات غير المنسجمة مع الإبداع الصريح.

على أيّة حال، أيّاً كانت آثار التراجع الاقتصادي أو دورة حياة الأسلوب، فإنّ الروح المحافظة قد سادت على نحوٍ قويّ بما يكفي لمنع أيّ ازدهار كبير. مقارنة بمرحلة الخلافة العليا، عندما كان مجرّد وجود الخلافة العربيّة مشجّعاً على ظهور توليفات جديدة، كان على التوليفات الجديدة الآخذة بالتطوّر، في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، أن تواجه ـ أو أن تكيّف نفسها مع ـ المصالح الراسخة في الحفاظ على الأنماط القديمة من دون تغيير. إنّ هذا الاختلاف في الوضعيّة الثقافيّة قد ترك أثره ولا شكّ على أعمال هذا العصر. لا يغيب الإبداع: فحتّى عندما تكون الروح المحافظة في أوجها، تستمر ديناميكيّة التقليد الثقافي في الحركة بالطبع. لقد وُجد الإبداع دوماً، ولكنّ الشكل الذي اتخذه كان في الغالب شكلاً غير مباشر.

١

بعد اجتياح المغول: السياسة والمجتمع

١٢٥٩ ـ ١٤٠٥ [٦٥٧ ـ ٨٠٧هـ]

يُمكن ملاحظة العديد من التشابهات اللافتة بين دور المغول فيما بين النيل وجيحون والدور الذي قام به العرب هناك قبل ستة قرون. ففي كلتا الحالتين، سيطر البدو على الجزء الأكبر من المنطقة الزراعيّة الرئيسة، بعد أن تشجّعوا بفعل اتصالهم الكبير بالحياة الحضريّة (للدقّة، كان قادة المغول من الرعاة لا من التجار). حملت كلّ مجموعة من البدو معها، إضافة إلى الفخار والتضامن الاثني القوي، عناصرَ من المدوّنة الاجتماعيّة التي تطوّرت لتوحّد التجمّعات الكبيرة من الرجال المحاربين وتحافظ على تماسكهم: فقد كان الياسق، القانون المغولي، يحظى بالتبجيل والولاء بين أتباعه على النحو الذي تمثّله الشريعة بين المسلمين. وعلاوة على ذلك، لم يكن المغول مفتقرين إلى العباقرة من الرجال، وأبرزهم جنكيز خان نفسه؛ وكان لدى العديد منهم مصالح بنّاءة، بعد الجيل الأوّل على الأقل (على الرغم من أنّ المغول بالطبع قد استعملوا الإرهاب التدميري إلى درجة قصوى، فيما لم يستعمله العرب إلا فيما ندر).

ونظراً لما تحمله نقاط البداية هذه من تشابهات قابلة للمقارنة، يبدو بأنّ اجتياح المغول كان مناسبة لبداية جديدة، ولإعادة صياغة التراث الإيراني ـ السامي في إطار حضارة جديدة. ولكن ما حصل هو أنّ المغول قد جرى استيعابهم في الحاضرة الإسلامية، وقبلوا بالفارسيّة لغةً لثقافتهم في نهاية المطاف. لقد كانت الوضعيّة التاريخيّة مختلفة؛ فلم يعد الاقتصاد في عصر حكم المغول توسّعيّاً، بل بدأ ينكمش في بعض المناطق على الأقل (على

الرغم من أنّ المغول قد يكونون هم أنفسهم، لدرجة يصعب تحديدها، مسؤولين عن هذا الانكماش، ربما على مستوى المعمورة أيضاً). ثمّ إنّ المجتمع الإيراني ـ السامي كان قد وجد بالفعل الحلّ الكوزموبوليتانيّ الذي يُرضي حاجاته الفكريّة والاجتماعيّة ويلبّيها (على الرغم من أنّه ليس من الواضح ما إذا كان الحلّ الذي وُجد في المرحلة الوسيطة المبكّرة غير قابلٍ للتحسين بناءً عليه)؛ إذ لاشكّ بأنّه قد ترك بعض النقاط من التوتّر والتناقض الداخلي.

بالطبع، ساهم المغول في حسم بعض هذه النقاط، ولو أنّ ذلك لم يصل إلى درجة إعادة تعريف الحالة التي أنتجها العرب. قد تكون هذه الفروقات في الوضعيّة فروقات حاسمة. غير أنّ المرء لا يُمكنه غضّ النظر عن الفارق الأكبر بين المغول والعرب أنفسهم: إذ لم يجلب المغول معهم أيّ شيء يُمكن مقارنته بالقرآن وبالباعث الروحي الإسلامي.

الإنتاجيّة الزراعيّة في الأراضي القاحلة: آفة قديمة تصل إلى أزمتها

شهد حكم المغول العديد من التغيّرات في الأنماط الاقتصاديّة والاجتماعيّة في معظم أجزاء المنطقة القاحلة الوسطى وبعض المناطق المحيطة بها، وهو ما لا بدّ من أخذه بالاعتبار عند محاولة فهم تشكيلات دول المغول. إننا لا نعرف إلا القليل عما حدث، غير أنّ بإمكاننا المجازفة ببعض التقديرات حول نوع التطويرات التي كانت مهمّة آنذاك. لقد تحدثت سابقاً عن الطرق التي أسهم بها الجفاف في جعل الإنتاج والتنظيم الزراعي هشّاً ومتقلقلاً في العصر الزراعي، وكيف أثّر أيضاً على الرعاة البدو بوصفهم نوعاً من الإنتاج الاقتصادي المكمّل للزراعة في المنطقة القاحلة. في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، وصلت هشاشة الاقتصاد الزراعي ومنافسه الرعويّ البدوي إلى ذروتها. وهنا علينا أن نتتبّع التطوّر طويل الأمد، الذي ألمحنا إليه في النقاشات السابقة، وأن نحاول أن نرى ما الذي أوصل الحال إلى هذه النقطة في ذلك الوقت (كيف أدّى إلى الفتوحات المغوليّة نفسها وكيف شكّل الوضعيّة الاقتصاديّة العامّة في تلك المرحلة). وسنحاول أوّلاً أن نحدّد نطاق التدهور ومركّباته الطويلة الأجل في الاقتصاد الزراعي في المنطقة القاحلة الوسطى، وأن نظهر الأسباب الممكنة التي دفعت بالأزمة

للظهور في ذلك الوقت. ثمّ سنتتبّع الصعود الطويل الأمد للاقتصاد الرعويّ البدوي، ونحاول تمييز آثاره على المجتمع الزراعي في المراحل المختلفة من تطوّره في تقاطعه مع المراحل المختلفة في هذا التدهور الزراعي. أخيراً، يُمكننا أن نُخمّن علاقة التداخل بين الضعف الزراعي والقوّة الرعويّة في المرحلة الإسلاميّة الوسيطة المتأخّرة والنزوعات التي أسهمت في إبطاء النموّ الاقتصادي في المعمورة بالعموم في ذلك الوقت.

لقد أثبت النوع البشريّ قدرته على توليد ظواهر التخريب والتدمير، وهو أمرٌ اتضحَ أكثر ما اتضح في العصر الزراعي في المنطقة القاحلة (غير أنّ الحداثة التقانويّة وما تولّده من خراب وتبديد كبيرين قد تغدو هي الحالة الأبرز في هذا السياق). ربما ظهرت الزراعة وكلّ المركّب الزراعي في المنطقة القاحلة بسبب بعض الإمكانات الخاصّة بالمنطقة؛ ولكن ما أنتجته هناك من تدمير لموارد المنطقة وتخريب للتوازن البيئي مع التقدّم التقنيّ، كان أشبه ما يكون بهلاكٍ وشيك أظلّ سكان المنطقة. وبحلول الزمن الذي تحوّل فيه السكان إلى الإسلام، ربما كان الوقت قد تأخّر على تدارك بعض هذه الآثار، على الرغم من أنّ الإسلام قد مثّل نوعاً من التعويذة في وجه هذه الكارثة.

لقد لوحظ بأنّ العديد من الأراضي الزراعيّة الغنيّة في المنطقة القاحلة، بخاصّة ما بين النيل وجيحون وفي المغرب، قد تحوّلت الآن إلى أراضٍ صالحة للرعي فقط. فقبل آلاف السنوات، كانت هذه المنطقة أغنى بالأمطار مما هي عليه الآن، وكان التراجع في الزراعة يُعزى، حتى وقتٍ طويل، إلى التغيّر التدريجيّ في المناخ. ولكن، خلال الألفي سنة السابقة، وهي الفترة التي وصلت فيها الزراعة إلى ذروتها ثمّ إلى أسوأ حالات تراجعها، لا يبدو بأنّ كميّة المطر قد تراجعت في المنطقة ككل على نحوٍ فارق. ومن ثمّ فإنّ المشكلة قد نتجت عن جملة من الأسباب ذات المدى القصير، وليس بفعل حالة الجفاف المتطاولة.

لا تعاني معظم المناطق «القاحلة» من افتقار تامّ للماء؛ بل تكمن المشكلة في أنّ الماء يتجمّع في مواطن محددة وفي فصول مخصوصة من السنة؛ ومن ثمّ فإنّ ما لا يُستعمل من الماء هو غالباً في حكم المُبدّد بقيّة العام. إذاً فثمّة كميّة جيّدة من الماء من ناحية الإمكان؛ ولكن المشكلة تكمن

في نقلها وحفظها في المكان والزمان الصحيحين، لكي يُمكن استعمالها لاحقاً بدلاً من أن تُهدر. ثمّة طرائق متعدّدة لجمع المياه في المناطق القاحلة سوى القنوات المائيّة الطبيعيّة (من خلال القنوات الصناعيّة، فوق الأرض وتحت الأرض، وعبر أحواض تجميع مياه الأمطار الموسميّة)؛ ولكنّ كلّ هذه الوسائل تشترط عناية مستمرّة وتتطلّب نوعاً من المبادرة، وأحياناً تتطلّب مبادرة واسعة النطاق، لمعالجة القنوات وما يطرأ عليها من تلف ومن أشكال الخراب المختلفة. أما الطريقة الأخرى غير المباشرة للحفاظ على رطوبة التربة في بقيّة أيام السنّة فهي توفّر كميّات جيّدة من الأشجار؛ ولكنّ الأشجار مهمّة أيضاً لمصدرٍ آخر سوى المياه. فحين تُقلع الأشجار أو تحرق أو تُمنع من النموّ، تتآكل التربة ما لم يتم الاستعانة بغطاء طبيعيٍّ فعّال تعويضاً عن الأشجار؛ ومن دون وجود كميّة وافرة من الماء، يصعب على الغطاء الطبيعيّ الجيّد أن يظهر، ولا تتمكّن التربة الجديدة من إصلاح نفسها.

بناء على ذلك، يعتمد الإنتاج الزراعي، في المناطق القاحلة أكثر من أيّ مكان آخر، على المبادرة الإنسانيّة المتوازنة والمستمرّة؛ إذ إنّ العمل المستمرّ على الأرض من دون أخذ الحيطة المناسبة قد يتسبّب في خراب الأرض. وقد يكون إيقاف الزراعة سبباً في مفاقمة المشكلة لا علاجاً لها. تعتمد الزراعة هناك على إزالة الغطاء الطبيعي وعلى الريّ؛ في كلتا الحالتين، لا بدّ من درجة جيّدة من الرعاية، لتجنّب الهدر وخسارة الأرض، حتى لو كانت الزراعة مستمرّة ومعتدلة الوتيرة؛ وفي كلتا الحالتين، لا تتمكّن الأرض دوماً من العودة إلى وضعها السابق إذا ما تعرّضت لفترة من الإهمال. مع عودة الرعاية إلى الأرض، قد يكون هناك في كثير من الأحيان نقص في الموارد الطبيعيّة اللازمة للعمل. فإساءة استعمال الريّ قد تؤدّي إلى إغراق الأرض بالمستنقعات وإلى تملّح التربة والمياه الجوفيّة. يُمكن معالجة الملوحة من خلال استثمار كبير؛ ولكنّ تآكل التربة وتعريتها كان (ولا يزال) أمراً يصعب إصلاحه وعكسه. فحيثما كان النموّ عَرَضيّاً ومتفرّقاً، فإنّ خسارة الغطاء الطبيعي قد تؤدّي سريعاً إلى تآكل التربة وتعريتها. وفي كلتا الحالتين، قد يؤدّي فشل التنظيم الإنساني في الدخول في دائرة مغلقة من التراجع والتدهور تليهما تدابير قصيرة الأجل لإصلاح الأرض، وهي تدابير تزيد من حدّة التراجع.

ربما تكون بعض الغابات قد بقيت منذ الأزمنة الرطبة القديمة، بعد أن

تغيّرت تركيبتها وتكوينها، ولكنّ استعادتها طبيعيّاً، إذا ما تعرّضت للتدمير، أمرٌ بالغ الصعوبة. قد يكون تنظيف الأرض لأغراض الزراعة الواسعة هو السبب البعيد المدى لهذا التراجع الأخير في الإمكانات الزراعيّة: أي كلّما كانت المنطقة ذات نشاط زراعي كبير في الأزمنة المبكّرة، أصبحت إمكانيّة استعادة نشاطها أقلّ احتماليّة في الأزمنة المتأخّرة؛ وكلما اتسعت رقعة الأرض التي تعرّضت للفلاحة، تناقصت الأراضي الصالحة للاستغلال الزراعي في المستقبل. ولكنّ هذه الهشاشة طويلة الأمد قد تحوّلت إلى أزمة بفعل مصادر قصيرة الأمد ذات مفاعيل فوريّة.

فالحرب المدمّرة قد تخرّب الزراعة الجيّدة، بخاصّة عندما يُجبر النهبُ المزارعين على الانتقال إلى أمكنة أخرى للحفاظ على سلامتهم. كما أنّ القواعد المفروضة على حيازة الأراضي قد تؤدّي إلى نوع من الإدارة السيئة التي تثبّط المبادرات المحليّة على المستوى الاقتصادي (إما عبر تقسيم الأراضي إلى مجموعة من الورثة كما تطالب الشريعة في الظاهر، وإما عبر تشجيع غياب ملاك الأراضي عن أراضيهم، وهو أيضاً ما حصل أحياناً في المجتمع الإسلاماتي ذي التوجّه الحضري). يُمكن، ويحدث كثيراً، أن تزال العقبات القانونيّة. لعلّ أكثر ما ثبّط المبادرات المحليّة هو النزوع المستمرّ، منذ بدايات الأزمنة المدينيّة، نحو الاستغلال المفرط للفلاحين لصالح الطبقات ذات الامتيازات: فإذا كان كلّ ما يُنتجه الفلاح مما يتجاوز قوتَه بحُكم المُصادَر، فإنّه لن يمتلك لا رأس المال ولا الحافز الذي يدفعه ليُمارس جهداً محليّاً، اللّهُمَّ إلا في فترات توسّع سلطة الدولة التي تتوجّه إلى تشجيع جهود كهذه، أو في الاستجابة لبعض الجهود المتفرّقة من قبل عدد من المالكين الشخصيين المتنوّرين. وقلّما كان ثمّة استمراريّة في جهود كهذه. في تلك الأثناء، مع تراجع مردود الأرض، يبدأ الرعي بالتنافس مع الحرث؛ وبين الرعاة، تحلّ الحيوانات الصغيرة محلّ الكبيرة (الأغنام محلّ الماشية من الأبقار)؛ وأخيراً، عندما يصل الرعاة إلى حدٍّ من المعاناة، يحلّ المعز محلّ الأغنام. غير أنّ المعز، وإن كان قادراً على إيجاد غذائه ضمن أقسى الظروف، فإنّه يدمّر في رحلته هذه كلّ النباتات الصغيرة التي يُمكن أن تكبر، وبخاصّة فسائل الأشجار وبراعمها؛ ومن ثمّ فإنّ دخول المعز إلى منطقة معيّنة يعني حكماً بالهلاك على الغابات المتبقيّة، ويترك الأرض بمردودٍ أقلّ من ذي قبل.

من المرجّح فيما يبدو أنّ الآفات الزراعيّة قد بدأت محليّاً مباشرةً بعد انطلاق المجتمع الزراعاتي نفسه، وتزايدت حدّتها مع مرور الزمن. في بعض الأجزاء الجنوبيّة من العراق، حيث ازدهرت حضارة السومريين، ظهرت هذه الآفات منذ المرحلة المتأخّرة من العصر السومري بنفسه. مع توسّع الريّ في مساحته وحجمه، تزايدت رقعة الأراضي المعرّضة للآفات، وإن تأخّر ظهورها بضعة قرون. في العراق، على الرغم من العديد من الآفات الزراعيّة التي بدأت في أماكن متفرّقة محليّاً، وصلت مشاريع الريّ إلى أقصى مدى لها بعد العصر المحوري، في الأزمنة الهيلينيّة والبارثيّة والساسانيّة. ومن المرجّح بأنّ هذه الفترة قد شهدت أيضاً توسّع أعمال الريّ في الأراضي الأخرى ما بين النيل وجيحون. ولكنّ العراق كان هو من شهد أكبر الاستثمارات الزراعيّة، وفيه كان التراجع أكبر ما يكون. فكما لاحظنا سابقاً، تضافرت العوامل السياسيّة والزراعيّة والجيولوجيّة في جعل ريّ سواد العراق أمراً شديد الصعوبة، ربما منذ الأزمنة الساسانيّة: تزايد الملوحة، وانسداد القنوات بالطمي، وتقلّص مساحة الغابات وتعرية التربة، إضافة إلى تغيّر في منسوب الأرض (بفعل صغر المساحة المعتمدة على الريّ الطبيعي)، وربما أسهمت في ذلك بعض التغيّرات الهامشيّة في مستويات الأمطار في منابع الماء في الشرق. يبدو أنّه في نهاية أزمنة الخلافة العليا، وعلى الرغم من الجهود المنظّمة للحكّام المسلمين، كان ثمّة درجة من الآفات الزراعيّة التي قلّلت على نحوٍ دائم من الإنتاجيّة الكلّية للعراق، وربّما في غيره من المناطق. ومع كلّ تعطيلٍ أو تخريب لاستمراريّة الزراعة عالية المستوى، كما حدث في أعقاب تراجع سلطة الخلافة، كانت هذه الآفات تصبح أكثر رسوخاً، وأقلّ قابليّة للعودة عنها. وعندما أصبحت البنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة للمنطقة مرتبطة ببنية حضريّة عالية المركزيّة، أصبح من الصعب استعادة أنماط الريّ، حتّى على مستوى أبسط، من خلال المبادرات المحليّة كتلك التي كانت فاعلة في البدايات؛ ثمّ إنّ نمط العسكرة، الذي نشأ جزئيّاً كنتيجة لفشل مشاريع الريّ، قد ضاعف المشكلة وزاد من صعوبة إصلاحها.

أسهم كلّ ذلك في الإضرار بهذه المنطقة المخصوصة، العراق، التي كانت مركز مشاريع الريّ الكبرى. أدّت الآفات الزراعيّة في العراق إلى نتيجة كبرى: تقويض الأساس المالي لأيّ بنية إمبراطوريّة بيروقراطيّة من النمط

الساساني أو من نمط دولة الخلافة. فبمقدار ما ساهمت هذه البنية في الحفاظ على استثمار جيّد في مشاريع الريّ في الأمكنة الأخرى، بقدر ما كان لتدهور العراق تداعيات واسعة. ولكن، حتى بعيداً عن الاستثمارات الهائلة والآفات الهائلة، فإنّ التدهور كان حاضراً على الأرجح في مناطق أخرى بين النيل وجيحون؛ إذ إنّ تقلّص مساحة الغابات، وزيادة الملوحة، ودرجة البداوة كلّها قد عزّزت ولا شكّ من بعضها البعض في العديد من الأمكنة في المنطقة القاحلة، جاعلةً من تجديد الزراعة أمراً أشدّ صعوبةً من صعوبة انطلاقها أوّل مرّة. لم يكن للحفاظ على الحكومة المركزيّة أو لانهيارها إلا أن يؤجّل أو يُعجّل من تفشّي هذه الآفات قرناً أو قرنين أو أكثر؛ فلم يعد هناك ما يكفي من الأراضي غير المستغلّة لتعوّض عن هذا التدهور.

بعد انهيار سلطة الخلافة المركزيّة، أسهمت الحاجة إلى وجود سلطة سياسيّة قويّة وتكرّر الكوارث والحروب في تثبيط أيّة جهود للتعامل الحصيف مع موارد الأرض، التي أصبحت في أجزاء واسعة من المنطقة الواقعة بين النيل وجيحون تعيش في وضعيّة من التوازن الدقيق. إنّ مسار تفشّي الآفات الزراعيّة، الذي بدأ مع الحضارة نفسها في الأراضي القاحلة، والذي وصل على الأرجح إلى نقطة اللاعودة بعد جهود الاستغلال الواسع التي تمّت فيما تلا العصر المحوري، أي قبل صعود الإسلام إلى مسرح الأحداث، قد أصبح واضح الأثر في كلّ مسارات الزراعة المتاحة، سواء على مستوى الامتداد أو الكثافة. ومن دون وجود أفكار ومنهجيّات جديدة، كان لهذه الحالة أن تستمرّ لوقت أطول وإن أمكن تأجيلها. ولكن، كان من شأن كلّ خطأ أن يُعجّل بظهور الأزمة. مع حلول المرحلة الوسيطة المتأخّرة، كانت الأخطاء قد تكاثرت بالفعل. كان رجال الدولة واعين بأهميّة الحفاظ على الزراعة وضمان حصول الفلاحين على عائدات معقولة، على الرغم من ضعف فهمهم للأسباب الأساسيّة الفاعلة في تراجع الزراعة؛ ولهذا فإنّ نصائحهم قلّما أثمرت. وعلى الرغم من بعض الجهود الجريئة، وأبرزها على يد المغول أنفسهم، أثبتت الحكومات المتعاقبة في المراحل الوسيطة وما تلاها عجزها عن التعامل مع هذا التحدّي المراوغ البعيد المدى. في الأمكنة المختلفة، تقلّص مجموع الأراضي الصالحة للزراعة الفاعلة؛ وبالنتيجة، وفيما عدا مساهمة القطاع الرعويّ النامي، كان الاقتصاد بجملته يميل إلى التقلّص والانكماش.

يترافق التراجع الزراعي عادةً مع توسّع رعي الماشية في المناطق التي كانت زراعيّةً في السابق. في بعض الأحيان، حين تجد بعض فرق الرعاة طريقاً إلى أرض جديدة، كان الرعاة ببساطة يطردون المزارعين. وفي بعض الحالات، كان الرعاة فيما يبدو قادرين على السيطرة على أراضٍ كانت مدمّرةً مؤقّتاً بفعل الحروب، بحمايةٍ من الحكّام العسكريين المعتمدين على دعم قبائلهم. وفي بعض الأحيان على الأرجح، لم تتوسّع مساحة الرعي بفعل انسحاب المزارعين إثر شعورهم بأنّ الزراعة لم تعد مجدية اقتصاديّة، وإنّما بسبب ما تفرضه السلطات من ضرائب. أصبح الحفاظ على الزراعة في الأرض هو الشغل الشاغل للعديد من حكّام المسلمين في المراحل الوسيطة. ولكن أيّاً تكن آليّة الانتقال، فإنّ الرعاة ولا شكّ قد ظلّوا يحوزون على الأراضي ـ وظلّوا رعاةً ـ بالعموم في كلّ مكان كان الرعي فيه أكثر جدوى من الزراعة ضمن ظروف ذلك العصر. ما إن يسيطر الرعاة على منطقة هامشيّة، حتّى تتناقص احتماليّة زراعتها مستقبلاً، حتى لو تحسّنت الظروف الأخرى؛ ذلك أنّ الرعي الجائر للأغنام، وللمعز بخاصّة، من شأنه أن يُعرّي التربة ويتسبّب في تآكلها على نحوٍ أسرع مما يُسبّبه الحرث الجائر، وذلك صحيحٌ حتّى في حالات استعمال المزارعين أنفسهم للرعي على نحوٍ ثانويّ (يُمكننا أن نُقارن ذلك بهجرة السكان في بعض أجزاء إسبانيا، في وقت لاحق، لمصلحة تربية الأغنام، على الرغم من أنّ تربية المواشي في إسبانيا كانت عمليّة تجاريّة وعبّرت عن مرحلة تاريخيّة جديدة ولم تكن مجرّد تحوّل هامشي في استغلال الموارد على المستوى الزراعاتي).

أخذ تراجع الزراعة أشكالاً مختلفة في أمكنة مختلفة. علينا أن نتذكّر بأنّ شيئاً من التراجع في سوريا الداخليّة قد حصل نتيجةً لنهاية التوسّع المحلّي المصطنع. كان كلّ تراجع جديد في هذه المرحلة أثراً مستقلّاً، ولا بدّ أن يُقيّم على نحوٍ مستقلّ. فالتراجع في المغرب قد شهد أكبر موجاته في وقت مبكّر منذ المرحلة الوسيطة المبكّرة، مع الدخول الكارثي لرعاة الإبل إليه. أما في الجزيرة، وفي قلب الأناضول بالتأكيد، فعلى الأرجح أن التدهور في المرحلة الوسيطة المبكّرة قد بدأ مع قدوم قبائل الترك؛ ولكن، من المؤكّد بأنّ البدونة قد تزايدت خلال المرحلة الوسيطة المتأخّرة. يبدو أنّنا لا نعرف الكثير عن خراسان، ولكن ثمّة إشارات إلى وجود خسارة زراعيّة في

تلك المرحلة. في جنوب إسبانيا، ترافق التدهور، في بعض المناطق على الأقل، مع الخروج الواسع للعديد من المسلمين من ذوي المهارات أو طردهم. أما في مصر، فلم يكن ثمّة أسباب كافية لتعجيل الآفات الزراعيّة العالميّة هذه؛ ولكن مع ذلك، فقد تزايدت البدونة في ظلّ الحكم العسكري السيّئ. لا بدّ للمرء أن يشكّ بأنّ نظام الأعيان والأمراء، ثمّ النمط المتزايد من الحكم التعسّفي نسبيّاً، قد أثّرا إلى درجة كبيرة في جميع أجزاء الحاضرة الإسلامية، حتى عندما لم يكن الأساس الاقتصادي لهذه التطوّرات السياسيّة يعمل بالأساس على المستوى المحلّي. لا شكّ بأنّ المكوّنات الأهم في التراجع الزراعي في المنطقة القاحلة الوسطى كانت داخليّة وتعود إلى المنطقة نفسها؛ ولكن يُمكن الافتراض، من دون مجانبة الصواب، بأنّ هذا التراجع قد تعاظم في بعض المناطق على الأقل، نتيجةً للركود العامّ للمعمورة؛ الذي كان بدوره نتيجةً جزئيّة للتطوّرات الاقتصاديّة في الحاضرة الإسلامية.

الترك كنخبة عسكريّة عالميّة

بينما كان الاقتصاد الزراعي يدفع ثمن نجاحاته السابقة، أصبح الاقتصاد الرعويّ أكثر نجاعة على نحو مطّرد. في الكتاب الثالث، رأينا كيف أمكن للرعاة البدو أن يُشكّلوا اقتصادهم الذاتيّ المستقلّ بعلاقاتٍ مباشرة مع المدن ومع التجارة؛ وكيف كان ثمّة نزوع لأن يحلّ نمط حياة الرعاة محلّ الزراعة في المناطق الهامشيّة ما بين النيل وجيحون، وكيف أدّى ذلك إلى أن يصبح زعماء الرعاة هم ميزان القوّة عندما ضعف النظام الزراعي بعض الشيء. ولكنّ شريحة واحدة من شرائح الاقتصاد الرعويّ هي من كُتب لها الظفر والبروز، ألا وهي شريحة البدو الرحّل على الأحصنة من الترك، الأمر الذي ظهر في المناطق المركزيّة منذ زمن السلاجقة فصاعداً. وقد حظيت هذه الشريحة بأهميّة متعاظمة مع الاجتياح المغولي؛ ذلك أنّ الجزء الأعظم من القبائل التي شكّلت الجيوش المغوليّة أو التي هاجرت تحت تأثير الغزو كانت من الترك. ظلّ المغول أنفسهم نخبةً محدودة، واختفوا بعد بضعة أجيال، على الأقل في المناطق الواقعة غرب جبال ألتاي. (كان اسم التتار يُستعمل بالأساس لوصف المغول ومن معهم، ولكنّه أصبح يُستعمل في بعض اللغات الأوروبيّة لوصف الترك؛ وبدقّة أكبر لوصف الترك الشماليين). فمن هم هؤلاء الترك وكيف وصلوا إلى المكانة البارزة؟

لقد رأينا كيف أنّ الفتوحات العربيّة نفسها قد نجمت عن تطوّر حياة بدو الإبل إلى مرحلة أمكن لهم فيها أن يتدخّلوا عسكريّاً في الأراضي الزراعيّة المجاورة لهم. غير أنّ العامل الأكثر تأثيراً في تاريخ العالم بالعموم، على المدى البعيد، كان تطوّر حياة بدو الأحصنة في السهوب الأوراسيّة المركزيّة؛ فقد أثر على الهند جزئيّاً، وعلى أوروبا بشكل كبير، وعلى الصين كذلك، وعلى منطقة النيل إلى جيحون، التي كانت تعيش حالة من هشاشة اقتصادها الزراعي أكثر من أيّ منطقة رئيسة أخرى. فما إن تطوّرت حياة الرعاة البدو ـ بالضرورة، بعد أن استقرّ الأساس الزراعي ـ حتى أصبحت، قبل التطوّر الأخير لمعارك البارود هي القوّة العسكريّة المهيمنة على كامل المنطقة القاحلة.

تمتّع بدو الأحصنة في سهوب أوراسيا الوسطى بمزايا عسكريّة فارقة ترافقت مع محدوديّتهم الكبيرة. لم يكن لبدو الأحصنة أن يتحمّلوا جفاف الصحارى، مثل صحارى الجزيرة العربيّة والصحراء الكبرى. غير أنّ الأحصنة قد سهّلت عليهم الانتقال كما وفّرت لهم شيئاً من الحليب والمنتجات التي يعتاشون عليها، وكان أهمّ سوق للحيوانات عندهم هو سوق الأغنام، التي لا تحتاج إلى كميّة كبيرة من العلف. إضافة إلى ذلك، كان لدى البدو أدوات تقنيّة معقّدة: عربات للأمتعة، وأنواع خاصّة من الخيام للأجواء الصعبة، ومزيج من الحيوانات ذات الأغراض المختلفة، إضافة إلى متخصّصين حرفيين مثل الحدّادين. ساهم ذلك كلّه في التأكيد على الطابع التراتبي للمجتمع البدوي. ومع ذلك، يُمكن للبدو أن يسافروا بعيداً؛ فالأغنام والمعز قادرة على النماء في معظم أجزاء المنطقة القاحلة حتّى في المناطق البعيدة عن الزراعة. كما أنّ الاستعمال الواسع للأحصنة قد منح هؤلاء البدو بأعدادهم الكبيرة، قوّةً إضافيّة في الغارات، فكان يصعب على الشعوب المستقرّة أن تواجههم، أكثر ـ ربما ـ من قدرتهم على مواجهة غارات بدو الإبل. يرجع ذلك جزئيّاً إلى أنّ بدو الأحصنة كانوا أكثر عدداً، وكانوا يسعدون برعي أغنامهم حتى في المناطق المزروعة؛ كما أنّ تركيز الغارات والتحكّم بها كان أسهل في مثل هذا النظام الاجتماعيّ المثراتب على نحوٍ كبير. ولعلّ تطوّر سلاح الفرسان من النبلاء في الأرياف الزراعيّة قد جاء لصدّ لهذه الغارات.

كان بدو الأحصنة هؤلاء متنوّعين أصلاً تنوّعاً كبيراً. ففي أحد الأزمنة، كانت اللغات الرئيسة، في السهوب الغربيّة على الأقل، لغاتٍ هندو ـ أوروبيّة، وكان الكثير من بدو الأحصنة الأوائل من الهندو ـ أوروبيين. ولكن، كان هناك نزوع قويّ للتداخل بين العناصر الإثنيّة، ولظهور لغة وسيطة مشتركة lingua franca في منطقة واسعة للغاية. أما القبائل الشرقيّة، التي تواجه صحراء غوبي وتواجه القوّة الزراعيّة الهائلة للصين، فيبدو أنّها قد أسّست تجمّعات سياسيّة متينة (كما يبدو أنّها حافظت على شدّة بأُسها من أن تتأثّر وتضعف بالحضور الحضري، وإن كان هذا أمراً صعب الإثبات). أما قادة القبائل الغربيّة فكثيراً ما توزّعوا على أماكن الرخاء والمتعة الوفيرة نسبيّاً بالمراعي شماليّ البحر الأسود. بالطبع، كانت القوّة السياسيّة ـ وقدر كبير من حركة الهجرة ـ تتحرّك عادةً من الشرق إلى الغرب عبر السهوب الأوراسيّة. في المقابل، كانت اللهجات الشرقيّة ـ الألسن المنحدرة من جبال ألتاي، واللهجات التركيّة بخاصّة ـ هي التي سادت عبر السهوب وكوّنت اللغة الوسيطة المشتركة. مع مرور الوقت، اكتمل تطوّر أنماط حياة بدو الأحصنة في تقنيات ماديّة واجتماعيّة، وباتوا قادرين على القيام بما يتجاوز الغارات العارضة؛ وقد كان البدو على الأقل في غرب منغوليا في الغالب من المتحدّثين بالتركيّة.

لقد أسهم وجود هذه الكتلة من الفرسان الأتراك المحاربين في الحاضرة الإسلامية في عسكرة الحكومات، وعسكرة الحيازات الزراعيّة بالتالي، على نحوٍ مباشر وغير مباشر. سنؤجّل تناول المساهمة المباشرة للتوقّعات السياسيّة التي تشكّلت في السهوب قليلاً. أما المساهمة غير المباشرة فقد بدأت قبل دخول قبائل الترك المناطق الإسلاميّة المركزيّة فعلاً، وذلك مع استيراد العبيد الترك وجعلهم جنوداً. فقد شكّلت طبقة الترك العسكريّة، التي حضرت في وقتٍ مبكّر للغاية، الأساس الذي قام عليه الفصل بين العسكر والسكان المدنيين، كما أسهمت في خلق التضامن بين العسكر أنفسهم على امتداد الحاضرة الإسلامية. ثمّ لما وجدت القبائل التركيّة نفسها طليقةَ الحركة في الأراضي المركزيّة، بخاصّة قبل أن يتمّ استيعابها ضمن الروتين الزراعي، تحوّل الصعود الذي بدأ من الجنود العبيد إلى ما يُشبه احتكاراً للحياة العسكريّة في العديد من الأمكنة. وفّر البدو النموذج الذي حرّر القوّة

العسكريّة وجعلها منفكّة عن ولاء المجتمع المستقرّ، وأقلّ اعتماداً عليه مما كانت عليه الحال مع مجموعات العبيد الجنود. وقد وصل هذا التطوّر، الذي بدأ على قدم وساق في المرحلة الوسيطة المتأخّرة إلى ذروته في المرحلة الوسيطة المتأخّرة.

وقد مثّلت تلك اللحظة تأريخاً لتداخل خطّين من خطوط التطوّر التاريخي. فالرعاة المتحرّرون من الأعباء كانوا أقدر على الجنديّة وأبرع من الفلاحين الذين كان لديهم دائماً ما يخشون خسارته، وإن امتلكوا القوّة والشجاعة في كثيرٍ من الحالات. ولكنّ قدرة البدو الكبرى على الحركة وتنظيمهم الداخلي الذاتي لم يكونا كافيين في ذاتهما لضمان هذه الهيمنة؛ فلم تكن مزايا البدو لتفوق نقاط ضعفهم، المتمثّلة في افتقارهم إلى الموارد التقنيّة وإلى السياسات المستقرّة ذات النطاق الواسع إلا في ظروف محدّدة فقط. **أوّلاً**، لا يُمكن لذلك أن يحدث إلا في مرحلة تاريخيّة مخصوصة، تتوسّط بين لحظة اكتمال تطوّر التخصّصيّة التقنية لبدو الأحصنة، وما فرضه تطوّر صناعة أسلحة البارود من عودة السيطرة تجاريّاً وعسكريّاً إلى القوى الزراعيّة. لقد بدأت هذه المرحلة قبل المراحل الإسلاميّة الوسيطة ببعض الوقت، ولكنّها انتهت مع نهايتها. **ثانياً**، لم يكن لذلك أن يحدث إلا في ظلّ تراجع الظروف الداخليّة للمجتمع الزراعاتي ووصولها إلى الحدّ الأدنى من المزايا الطبيعيّة التي يتمتّع بها المجتمع المستقرّ، بخاصّة إذا كان ذا تنظيم واسع، والتي تُمكّنه عادةً من صدّ الهجمات التدريجيّة بسياسة كلّية متناسقة. ثمّة من يقترح بأنّ زيادة تحضير الطبقات ذات الامتيازات في خراسان وحوض نهر جيحون في الأزمنة الإسلاميّة قد ساهم جزئيّاً في جعل السادة الفرسان أقلّ قدرةً من السابق على مقاومة مقدم الترك من السلاجقة والقارلوق؛ وإذا صحّ ذلك، فإنّ السبب لم يكن يرجع إلى حداثة أعمارهم وإلى ما أفسده الترف فيهم، وإنّما إلى ما فقدوه من حريّة الحركة السياسيّة باستقلالٍ عن الطبقات الحضريّة. ولكن، ما إن استقرّت قبائل الترك، حتّى أسهمت في استمرار الهيمنة الحضريّة والعسكرة، وهو ما عزّز بدوره من واقع حضورها وهيمنتها. إنّ التنظيم الذرّي atomistic الحاضرة الإسلامية في المراحل الوسيطة، بعد انهيار دولة الخلافة وجهازها البيروقراطي، هو ما مهّد الطريق لتغلغل البدوّ الواسع.

استفاد البدو من الطريقة التي بدأ المجتمع الإسلاماتي يُنظّم فيها، ووفّروا الكوادر العسكريّة التي يحتاجها. وقد كان لشخصيّتهم البدويّة أن تحدّ إمكاناتهم الثقافيّة وأن تُقيّد الموارد الاقتصاديّة للمجتمع (فكثيراً ما كانت محاولات الوزراء تقويةَ الزراعة تُواجه بالعقبات والعوائق من الجنود، الذين يُفضّلون تشجيع حياة الرعاة). غير أنّ مَقدم بدو الأحصنة كان في الواقع تعزيزاً لآثار النزوعات الاجتماعيّة ذات المدى البعيد، والحاضرة بالفعل.

لقد رأينا كيف أصبحت الوحدات الحضريّة المحليّة مستقلّة سياسيّاً مع تراجع البيروقراطيّة المركزيّة، وكيف أنّ أقصى ما أمكنها فعله، عندما عجزت المدن عن توفير بديلٍ لغياب البيروقراطيّة المركزيّة، هو أن تسمح لكلّ مجموعة حضريّة أن ترتّب شؤونها الخاصّة؛ بحيث تصبح السلطة الخارجيّة ضروريّة كمُحكّم فقط، حين تنشب النزاعات بين هذه المجموعات. لهذا السبب، كانت حتّى المدن الأكثر استقلاليّة في إداراتها الذاتيّة بحاجة إلى حامية عسكريّة يرأسها أمير. فالحامية العسكريّة كانت تعوّض الشيء الوحيد الذي تفتقر إليه المدن لجعلها قابلة للحياة سياسيّاً: يجب أن تحوز الحامية العسكريّة على الفضيلة العسكريّة الأساسيّة، التضامن. ولكنّ هذه الفضيلة كانت كفيلةً بضمان امتلاكها سلطةً لا يُنازعها فيها أحد. في هذا المجتمع المتذرّر، لم تكن ثمّة قوّة سياسيّة قادرة على مخالفة هذه القوّة الباطشة: لقد كان المجتمع ملزماً بطاعة (وخاضعاً لرحمة) أيّ مجموعة يُمكنها أن تحشد تضامناً عسكريّاً كافياً يجعلها تتفوّق على أيّة مقاومة ممكنة من المجموعات المحليّة التي تعتمد على الدعم المتبادل فيما بينها.

كان هناك مجموعتان مهمّتان لم تتأثّرا بالالتزامات داخل المجتمع الحضري الفرداني. بين الفلاحين، وجد القرويّون أنفسهم تابعين ماليّاً وثقافيّاً للمدن، وغير ملائمين بحكم أعمالهم المُلحّة للمغامرة. أما الرعاة فلم يكونوا مستقلّين بحكم طبيعة تجوالهم المستمرّ فقط؛ بل كانوا أيضاً، بحكم طبيعة عملهم البدوي، منضبطين داخل مجموعاتهم، إنّما من دون أن ينخرطوا في روابط المجتمع المستقرّ. لقد كان الرعاة الجبليّون هم من أسّسوا السلالة البويهيّة بعد تحوّلهم إلى التجارة. أما رعاة السهوب فهم من حشدوا الأجسام العسكريّة الأكبر والأقدر، مقارنة بنظرائهم في الجبال والصحارى. ولم يكن من المفاجئ أن يكون بدو السهوب هم من أسسوا

الإمبراطوريّة السلجوقيّة، بعد تخلّصهم من معارضيهم. أما النوع الثاني من المجموعات التي كانت تمتلك تضامناً قوياً، فهي مجموعات الجنود العبيد. فكما رأينا في الأزمنة العباسيّة العليا، عندما لم تكن ثمّة طبقة اجتماعيّة قادرة على منح الحكومة دعماً فاعلاً، وجدت دولة الخلافة بأنّ من الأسلم لها الاعتماد على طبقة من الجنود الغريبين عن السكان ككل، والذين سيتماهون بالتالي مع الحكومة. في مجتمع الحاضرة الإسلامية، كان العبيد، دون غيرهم، هم المؤهّلين لأداء هذا الدور: كانوا أجانب (إذ إنّهم يجب أن يأتوا من خارج دار الإسلام) وبلا جذور. ولما لم يكونوا مرتبطين بشيء إلا ببعضهم البعض، فقد طوّروا عصبيّة عسكريّة لا تنكسر. وعلى الرغم من كلّ المخاطر، استمرّ الحكّام السامانيّون في استعمالهم كما فعل العباسيّون. أما السلالة الغزنويّة فقد تأسّست على هذه الطبقة من المسؤولين العبيد (أو المحررين)، مع قوّاتهم من العبيد. عندما ازدهر حكم السلاجقة ولم يعد بإمكانهم أن يستمرّوا في الاعتماد على الولاء الأصلي لقبائلهم من الرعاة بتدريبهم البسيط، بدؤوا أيضاً في استعمال قواتٍ من العبيد؛ وبهذه الطريقة نفسها أسّس بعض المسؤولين المُحرّرين منهم سلالات حاكمة جديدة.

كان هذان النوعان من الروح العسكريّة متشابهين إثنيّاً؛ فمثلما كان لبدو السهوب موارد عسكريّة تفوّقت على أيّ نوع آخر من الرعاة، شكّلت هذه السهوب المصدر الأبرز للعبيد اليافعين الذين كانوا يتدرّبون منذ صباهم على المهارات العسكريّة ليصبحوا فرساناً. وكانت القبائل الوثنيّة في السهوب البعيدة تنخرط في غارات كثيرة وتبيع الأسرى عبيداً. ونتيجة لذلك، شكّل الترك الطبقات العسكريّة الأكثر أهميّة في مناطق المسلمين، في كلّ مكان يسهل الوصول إليه من السهوب الأوراسيّة المركزيّة؛ أي من حوض النيل إلى جبال أفغانستان. وقد ظهر تطوّرٌ مشابه في الطبقة العسكريّة البربريّة في الغرب البعيد، بما في ذلك إسبانيا. إذ دائماً ما كان يتمّ استعمال طبقة عسكريّة أخرى لموازنة العنصر المهيمن: الأرمن، والجورجيين، والديالمة، والكرد، والزنوج، إلخ؛ ولكن أياً منها لم تتمكّن من تغيير واقع هيمنة الترك (في مصر الفاطميّة، كان الجند مقسّمين بين البربر والترك؛ وقد اشتملوا أيضاً على فِرَق من الزنوج، الذين لم يصعدوا إلى مراتب عالية بالمجمل، إذ إنّ العبيد الزنوج كانوا يُجنّدون ضمن ظروف أدنى). على امتداد المنطقة من

النيل إلى جيحون، كان الترك، في بعض الأحيان ضمن تشكيلاتهم القبليّة نفسها (وعندها أُطلق عليهم لقب التركمان)، هم من شكّلوا معاً أجسام العبيد (في المراحل الوسيطة المبكّرة)، التي شكّلت حاميات الأمراء. أما إلى أيّ درجة كانوا موالين حقّاً للسلاطين المختلفين، فهذه مسألة غير مهمّة نسبيّاً. فقد أسهم التجانس الثقافي التركي، ولا شكّ، في زيادة قوّة الحكّام العسكريين على مرّ القرون.

كانت المجموعات التركيّة المختلفة من النيل إلى جيحون قابلة للتبادل سياسيّاً وثقافيّاً (إلى درجة كبيرة). فالغالبيّة العظمى من الترك البدو في جنوب وغرب جيحون، بمن فيهم السلاجقة أنفسهم، كانوا من ترك الجنوب الغربي، أو من فرع الأوغوز [المعروفين في الكتابات العربيّة بالغُز] (كان لقب الغز يُطلق في كثير من الأحيان على كلّ من ظلّوا رعاةً). وقد ظلّت الحال كذلك في الغالب حتّى بعد انتهاء غزوات المغول. ولكنّ هذا التضامن الاثني، الذي يظهر في اللهجات، كان أقلّ أهميّةً من النمط الاجتماعي العام الذي اشترك فيه الترك كافّة، أياً كانت لهجاتهم. إذاً، فقد حقّق الترك دورهم السياسي الرئيس على نحوٍ جيّد، إلا من جهة الاقتتال الدائم فيما بينهم، وهو ما كانت له آثاره البعيدة. ومن ثمّ فقد كان للحياة الاجتماعيّة للمسلمين أن تستمرّ، إذا اضطر الأمر، من دون أيّ دولة مُتطوّرة على الإطلاق؛ وهو ما حدث في أحيانٍ كثيرة بالفعل. ولكنّ أجنبيّة الترك ـ وروابطهم العابرة للدول من النيل إلى جيحون، والتي لم تعزّز إلا تركيّتهم، بحيث إنّ بعض العناصر العسكريّة غير التركيّة كانت تميل إلى أن تترّك ـ قد عمّقت أكثر من الفجوة بين الحياة المدنيّة للبلدات وأنوية القوّة السياسيّة. وقد ساهم ذلك في صعوبة تشكيل أي دول متكاملة على أرض الواقع. إذاً فقد عزّزت تركيّة الحاميات من الفجوة بين الحياة العسكريّة والمدنيّة من خلال تأكيد نزوع الأتراك نحو تقوية أخوّتهم وحركتهم عبر الحاضرة الإسلامية. كانت هيمنة عنصر إثني واحد على القوّة العسكريّة من نتائج الظروف المخصوصة التي وجدت المنطقة المدينيّة في نصف الكرة الأرضيّة الشرقي نفسها فيها في الوقت الذي واجهت فيه السهوب الأوراسيّة؛ أيّ إنّها عكست لحظة غير عاديّة من تاريخ المعمورة عندما أسهمت السهوب بدور مهمّ في الحياة في جميع أنحائها.

عصر النفوذ المغولي، ١٢٥٨ ـ ١٤٠٥
والتيموريون، ١٤٠٥ ـ ١٥٠٠

- المغرب وإسبانيا
- السودان
- مصر وسوريا
- الجزيرة العربية وشرق إفريقيا
- الأناضول والبلقان
- العراق، القوقاز وغرب إيران
- شرق إيران وبلاد ما وراء النهر
- أوراسيا الوسطى
- شمال الهند
- جنوب الهند وماليزيا

١٢٦٠ ـ ٧٧ السلطان المملوكي بيبرس يهزم المغول في عين جالوت (١٢٦٠)؛ ويكسر قوة الفرنجة على السواحل السوريّة؛ من دون أن يتمكّن من استعادة القوّة البحريّة العربيّة في مقابل القوة الإيطاليّة.

١٢٥٦ ـ ١٣٣٥ المغول الإيلخانيّون يحكمون إيران وما جاورها؛ ويدمّرون بغداد في ١٢٥٨؛ يدخلون في الإسلام، ١٢٩٥؛ الحكام المغول من المسلمين ومن الوثنيين (البوذيين والمسيحيين) يرعون العلوم والتأريخ والفنون، ويستلهمون التأثيرات من جميع أنحاء القارّة الأوراسيّة؛ المنمنمات البصريّة تتحوّل إلى شكل جديد تحت التأثير الصيني.

١٢٥٨ وفاة الشاذلي، مؤسّس الطريقة الصوفيّة.

١٢٧٣ وفاة جلال الدين الرومي، الفارسي في الأناضول، مؤسّس الطريقة المولويّة (الدراويش الدوارون)، الذي كتب الشعر الصوفيّ على شكل المثنويّ.

١٢٥٧ سعدي [الشيرازي] يؤلّف **البستان**، شعر المقطوعات الفارسي (ت. ١٢٩١).

١٢٧٤ وفاة نصير الدين الطوسي، العالم الطبيعي والفيلسوف، الذي حمى الشيعة الاثني عشريّة كمسؤول مغولي.

١٣١٨ وفاة رشيد الدين [الهمذاني]، الوزير، ومؤلّف تاريخ العالم، واللاهوتي، والذي عبّر عن رؤية المغول للعالم.

١٢٨٠ ـ ٩٠ قالوون، السلطان المملوكي، يستكمل استئصال الفرنجة من سوريا؛ استمرّت سلالته [المماليك البحريّة] حتى عام ١٣٨٢.

١٢٦٣ ـ ١٣٢٨ ابن تيمية، العالِم الحنبلي، يهاجم التوجّه الصوفي للإسلام الرسمي.

١٣٠٧ ـ ٣٢ [حاجي] كانجا [منسى] موسى، وأوج قوّة [قبائل] الموندِنجو الإمبراطوريّة في غرب السودان.

١٢٩٠ ـ ١٣٢٠ سلالتا خلجي وتغلق (١٣٢٠ ـ ٥١). توسّعان سلطتهما من دلهي لتشمل معظم الهند.

١٣٢٤ وفاة نظام الدين أولياء، مؤسّس التصوّف الجشتي، نموذج إنسانويّ.

المغرب وإسبانيا | السودان | مصر وسوريا | الجزيرة العربيّة وشرق إفريقيا | الأناضول والبلقان | العراق، القوقاز وغرب إيران | شرق إيران وبلاد ما وراء النهر | أوراسيا الوسطى | شمال الهند | جنوب الهند وماليزيا

١٢٥٣ ـ ١٣٢٤ أمير خسرو، مؤسّس الشعر الهندو ـ فارسي.

١٣٢٥ محمد تغلق، صاحب التجارب السياسيّة والماليّة، يزيد من توسّع سلطان دلهي.

١٢٨٨ (ـ ١٩٢٢) السلالة العثمانيّة في الأناضول والبلقان؛ تتوسّع على حساب أراضي الإغريق والسلاف.

١٣٤٧ ـ ٤٨ الموت الأسود ينتشر في كلّ مكان.

١٣٥٩ ـ ٨٩ مراد الأوّل، يسيطر على أدرنة (١٣٦٢) ويجعلها عاصمةً للعثمانيين؛ يهزم المسيحيين البلقان في كوسوفو (١٣٨٩)؛ الدولة تهيمن على غرب الأناضول ومعظم أجزاء شبه جزيرة البلقان.

١٣٣٦ ـ ١٥٠٢ استيعاب المناطق الجديدة الداخلة في الإسلام، وإدماج العناصر الثقافيّة الجديدة؛ تجاوزات الحكم العسكري تصل إلى أقصى ما تسبّبه من دمار؛ تثبيت التقليد الأرثوذكسي في الدين والعلم.

١٢٦٩ ـ ١٤٧٠ الدولة المرينيّة تخلف الموحّدين في المغرب، وتواصل التنافس مع الزيانيين في تلمسان (في الجزائر اليوم، ١٢٣٥ ـ ١٣٩٣) ومع الحفصيين في تونس (١٢٢٨ ـ ١٥٣٤).

١٢٩٥ ـ ١٣٣٦ المغول الإيلخانيّون المسلمون حديثاً يستمرّون في حكم العراق وإيران؛ ولكنّ حكام دولتهم في النهاية أصبحوا دمى بيد

١٣٣٦ ـ ١٤١١ زعماء قبيلة الجلائريين المغوليّة، مع هيمنة على العراق وأذربيجان؛ في تنافس مع العائلة المظفّرية في فارس [المقاطعة] وعراق العجم (إلى عام ١٣٩٣) ومع آخرين.

١٢٢٨ ـ ١٣٢٦ عثمان، الغازي للجبهات البيزنطيّة، يضع حجر الزاوية للمركز العسكري لدولة السلاجقة في الأناضول، ويؤسّس السلالة العثمانيّة.

١٢٩٣ ـ ١٣٤٠ الناصر محمّد، ابن قلاوون، يكاد يستبدل بالحكم المملوكي سلالةً جديدة.

١٣٢٦ ـ ٥٩ أورخان، ابن عثمان، يؤسّس دولة مستقلّة (عاصمتها بورصة) تسيطر على ما بقي من الإمبراطوريّة البيزنطيّة.

- المغرب وإسبانيا
- السودان
- مصر وسوريا
- الجزيرة العربية وشرق إفريقيا
- الأناضول والبلقان
- العراق، القوقاز وغرب إيران
- شرق إيران وبلاد ما وراء النهر
- أوراسيا الوسطى
- شمال الهند
- جنوب الهند وماليزيا

١٣٣٤ ـ ٥٣ يوسف، من سلالة بني نصر في غرناطة، يبني قصر الحمراء، ويكمله ابنه (١٣٥٣ ـ ٩١).

١٣٣٢ ـ ٨٩ سعد الدين التفتازاني، العالِم المتنوّع والنحويّ.

١٣٣٧ ـ ٨١ السربداريون ـ فرقة شيعيّة شعبيّة في غرب خراسان ـ حافظوا على وجودهم على الرغم من هيمنة آل كرت من هراة على معظم خراسان؛ سقطت كلتا القوّتين على يد تيمور.

١٣٩٠ وفاة حافظ، الشاعر الغنائي الصوفي الحسّي من شيراز.

١٣٥١ ـ ١٤١٣ سلالة تغلق في دلهي تعود أدراجها إلى شمال الهند (يخلفها بنو سيّد، ١٤١٤ ـ ٥٢؛ واللودهيون، ١٤٥١ ـ ١٥٢٦)؛ وتضاعف عدد السلالات الهنديّة التي تكيّفت مع الإسلام من قوميات عديدة.

١٣٣٦ ـ ١٥٧٦ استقلال ملوك البنغال؛ دخول معظم شرق البنغال في الإسلام.

١٣٦٩ ـ ١٤٠٥ تيمورلنك يُحيي قوّة المغول الجغتائيين في سمرقند، ويستولي ويدمّر معظم الشرق الأوسط وأوراسيا الوسطى (ينهب دلهي في ١٣٩٨).

١٣٨٩ ـ ١٤٠٢ بايزيد الأوّل يوسّع سلطان العثمانيين في الأناضول، ويُهزم على يد تيمور.

١٣٩٦ ـ ١٥٧٢ كجرات تبرز كقوّة بحريّة مسلمة مستقلّة.

١٣٤٧ ـ ١٥٢٧ البهمنيون ينهضون كقوّة مسلمة قويّة في الدكن، في حرب مع الهندوس في الجنوب.

١٣٧٨ ـ ١٥٠٢ قادة قبائل قراقويونلو (الخرافان السود) ينافسون الجالائريين وينافسون بعضهم البعض للسيطرة على بلاد ما بين النهرين وأذربيجان وما سواهما.

١٣٨٢ ـ ١٥١٧ المماليك البرجيّة (العبيد السابقون والعسكر الأوليغارشيّون)، يحافظون على أنفسهم في مصر (وسوريا) بأجيال جديدة من العبيد؛ الازدهار المصري يبدأ بالتقهقر.

•المغرب وإسبانيا
•السودان
•مصر وسوريا
•الجزيرة العربيّة وشرق إفريقيا
•الأناضول والبلقان
•العراق، القوقاز وغرب إيران
•شرق إيران وبلاد ما وراء النهر
•أوراسيا الوسطى
•شمال الهند
•جنوب الهند وماليزيا

١٤٠٦ وفاة ابن خلدون، فيلسوف التاريخ والمجتمع، الذي لم تحظَ أعماله بالتطوير مِن قِبل مَن تلوه.

١٣٦٤ ـ ١٤٤٢ المقريزي، المؤرّخ المصري والموسوعي.

١٤٠٥ ـ ٩٤ التيموريّون في خراسان وبلاد ما وراء النهر، يستغلون نجاح حملات تيمور؛ تعزيز العلوم والأدب التركي والفارسي؛ تطوير كبير على رسم المنمنمات الفارسيّة.

١٤٠٤ ـ ٤٧ شاهرخ يحافظ على الأراضي التي فتحها تيمور باعتدال.

١٣٩٣ ـ ١٤٤٩ أولوغ بك، الحاكم التيموري على سمرقند، يرعى أهمّ البحوث الفلكيّة.

١٣٦٥ ـ ١٤٢٨ عبد الكريم الجيلي، منظّم مذهب الوحدة لابن العربي.

١٤٠٣ ـ ٢١ محمد الأوّل يُعيد توحيد الإمبراطوريّة العثمانيّة المقسّمة.

١٤٢١ ـ ٥١ مراد الثاني يثبّت القوّة العثمانيّة في مواجهة الهنغار وفي مواجهة المحاولات الغربيّة للجمها وتطويقها.

١٤٥١ ـ ٨١ محمد الثاني، السلطان العثماني، يفتح القسطنطينيّة، ويجعلها عاصمته؛ شجّع استيعاب التقاليد البيزنطيّة، وأنظمة التعليم بالعموم، وهو الموقف الذي استمرّ مع ابنه بايزيد الثاني.

١٤٧٠ ـ ١٥٥٠ عائلة الوطاسيين تتابع تقليد المرينيين مع بعض الضعف.

١٤٨١ ـ ١٥١٢ بايزيد الثاني.

١٤١٤ ـ ٩٢ الجامي، الشاعر الصوفي وكاتب السير.

١٤٤٥ ـ ١٥٠٥ جلال الدين السيوطي، العالِم المتنوّع والموسوعي.

١٤٦٨ ـ ٩٢ سني علي يؤسس الإمبراطوريّة الصنغيّة ويفتح تمبكتو.

١٤٩٢ دولة بني نصر في إسبانيا تُهزم على يد المسيحيين.

١٥٠٢ ـ ٢٤ إسماعيل، وارث شيوخ الصوفيين في أردبيل، يشرع في تشييع إيران بوصفه شاهاً، وهو ما يتسبّب باضطهاد الشيعة في الأماكن الأخرى.

تحت حكم المغول، أسهمت الكتلة التركيّة على نحوٍ أكثر مباشرة في تشكّل العسكرة في الحاضرة الإسلامية: من خلال الأنماط السياسيّة التي نشأت في السهوب نفسها. لقد رأينا كيف أنّ بدو السهوب، على الأقل منذ التطوّرات الواسعة في التجارة المباشرة بين الصين وغرب أوراسيا خلال أزمنة حكم سلالة هان والرومان، قد طوّروا حالة من التكافل بين المدن التجاريّة والقبائل البدويّة على نحوٍ أكثر تعقيداً مما كانت عليه الحال في الجزيرة العربيّة قبل بعثة محمّد. فبين البدو، تمكّن الرعاة من الوصول إلى سلطة وقوّة واسعتين، وأصبحت ثروة القبائل قابلة للزيادة. كما كان للنطاق غير المحدود لحركة البدو أهميّة سياسيّة كبيرة. صحيحٌ أنّ لكلّ قبيلة مساحة معلومة من الأراضي التي تحدّها عادةً، ولكنّ القبائل كثيراً ما كانت تتحرّك في مساحات أكبر من ذلك. لم يكن هناك الكثير من الحدود القاطعة التي تفصل الأراضي الواقعة في الشرق الأقصى، المحاذية للصحارى المقفرة شمال الصين، عن الأراضي الواقعة في أقصى الغرب، المتصلة بالغابات المطيرة في غرب أوروبا. ولعلّ الحدّ الفاصل الأقوى هو [سلسلة جبال] تيان شان، التي تفصل حوض تاريم عن حوض سيحون وجيحون، إضافة إلى الجبال الواقعة شماليّ تيان شان؛ ولكنّ هذه الجبال لم تمنع مرور التجمّعات القبليّة، بخاصّة عندما وجدت القبائل المحصورة في أقصى الشرق، والتي لم يتمّ استيعابها من قبل الصين الزراعيّة القويّة جنوب الصحراء، وجدت نفسها مدفوعة نحو الغرب باتجاه المناطق الرعويّة السهوبيّة التي لا يفصلها حاجز قويّ عن السهل الزراعي. إضافة إلى ذلك، عمل المنحدر السكاني على جلب البدو من المناطق البعيدة باتجاه المناطق الزراعيّة المدينيّة، سواء على شكل تيار مستمرّ أو على شكل دفعات متفرّقة، تارةً في مجموعات صغيرة وتارةً أخرى في كتلٍ قبليّة كاملة، إلى المناطق الأكثر استقراراً، بخاصّة في جنوب جيحون أو في شرقيّ أوروبا. وقد انضاف ذلك إلى الترحال المستمرّ المعتاد لهذه القبائل. في هذه الانزياحات الكبيرة في السكان، أصبح من الممكن للتجمّعات القبليّة القويّة تحت قيادةٍ موحّدة، كتلك القيادات التي ظهرت في الصراعات الداخليّة بين القبائل، أن تدفع بكرة الثلج، فتجتمع إليها قوّة عسكريّة كبيرة من البدو من مناطق واسعة

لشنّ الغارات والحملات العسكريّة للنهب، والتي تستطيع أن تجتاح الأمم المستقرّة من دون رادع.

ربما تكون بعض دورات الفصول الجافّة قد أعملت ضغوطها على بعض القبائل فدفعتها للاعتداء على القبائل الأخرى، وهو ما لا يخلو من تبعات سياسيّة. وقد تسهم في ذلك ظروف مناخيّة مختلفة: فقد تكون الفترات الباردة قاسية على الرعاة، ولكنّ تكدّس الثلوج على الجبال قد يسهم في توزيع المياه في بقيّة فصول السنة. قد يصل الضعف بهذه القبائل إلى حالة من الفراغ السياسيّ، وقد تجد القبائل ذات الحظّ الأوفر نفسها قادرةً على توسيع سلطانها السياسيّ (ولكن، بخلاف بعض الانطباعات، فإنّ الجفاف والضعف ليسا هما ما يجعلان قبيلة هامشيّة قادرة على التغلّب على جيرانها المتأهّبين، والسيطرة على أراضيهم). إنّ هذه العوامل، في أفضل الأحوال، يجب أن تؤخذ في الاعتبار جنباً إلى جنب مع آثار التطوّرات الجديدة في حياة بدو الأحصنة وتكافلهم مع المدن التجاريّة: الطفرات التقنيّة مثل استعمال الرِّكابين على سروج الخيل، والتغيّرات التدريجيّة مثل تضاعف عدد المدن وزيادة التوقّعات التجاريّة بين سادة البدو. ومن ثمّ، فقد يُمكننا في النهاية أن نتناول، لا سنوات انبعاث البدو (وهي النقطة التي تتداخل فيها تقاطعات سياسيّة كثيرة)، وإنّما الطابع المتغيّر لهم[١].

لقد تضاعفت إمكانيّة تجمّع البدو في مجموعات كبيرة مع ما اكتسبته مدن قلب أوراسيا من الثروة والموارد الثقافيّة نتيجةً للتجارة بين المناطق البعيدة. وباستثناء حالة الكتل الزراعيّة الأكبر والأكثر تجانساً، مثل الصين، القادرة على ممارسة سيطرتها، كانت هذه المدن في الغالب تحت هيمنة الكتلة القبليّة البدويّة الأقوى، التي كانت بالتالي قادرة على الاستفادة من

---

(١) إنّ الصورة الشعبيّة التي تصوّر رجال القبائل قانعين بما هم عليه حتى يدهمهم القحط وتجفّ مراعيهم، فيجتاحون الشعوب المستقرّة غير المستعدّة، هي صورة نابعة من تصوّرٍ يرى التاريخ سلسلة من الأحداث المعزولة ضمن وضعيّات ثابتة. لا شكّ بأنّ بعض البدو قد شعروا بالأمر على هذه الشاكلة، ويُمكن لسنة واحدة سيّئة أن تحفّز قبيلة نامية للسعي نحو مزاحمة جيرانها. ولكن علينا أن نتذكّر بأنّ التاريخ صيرورة شاملة، حتّى في السهوب البعيدة: فكلّ حالة تنطوي على شيء من اللاتوازن، وكلّ حالة من اللاتوازن تنبع من حالة أسبق من اللاتوازن. فقد كان لدى القبائل سببٌ ما دوماً لترقّب وضعيات من حولهم؛ ذلك أنّ جميع المواقع مؤقّتة، ولا شيء منها قديمٌ وراسخ.

إمكانات المدن الثقافيّة ـ الكتبة، والفنون والحرف، والترتيبات الماليّة ـ لتعظيم قوّتها. لبعض الوقت، كانت دولة الخلافة قادرة على السيطرة على حوض نهري سيحون وجيحون، ولكن بعد عام ١٠٠٠ أصبح الشريط الجنوبي من السهوب (المهم تجاريّاً) خاضعاً لسيطرة القبائل التركيّة.

كانت القيادة الثقافيّة غالباً في يد المدن التجاريّة. ومع تحوّل هذه المدن إلى الإسلام، لحقت بها القيادات القبليّة. ولكن، بخلاف حالة التكافل بين قريش وبدو الحجاز، كانت القوّة في أوراسيا الوسطى غالباً في يد البدو، ونادراً ما امتلكت المدن الجمهوريّة الناشئة استقلالها. كما أنّ القبائل، من جهة أخرى، كانت ذات روابط داخليّة أقوى من روابط بدو الإبل؛ فاكتسب زعماؤها في بعض الأحيان صفات الملوك، تحيط بهم عائلاتهم الأرستقراطيّة. وبحكم ثرائهم النسبيّ، كان بدو الأحصنة يقتربون أكثر وأكثر من التراتب الطبقي للظروف الزراعيّة.

بناء على ذلك، لم يطوّر بدو أوراسيا الوسطى وسائل الفعل المنظّم وحسب، بل طوّروا أيضاً تقليداً من حكم المدن التجاريّة، وهو التقليد الذي وسّعوه وطوّروه في المناطق الزراعيّة. كانت النظرة الأساسيّة في هذا التقليد هي أنّ كلّ الموارد الاقتصاديّة والثقافيّة في المناطق المستقرّة يجب أن تكون تحت تصرّف رجال القبائل الفاتحين، بوصفهم ممثّلين لعائلاتهم القائدة، التي يحقّ لها الانتفاع بالموارد وبكلّ المنافع التي يُمكنها أخذها. إذاً، من حيث المبدأ، لم يكن ثمّة تمييز بين العام والخاصّ في الأراضي الخاضعة لهم. على الجانب الآخر، يُمكن معادلة هذا الموقف (الذي يتكرّر بين مُختلف صنوف الفاتحين) بموقفٍ إضافيّ: وهو نوعٌ من فروض النبالة noblesse oblige: إذ إنّ من واجب العائلات المسيطرة، بحكم الشرف، أن تحمي وترعى أيّ شكل من الإبداع والتميّز في المدن الخاضعة لهم (ما أن يتمّ لهم خضوعها)، بما في ذلك جميع أشكال فنون الترف والعبادات الروحانيّة المختلفة.

كما رأينا سابقاً، فقد جاءت الغزوات المغوليّة عندما كانت قوّة البدو قد وصلت إلى ذروة قدرتها التدميريّة. ولكنّ ذلك لم يتحقّق إلا بعد أن اكتمل تطوّر نمط الحكم البدوي في التكافل التجاري ـ البدوي في أوراسيا

الوسطى، وبعد أن اكتسب بعض الخبرة. كانت التجارة الإقليميّة مهمّة وقد شهدت (على امتداد نطاق الحياة المدينيّة) تزايداً في السنوات الألف السابقة. لقد طوّرت القبائل البدويّة تقاليدها في استعمال المهارات التي توفّرها المدينة لخدمة أهدافها الخاصّة؛ ولكنّ نتائج هذه العمليّة لم تذهب إلى أقصاها، بحيث تصبح المدن قادرةً على ربط زعماء القبائل بروابطها التجاريّة، ليشاركوها في إثقال كاهل رجال القبائل بالديون وتقييد مدى حريّة حركتهم وتجوالهم. في البداية، عملت القوّة المغوليّة الهائلة على إحداث تدمير هائل: لقد كانت فتوحاتهم هي أكبر ما شهده العالم، وكان الهول الذي نشروه هو الأكبر. إنّ التعارض الذي نلحظه هنا مع حالة العرب تحت قيادة تجار قريش يبدو صادماً؛ فتحت المظهر المعتدّ بالنفس الذي جعل المغول يزعمون بأنّهم حملة رسالة إلهيّة لحكم شعوب الأرض جميعها، يُمكن أن نلمح آثار المرارة، كما لو أنّهم قد ذاقوا الويل من هوان رجال القبائل أمام غرور التجار ودهائهم.

ولكنّ المغول، منذ البداية إلى حدٍّ ما، وعلى نحوٍ موسّع منذ الجيل الثاني والثالث، قد وجّهوا طاقاتهم لرعاية الفنون والعلوم بمواضيعها المختلفة. وعلى نطاق أوسع من الفاتحين العرب الأوائل، وغير مسبوق في الحقيقة، أعادوا بناء المدن القديمة وأسّسوا مدناً جديدة، وأصلحوا أعمال الريّ، وشجّعوا الزراعة، وعملوا على ضمان حريّة حركة التجار، وفتحوا طرقاً جديداً للتواصل التجاري والثقافي، وبنوا المراصد الفلكيّة والمكتبات للعلماء. وقد يُحدِث ذلك في نفس المرء انطباعاً بأنّ المنطقة لأوّل مرّة منذ زمن صحابة محمّد الأوائل قد باتت تُحكم بيد رجال سعوا لتحقيق إنجازات مستقلّة ـ «أعمال» عظيمة ذات بصمة شخصيّة، سواء أكانت حسنةً أم سيئةً ـ ليعبّروا عن أهدافهم، بدلاً من أن يسعوا إلى التماثل مع مثالٍ سابق، سواء أكان مثالاً مستقًى من الحياة الدينية أم من حياة البلاط.

غير أنّ لهذه الرعاية حدودها؛ إذ إنّ قدوم المغول قد أكّد وعزّز من سيطرة العناصر التركيّة على الحياة العسكريّة والسياسيّة للأراضي الإسلاماتيّة المركزيّة والشماليّة. فعلى الرغم من أنّ المغول أنفسهم، من أقصى شرق المنطقة السهوبيّة، قد استعملوا لغةً مختلفةً على نحوٍ كبير عن الألسن التركيّة (وإن كانت تشبه التركيّة بكونها جزءاً من عائلة اللغات الألتيّة)، إلا أنّ

الجسم الأكبر من رجال القبائل الفاتحين كانوا بالضرورة من الترك. غنيّ عن القول إنّه لم يكن ثمّة حسّ بالهويّة الواحدة بين الأتراك التابعين للمغول والعناصر التركيّة العسكريّة بين المسلمين، الذين كانوا عبيداً بالأصل؛ حتّى إنّ الترك البدو الذين وصلوا إلى السيادة مع سلالة السلاجقة لم يتمّ قبولهم: وأحد أسباب ذلك أنّهم كانوا يتحدّثون تركيّة الغز، بينما كانت جموع الغزاة الجدد في الغالب تتحدّث لهجةً باتت تعرف لاحقاً بالتركيّة الجغتائية. على الرغم من ذلك، أُجبر الحاكمون المغول منذ البداية على السماح بقدرٍ كبيرٍ من حياة الرعي في الأراضي التي كانت تقع على الهامش ما بين الزراعة والرعي (كما هي الحال في أجزاء كبيرة ما بين النيل وجيحون)، في سبيل الحفاظ على ولاء رجال القبائل الذين تعتمد قوّتهم عليهم. كان قليلٌ من الرعاة مستعدين للاستقرار والفلاحة، وكان ثمّة حدود تحدّ إمكانيّة تعزيز الزراعة. إنّ هذه المحاباة للبداوة قد شجّعت العناصر التركيّة من الغزّ، الذين كانوا حاضرين مسبقاً. على أيّة حال، لم تكن التركيّة قد أصبحت لغة العسكر بهذا القدر قبل ذلك التاريخ.

لم يكن هذا التشجيع لحياة الرعي مناقضاً مباشرةً لرعاية التجّار، الذين كانت استثماراتهم قابلةً للنقل، والذين كان بإمكانهم أن ينمّوا ذائقة للترف، الموجودة بالفعل بين الطبقة الحاكمة الجديدة. ولكنّ ذلك قد أكّد على النزوع الحاضر بالفعل في المنطقة القاحلة الوسطى نحو زيادة الحراك والانتقال، وثبّط في المقابل من الزراعة والمؤسسات الأرستقراطيّة الزراعيّة والاستثمارات الصناعيّة بالطبع، والتي تتطلّب أسواقاً جماهيريّة واستقراراً آمناً في المدن. في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، بعد غزو المغول، وصلت خسارة الزراعة والمؤسسات الزراعيّة المدنيّة إلى أعلى مستوياتها، مع عسكرة الحكم المناطقي بين المسلمين.

ترافقت هذه الظواهر مع تضعضع الاقتصاد الصيني الصناعي المزدهر، الذي كان قد أسهم سابقاً جزئيّاً في الازدهار التجاري ما بين النيل وجيحون (وعلى نحوٍ غير مباشر، في قوّة التكافل البدوي ـ التجاري في أوراسيا الوسطى، الذي أدّت غزواته دوراً كبيراً في تدمير الاقتصاد الصيني). ولكنّ هذا الكساد في الحياة الزراعيّة والحضريّة، الملحوظ في تلك الفترة، هو في الجزء الأكبر ظاهرة داخليّة. لقد نجم، منذ أن انقلبت الظروف المشجّعة،

عن صعود الخطر الطبيعي القديم الذي كان يهدّد الازدهار الزراعي في المنطقة القاحلة دوماً.

حاول المغول أن يؤسّسوا، في مناطقهم الزراعيّة الجديدة، ما يُمكن أن نسمّيه «الدول العسكريّة الراعية»، فقد عمّموا مبادئ الرعاية البدويّة للثقافة الحضريّة التي اكتسبوها في السهوب. إنّ عدم رعاية المغول في الواقع للمصالح الزراعيّة الأساسيّة، أي الزراعة نفسها، رعايةً كافية، كان أمراً عرضيّاً. لقد قاموا بعدّة محاولات في هذا الصدد. وفي أثناء ذلك، أعادوا ببراعة تشكيل المناخ السياسي والثقافي في جميع أنحاء مركز الحاضرة الإسلامية.

مُثُل المغول: إمكانيّة التجديد في الدول العسكريّة الراعية

كثيراً ما حظيت دول المراحل الوسيطة المتأخّرة بمراكز حكم باهرة ذات سلطة واسعة جداً؛ كان لها في بعض الأحيان أن تكفل للمرأة العجوز إن فقدت صرّة من المال في الطريق أن تجدها غير منقوصة، وكانت في أحيان متكرّرة تسبغ العطايا الجزيلة على الشعراء المُجيدين في مدح رجال البلاط، كما كان بإمكانها أن تحشد القوّة البشريّة اللازمة لبناء المساجد المزخرفة والقصور الفخمة والأضرحة للرجال العظام. حاول بعض الحكّام أن يُقدّموا نموذجاً رشيداً في الحكم بحقّ، فشجّعوا الثقافة والزراعة؛ وقد منحت هذه الجهود المناطقَ القريبة من سلطانهم عصراً من الاطراد في الظروف الاجتماعيّة والازدهار.

غير أنّ معظم هياكل الدول قد ظلّت بالأساس ذات طابع عسكري، بخاصّة ما بين النيل وجيحون. فهناك، مهما اتسع حكم أيّ سلالة، قلّما ظلّت الحدود البعيدة ثابتةً في محلّها، ودائماً ما كان النكوص إلى مستوى حكم الأمراء المحليين خياراً متربّصاً. فشلت الحكومات في توفير القوّة اللازمة لإدامة عمل جهازها البيروقراطيّ، وهو ما كان من شأنه لو نجح أن يضمن استمراريّة السلطة بغضّ النظر عن شخص الأمير. وكثيراً ما فشلت الدول في تجاوز طابعها القبليّ، بخاصّة في تصوّرها غير المسؤول عن السلطة، الذي يرى في الأرض الخاضعة للأمير فريسة مستحقّة لجشع قبيلته (وكذا الحال على المستوى المحلّي، حيث يُمكن أن تدفع بعض القرى

ضريبتها للبدو العابرين بقربها). بطبيعة الحال، كانت الدول عاجزة تقريباً عن تدارك اختلال التوازن في الزراعة وتقليص الأضرار الناجمة عن المعارك المتكرّرة على المستويات كافّة.

في المناطق البعيدة عن النيل إلى جيحون غالباً، تأسّست العديد من الدول على مبدأ سياسيّ متين بدرجة من الدرجات، يتناغم مع المفاهيم العسكريّة ويستحضر سيادة الإسلام على السكان من الكفار. أما بين النيل وجيحون، حيث تركّز التقليد الإسلاماتي، وحيث كانت الآفات الزراعيّة قد وصلت إلى أقصى مداها، فقد كانت المبادئ السياسيّة التأسيسيّة هشّة وضعيفة في الغالب. ففي تلك المرحلة، كان المبدأ السياسيّ الأكثر انتشاراً هو المغوليّة: أي الانجذاب إلى عظمة القوّة المغوليّة الإمبراطوريّة. وقد تأسّس ذلك جزئيّاً على وعي جديد بالسلطة الممتدّة على نطاق عالميّ، كتلك القوّة التي وصل إليها الإسكندر الأكبر، والتي أصبحت الآن، وللمرة الأولى، تبدو واقعاً ملموساً: فقد جعلت آلة الحرب المغوليّة مناطقَ مثل الصين أو ما بين النيل وجيحون تبدو صغيرةً بالنسبة إلى السكان الأكثر وعياً (سنرى كيف أنّ هذا الوعي بالمعمورة ككل قد بات حاضراً على نحوٍ متكرّر في تلك المرحلة، وبتحقّق واقعيّ لم يُسبق في تاريخ المعمورة). تأسّس الانجذاب إلى عظمة المغول أيضاً على الهول Schrecklichkeit(*) الذي أبداه المغول باستعدادهم لذبح سكان مدنٍ بأكملها. إنّ ثمّة نوعاً من الموضة في المذابح أيضاً، وقد أصبحت الموضة السائدة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر هي مَشهَدة القوّة بصريّاً من خلال بناء أبراج كبيرة من الرؤوس المقطوعة، يُلصقها البناؤون ببعضها بالملاط، فتبدو متوهّجة في الليل من بعيد بفعل تحلّل الموادّ العضويّة. لقد ظلّت سمعة المغول مذكورة بين السكان المسلمين حتّى قرونٍ تلت: إنّ البشر لا يخافون من المفترس وحسب، بل يميلون أيضاً إلى الإعجاب به وبنجاحه.

كانت النخب المغوليّة الحاكمة تفتخر بأنّها تُحكم بياسق جنكيز خان، وهو قانونٌ ذو بنود مفصّلة تشمل الأحوال الشخصيّة والقضايا الجنائيّة

(*) وهي مفردة ألمانيّة بمعنى «الهول» أو «الرعب»، استعملها الإنجليز لوصف الفظائع التي ارتكبها الجيش الألماني إبان الحرب العالميّة الأولى (المترجم).

المدنيّة، كما يُجسّد الأحكام التي يجب أن تضمن استمرار الاستقامة الأخلاقيّة وتفوّق المغول على من هم أدنى منهم. يبدو أنّ الياسق كان يحظى بمكانة كبيرة كبرنامج للحكم، بحيث إنّ دولاً أخرى من دول الترك قد استلهمته، بخاصّة نظام المماليك (من عام ١٢٥٠) في مصر وسوريا، وباتوا يتّبعون ياسقهم الخاصّ. ولكنّ الياسق لم يصل، لا في الدول المغوليّة ولا في دول المسلمين المبهورة بالمغول، إلى ما كان عليه النموذج والمثال الملكي القديم في أزمنة الخلافة العليا من التكامل مع الشريعة لتقديم نظام سياسيّ صالح. ظلّ التوفيق بين الشريعة والياسق غير ممكن، وظلّ الياسق نفسه نظاماً عسكريّاً ضيقاً محدوداً لم يستوعبه السكان المدنيّون. وظلّ النظام السياسي الفاعل هو مؤسسات المسلمين العابرة للقوميّات على النحو الذي كانت عليه في المرحلة الوسيطة المبكّرة، إنّما باتت متوّجة بالقوّى العسكريّة، ومحاصرةً بما تجرّه من ويلات ومصائب.

غير أنّ دول المغول هي التي قد قدّمت المفاهيم التي اصطبغت بها «الدولة العسكريّة الراعية»، والتي كان لها مستقبل كبير؛ وفي أثناء ذلك، أجرت تعديلات كبيرة على مؤسسات المسلمين. ففي أوراسيا الوسطى بالفعل، وصل التكافل البدوي ـ الحضري إلى مستوى يتجاوز ما اعتاده الرعاة من الاستغلال والنهب. وهكذا ارتفع مستوى التكافل إلى درجة أعلى في المجتمعات الزراعيّة في الحاضرة الإسلامية، تحت وطأة الانتصارات الساحقة للمغول وقبائل الترك التي شاركتهم انتصاراتهم. لقد تصرّف المغول منذ البداية بروح الإنجازات العظيمة: فدمّروا ما دمّروه على نطاق هائل، وبنوا ما بنوه على نطاق هائل أيضاً. لقد ترك كلّ ذلك آثاراً مؤسساتيّة مستمرّة، يُمكن تحديدها في ثلاثة بنود، وهي بنود لم تظهر في دولةٍ واحدة، وإنّما شكّلت سماتٍ متكرّرة الحضور في حكم المغول وورثتهم، وهي بنود متبادلة الصلة فيما بينها: أوّلاً، شرعنة القانون السلالي المستقلّ؛ ثانياً، تصوّر الدولة على أنّها قوّة عسكريّة واحدة؛ ثالثاً، محاولة استغلال كلّ الموارد الاقتصاديّة وموارد الثقافة العليا كأعطيات لعائلات الزعامة العسكريّة. حافظت الأزمنة المغوليّة على قدرٍ من الاستمراريّة مع المرحلة الوسيطة المبكّرة، ولم تظهر عليها إلا إرهاصات هذه النزوعات المؤسساتيّة وبداياتها؛ واحتاجت بعض هذه النزوعات حتى القرن السادس عشر لتصل

إلى تطوّرها الكامل، عندما منحت أسلحة البارود الدولَ المركزيّة (والأنماطَ التي جسّدتها) قوّة كبيرة.

في حيّز القانون، لم ينجح الياسق في أداء دور الشريعة كأساس اجتماعيّ لنظام جديد. ومع ذلك، أسهم في نهاية المطاف في ولادة مبدأ جديد للشرعيّة، أصبح ذا أهميّة سياسيّة رئيسة: فقد ظهر إلى جوار الشريعة في المجتمع الإسلامي ككل، وإلى جوار حكم **العادة** كقانون مستقلّ عن قوّة أيّ دولة ظهر مصدرٌ أساسي ثالث للقانون: القانون السلالي (أي قانون الأسرة الحاكمة، الذي رفع المغول من مكانته بالتأكيد). يتجاوز القانون السلالي كونَه مجرّد مراسيم أصدرها حاكمٌ ما، بل هو مجموع مراسيم حكام السلالة كلّهم، والتي يجب أنّ تبقى نافذةً ما دام الحكم قائماً في السلالة؛ أي إنّها قوانين ملزمة للملوك التالين، إلى أن يتمّ إبطالها من قِبل أحدهم. في النهاية، في أزمنة البارود، شكّل ذلك الأساس التفصيلي لشرعيّة مؤسسات أي دولة من الدول.

لقد اكتسب هذا المفهوم السلالي عن دور العائلة الحاكمة وجاهته ومقبوليّته من خلال السلطة العالميّة التي ورّثها جنكيز خان لمن بعده؛ وهذا المفهوم هو ذاته المفهوم الذي برّر الاستعمال الواسع للإرهاب والترويع لفرض الطاعة. ظلّت الحججِ القديمة عن الحكم المطلق، التي فصّلها **الفلاسفة** وعبّروا عنها، فاعلةً ومستعملة (والتي ترى بأنّه كلّما اتسع نطاق سلطة الحاكم، عاد ذلك بالسلام والأمن على رعيّته)؛ خاصّة أن مصلحة الحاكم في الحفاظ على سلطته لا تتحقّق إلا بالعدالة، والعدالةُ كفيلةٌ بزيادة ثراء الرعيّة، وثراء الرعيّة بدوره يعود على الحاكم بالضرائب التي يدفع منها مستحقّات جنوده. ولكنّ المفهوم الجديد عن السلالة الحاكمة تجاوز التوقّعات التقليديّة عن الملك المطلق بوظائفه المحدودة من خلال تبرير كلّ ما يُمكن أن يزيد من عظمة السلالة. وهكذا ظهر تدريجيّاً، في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، تأويل جديد لشرعيّة الشريعة بما يتوافق مع هذه الأفكار. كان يُنظر إلى كلّ سلطانٍ يفرض أحكام الشريعة بوصفه خليفة شرعيّاً لأهداف شريعيّة (وكان من الممكن أن يكون هناك أكثر من واحد)؛ ومن ثمّ فقد اكتسب الحكّام القائمون قيمةً شريعيّة ذات امتياز. ولكن، في أثناء ذلك، وفي نفس السنوات وربما نفس الدوائر، تقلّص دور العلماء في «الشريعة»

التي على الحاكم أن يُطبقها: فقد تطوّر مذهب **التقليد**، أي الالتزام بأقوال المذاهب الفقهيّة، ضمن مذهبٍ يرى أنّ «باب الاجتهاد» قد أُغلق في القرن التاسع. لم يكن هذا القول جديداً، ولكنّه اكتسب معناه من التصانيف الفقهيّة المرجعيّة التي كُتبت في القرن الخامس عشر، والتي أرست الآراء التي انتهى إليها الفقهاء في حينه: لم يعد للشريعة أن تكون أداةً مستمرّة للمعارضة، وإنّما مجموعة مغلقة من الأحكام التي يُمكن تكييفها وكبسلتها في تقاليد قانونيّة أكثر حيويّة. ومن ثمّ فقد تمّ استباق أيّ محاولة يُمكن أن يقوم بها العلماء لمنافسة السلطة السلاليّة وقانونها. وهكذا مُنحت الدول الجديدة شرعيةً ـ حتى من وجهة نظر الشريعة ـ لم تكد تتحقّق لأيّ من الحكّام العباسيين.

ثانياً، في حيّز الإدارة، كثيراً ما تمّ استيعاب البيروقراطيّة المدنيّة في رتبها ومرتّباتها ضمن الإدارة العسكريّة. وهو أمرٌ لم يكن جديداً تماماً حتى في الأزمنة السلجوقيّة؛ ولكنّه أصبح معتاداً ومطّرداً في الدول الراعية الجديدة. مرّة أخرى، لم يبدأ هذا التطوّر إلا في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، ولكنّه كان متوافقاً مع روح الدول العسكريّة الراعية، التي يتقاسم فيها أعضاء العائلة العسكريّة الممتلكات والامتيازات والمسؤوليّات. كان الجزء الأعلى من المجتمع كلّه خاضعاً للتنظيم العسكري (أما بقيّة المجتمع فهم دافعو الضرائب، وهم «رعيّة» على الراعي أن يحميهم ويحلبهم).

في دول المغول، لم يكن هناك مجموعات من الجنود العبيد، وحتى عندما أُعيد استجلاب هذه الفئة في بعض الإمبراطوريّات المتأخّرة، لم تعد تمتلك نفس الموقع الحصري والمستقلّ الذي حظيت به سابقاً، بل تمّ دمجها في الجهاز العسكري الملكي؛ ذلك أنّ السهوب [الأوراسيّة]، التي أصبحت أكثر اندماجاً في العلاقات والروابط التجاريّة الدوليّة (والتي تحوّل سكانها إلى الإسلام فلم يعودوا معرّضين للاسترقاق)، قد كفّت عن توريد العبيد. ولكنّ ذلك يعود أيضاً إلى أنّ النخبة العسكريّة القَبليّة، وفقاً للنظرة المتوارثة من السهوب، قد علا شأنُها بحكم اقترابها من نبالة السلالة العظيمة، وباتت تشكّل طبقة حكم مستقرّة؛ وقد كان لانتشار شكل دول المغول أن يحافظ على الوضع على هذا النحو. بين تصوّر أمّة المسلمين، وما تحمله من شريعة، وتصوّر المُلك المطلق، وجهازه البيروقراطيّ، حلّت طبقة النبلاء

الجديدة الكبيرة والمتحاسدة، المرتبطة بالملك وعائلته لا برعيّته. لاحقاً، في الأراضي المركزيّة، انحلّ هذا التصوّر إلى نظام يستمدّ كلّ قوّته الحربيّة من الضرائب القبليّة المتنوّعة، التي يتمّ فرضها عند الحاجة. ولكن، تحت حكم المغول وبعدهم ببعض الوقت، كان الجيش البدويّ القويّ هو قلب المجتمع البدويّ نفسه.

بالطبع، كان البيت الملكيّ والخبراء العسكريّون يتوزّعون على نحوٍ تلقائيّ في النظام العسكري ما بين المغول والترك. أما الإدارة الماليّة، ومناصب الاستشاريين، فقد كانت في الغالب مؤلّفةً من غير الترك، الذين يُطلق عليهم في المنطقة المركزيّة لقب «الطاجيك»، وكانوا يستعملون الفارسيّة. لم يكن هؤلاء رجالَ سيف، ولكنّهم كانوا مسجّلين كفرقة تابعة للجيش (وفق مصطلحات إحدى الإمبراطوريّات، كانوا رجالاً **عسكريين**، ولكن ليسوا **سيفيّة**). وفي بعض الأحيان، أصبح المسؤولون الشريعيّون، من القضاة والأئمّة، **عسكريين**، أي أعضاء شرفيين في الجيش، بدلاً من أن يكونوا **رعيّة** (ومن ثمّ فقد كانوا معفيين من الضرائب، بوصفهم جزءاً من متلقي الضرائب لا دافعيها. ولكنّ مكانتهم، في هذا الصدد، لم تكن تختلف كثيراً عن مكانة الشعراء والرسامين، الذين تمّ ضمّهم كذلك من قِبل الرعاة الملكيين إلى المؤسسة العسكريّة، فباتوا يتلقّون المنح التكريمية، وصاروا في مرتبة أعلى من جموع العوام.

أخيراً، في حيّز الحكم ككل، عزّزت هذه السياسات من نزوع السلطة السياسيّة المركزيّة النشيطة للتدخّل والسيطرة على الشبكة الدوليّة اللامركزيّة واللامسيّسة للمؤسسات الإسلاماتيّة، على الأقل ضمن المنطقة التي تُسيطر عليها السلالة. تمثّل أحد وجوه هذا التدخّل في عادة إعادة توطين السكان، على نحوٍ متعمّد، وفقاً لخطط التنمية الاقتصاديّة: فقد كان يتمّ نقل الفلاحين وحرفيي المدن وفقاً لخطط كبرى، بهدف تطوير المناطق غير المأهولة، وليس دوماً كعقاب على التمرّد. تزايد هذا النشاط في ظلّ حكم المغول ومُقلّديهم من الحكّام؛ كما أنّ الروايات تُشير إلى بناء بعض المدن، لا بهدف أن تكون عاصمة، بل كمجرّد مركز تجاري. لاحقاً، في بعض المناسبات، أصبحت إدارة السكان أكثر تنظيماً. كانت الرعاية السلاليّة للفن والعلم الطبيعي تتمّ على هذا المنوال أيضاً (لا بدّ من الإضافة هنا بأنّ

«الدول الراعية» لم تقم بالضرورة بزيادة الثروة المُنفقة على رعاية الثقافة العليا، ولكنّها قدّمت إطار عمل مختلف يتمّ توزيع الثروة من خلاله).

لم يكن أثر ذلك على واقع حيازات الأراضي الإقطاعيّة ضئيلاً؛ فقد تمّ تعديل نظام **الإقطاع** في ضوء المفاهيم المغوليّة عن طبقة السادة ذات الامتيازات المحيطة بالبلاط، مما أدى إلى تركيز حيازات الأراضي في خدمة البلاط والرعاية الثقافيّة. في البداية، تعرّض المركّب التراكمي من حيازات السادة القدماء، ونظام الشريعة الإسلاميّة، والمنح العسكريّة إلى شيء من الفوضى وخلط الأوراق على يد المغول؛ وعندما تمّ تنظيم حيازات الأراضي من جديد، استمرّت بعض هذه العناصر، إنّما مع إضافة بنود وأحكام جديدة من الياسق. في العديد من المناطق، كانت المحصّلة النهائيّة لهذا الترتيب تقليصاً إضافيّاً لمسؤوليّة الفلاح المستقلّة في الأراضي المُقطعة، وبالتالي تقليص جهوده ودوره؛ ولكنّنا لا نستطيع التثبّت من ذلك بدقّة. لاحقاً، تمّ تكرار نفس النمط المغولي في إقطاع الأراضي على الأوقاف التي يعتاش العلماء منها، بحيث بات البلاط أكثر تحكّماً بالأوقاف (وقد أسهمت هذه المقاربة فيما يبدو في ربط العلماء على نحوٍ أكبر بالقوى الحاكمة، وعزّزت نزوع الصوفيّة ليكونوا هم صوت المعارضة الشعبيّة، فكانوا أحياناً هم المدافعين عن صرامة الأحكام الشرعيّة في مقابل لين جانب العلماء أنفسهم).

كان معسكر الجيش هو الصورة المعبّرة عن شكل الحكومة؛ فقد كانت هذه الدول في الواقع بلا عواصم: فالعاصمة هي الجيش، أينما تحرّك وعسكر. كما أنّ الملكَ يحوز مُلكه لأنّه هو القائد الفعلي للجيش، فلم يكن يُتوقّع منه أن يفوّض أحداً للقيام بمهمّته؛ فبخلاف الخلفاء الأوائل، الذين قد يرافقون حملاتهم العسكريّة وقد لا يفعلون، كان الحاكم المغولي يذهب دوماً مع جيشه. من الناحية النظريّة، كانت جميع القوّات متركّزة في جيش واحد وفي حملة عسكريّة واحدة؛ بل إنّ جهاز الدولة بأكمله كان منظّماً كما لو أنّه جيش هائل واحد (صحيحٌ أنّ الجيش قد يرسل كتائب منفصلة عنه، ولكنّه يظلّ بالأساس جسماً واحداً من الجند المعسكرين حول خيمة الملك). وإلى درجةٍ كبيرة، كانت سجلّات الدولة وكنوزها تُحمل مع الحملات العسكريّة الكبيرة (أي في كلّ حملة يُشارك فيها الملك/ القائد

بنفسه). على أيّة حال، كان من المتوقّع أن يُشارك جميع مسؤولي الدولة في هذه الحملات مع حاكمهم. وقد طوّرت تجربة المغول طرقاً جديدةً في تنظيم هذه المجاميع العسكريّة الهائلة على نحوٍ يتجاوز ما يُفترض بها من بطء، فكانت هذه الدول ـ الجيوش تتحرّك بسرعة فائقة (بمقاييس ذلك الزمن). وكثيراً ما كان المسافرون يندهشون من فعاليّة وكفاءة ما يبلغ في حجمه حجمَ مدينة كبيرة (إذ إنّ حاشية الجيش من المركز الإداري كانت تبلغ هذا الحجم فعلاً)، ومن انضباط الجموع وانتظام حركته.

مع استقرار الدولة، أصبح بإمكان الحكومة أن تستقرّ وترسّخ نفسها على نحوٍ متزايد في المدن؛ ولكنّ مبدأ الجيش ـ الدولة ظلّ سارياً حتّى القرن السادس عشر عندما كان النظّام قد وصل إلى أوج إثماره (بل وحين بدأ بالتحوّل إلى شيء آخر). فعلى الرغم من أنّ النظام في ذلك الوقت قد جلب إلى الحكم قدراً أكبر من الروعة والأبّهة مما جلبه من استقرار، إلا أنّه قد أدّى في نهاية المطاف إلى تجديد سياسي عميق.

من الممكن قراءة تسلسل أشكال الحكم في الحاضرة الإسلامية بوصفها تعبيراً عن أساليب «عرقيّة» مختلفة، أو بالأدق، بوصفها تعبيراً عن إمكانات بنيويّة ارتبطت بعناصر حكم مختلفة: في البداية، كان حكم العرب يتم عبر كتلة بشريّة متساوية في امتيازاتها؛ ثمّ مع ظهور الفرس، أصبح الحكم للملك المطلق المحايد، يتساوى أمامه الشريف والوضيع في كونهم أتباعاً؛ ولكن في النهاية، مع مجيء الترك، أصبح الحكم لعائلات عسكريّة ذات امتيازات، يحوز فيها بعض الأشخاص امتيازاتٍ موازية بوصفهم امتداداً للعائلة عبر علاقات الرعاية. ولكنّنا سنفهم الفروقات الدقيقة في هذا التطوّر السياسي المستمرّ فهماً أفضل إذا ما درسنا التطوّر، لا من خلال الشعوب الحاكمة المختلفة، وإنّما عبر التطوّر الكلّي للمجتمع في المنطقة القاحلة الوسطى. وبهذه الطريقة، فإنّنا سنكون أقدر على فهم التنوّع الكبير الذي ظهرت به العناصر التي أوجزنا ذكرها للتوّ في الدول المختلفة وفي المراحل المختلفة.

أيّاً كان دور الأعراف والعادات السهوبيّة والعظمة المغوليّة في تطوير تقليد الدول العسكريّة الراعية، فإنّ من الممكن النظر إلى النزوعات التي أوجزت بنودها أعلاه على أنّها نتاج طبيعي للنزعة العسكريّة القائمة آنذاك في

الحاضرة الإسلامية. فبعد فشل مشروع إقامة نوع من الحكم العسكري الذاتي في المدن، في المرحلة الوسيطة المبكّرة، بات من المتوقّع أن يؤدّي تفضيل الأعيان لحكم الأمراء إلى مزيدٍ من التدخّل في الشؤون الاجتماعيّة والثقافيّة من قِبل العسكر، وهو ما حفّزته روح التجانس بين الترك، بعد أن اكتمل تطوّر نمط سيطرة الحاميات العسكريّة وحيازات الأراضي العسكريّة. أسهم الحكم الفعلي للمغول، أو المكانة الكبيرة التي حظوا بها، في جميع تلك الأراضي المركزيّة ـ حيث تجلّت نزعة اللامركزيّة والعسكرة في السلطة كأوضح ما تكون ـ في تشكيل القالب الذي يُمكن لأيّ هيمنة عسكريّة أن تأخذ شكله لتحظى بشيء من الاستقرار. وقد تمّ ذلك على الرغم من الصلات القديمة بين البدو والتجار، وكنتيجة للضغوط الزراعيّة الأساسيّة في شكلها العسكري، إذ تراجعت هيمنة الطبقات التجاريّة (كما يبدو الواقع في كثير من الأحيان) في المراحل المتأخّرة في الثقافة العليا، وتحرّكت الثقافة العليا بعيداً عن بؤرة السوق، بل وبعيداً عن المسجد أيضاً، لتتمركّز على نحوٍ صريحٍ أكثر حول البلاط (بمحبّته لما هو ثمين وعالي القيمة)، وعلى نحوٍ مكمّلٍ، حول الزوايا الصوفيّة (الخانقاه)[٢].

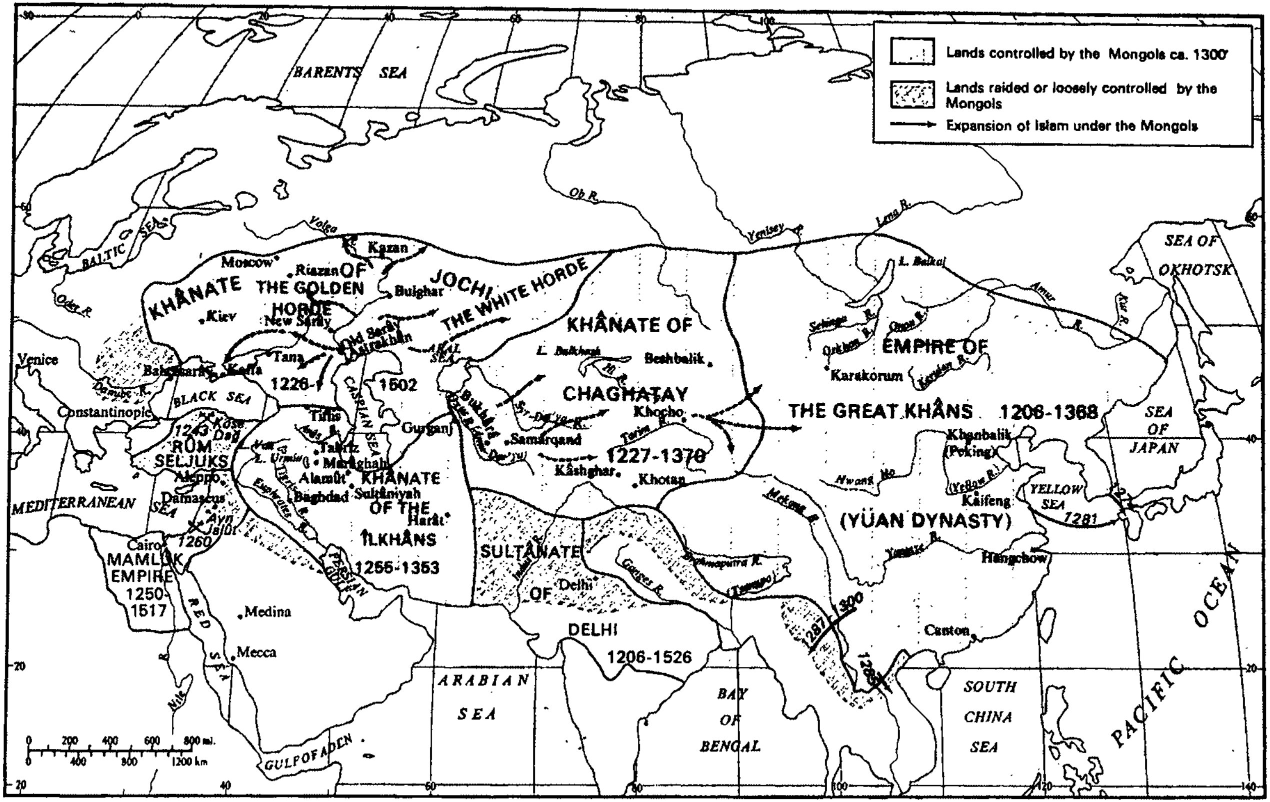
الدول المغوليّة (١٢٥٨ ـ ١٣٧٠)

ظهرت ثلاث ممالك مغوليّة كبرى في أراضي المسلمين. فقد حكم أبناء هولاكو وأحفاده حوض نهري دجلة والفرات وصولاً إلى الجزء الأكبر من المرتفعات الإيرانية، وأصبحوا بذلك سادة على سلاجقة الأناضول، بل وتحكّموا لبعض الوقت بدولٍ أضعفَ مثل العثمانيين على تخوم القسطنطينيّة (ولكنّهم تركوا سوريا تحت حكم مماليك مصر). أُطلقَ على هذه السلالة اسم الدولة الإيلخانيّة، بوصفها الممثّلة ـ قبل دخولها في الإسلام ـ للخان المغولي الأعظم في الصين؛ وكانت عاصمتها هي «مَراغة» في أذربيجان. أما التكتّل المغولي الثاني، الذي كان على عداءٍ مع الخان الأعظم في الصين

(٢) في حديثي عن «الدولة العسكرية الراعية»، استفدّت هنا من أفكار مارتين ديكسون (عبر تواصل شفويّ). وعلى خلافي، فإنّ اطلاعه على الموادّ التاريخيّة بهذا الصدد اطلاع جيّد. بيد أنني تجرّأت على تبنّي هذه الأفكار بحسب ما يقتضيه التأريخ العام للحضارة كما أراها. وأرجو أنّني لم أقع في الكثير من الأخطاء هنا.

ومع السلالات المغوليّة الأخرى التي قبلت سيادته، فقد كان حكّامه معروفين بالمغول الجغتائيين، وقد حكموا حوض نهري سيحون وجيحون، وسهوب يديسو في الشمال منها، وجبال كابول، ولاحقاً باتت دولتهم تشرف وتسيطر على البنجاب. أما الدولة المغوليّة الثالثة فهي التي عُرفت بالقبيلة الذهبيّة (في الأصل «القبيلة الزرقاء»)؛ وقد تمركزت في حوض نهر الفولغا وامتدّ حكمها غرباً؛ وقد أحكمت سيطرتها لوقتٍ طويل على الإمارات المسيحيّة للروس. أما الدولة المغوليّة الرابعة، «القبيلة البيضاء»، فقد قامت في غرب منغوليا، في حوض نهر إرتيش، وقد دخلت هذه القبيلة، مثل البقيّة، في الإسلام في نهاية المطاف. أما الإمبراطوريّة المغوليّة الرئيسة، التي كانت تحكم كلّ ما يقع شرق منغوليا والصين، فلم يؤد إلا دوراً ضئيلاً في تاريخ المسلمين.

في كلّ مكان نزله حكّام المغول، كانوا حريصين على إنعاش الاقتصاد الذي كان مشرفاً على الخراب، وقد ظهر ذلك أوضح ما ظهر في حكم الإيلخانيين. فقد أحسن هولاكو اختيار إداريي الأراضي الخاضعة له، مستعيداً الأنظمة السابقة فيها. فعندما أصبح حاكماً على بغداد وعلى كلّ السهول المنخفضة ما بين النهرين ـ وهي لحظة التدمير الكبرى في حملاته العسكريّة، والتي كانت ستكون لولا ذلك موكب نصر يحفّه الأتباع المتحمّسون ـ عيّن (في عام ١٢٥٩) عالِماً مسلماً، هو عطاء ملك الجويني، الذي ينتمي إلى عائلة إداريّة قديمة في خراسان، والذي كان والده قد عمل سابقاً في خدمة الحكام المغول، وكان هو نفسه قد تدرّب في الديوان الماليّ. وقد أشرف عطاء ملك على شقّ قناةٍ طويلة على امتداد الفرات وأقام خمسمئة قرية على ضفافها؛ وكرّس جهوده لاستعادة الزراعة في الأراضي التابعة له، على أمل تحسين حال هذه المناطق على نحوٍ أفضل مما كانت عليه. وقد رعى عدداً من كتّاب الرسائل؛ كما أنّه، وهو الذي زار منغوليا مرّتين، قد كتب تأريخاً جيّداً للفتوحات المغوليّة بالفارسيّة. في أثناء ذلك، ترقّى أخو عطاء ملك الجويني [شمس الدين محمد الجويني] إلى رتبة الوزير الأكبر للدولة الإيلخانيّة (١٢٦٢)، وتمكّن بذلك من تعيين ابنه في عدد من المناصب الحكوميّة. وقد كانت له ذاتُ اهتمامات عطاء ملك، وعُرف بمناصرته للمسلمين عندما كانت الخلافات تنشب بينهم وبين بعض الذميين، الذين كان المغول الوثنيّون يحابونهم أحياناً على حساب المجموعة الحاكمة المهزومة.



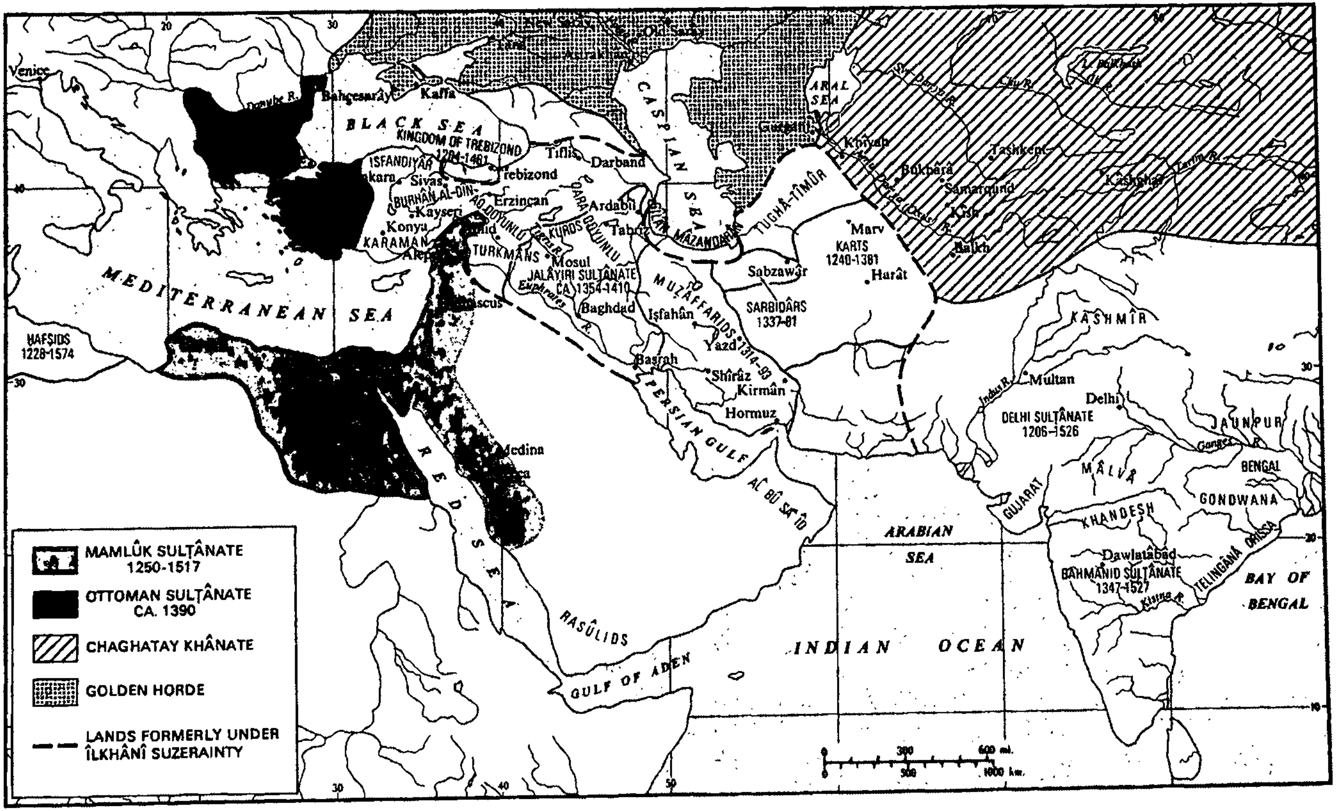
القوى المغولية في عهد هولاكو، ١٢٥٥ - ١٢٦٥

نشط العديد من الإيلخانيين في رعاية الآداب. وقد كان سادة المغول مشهورين بإسرافهم بالشرب والاقتتال حتّى بالمقارنة مع الحكّام العسكريين الآخرين، ولكنّ ذلك لم يمنع أن يكون للكثير منهم اهتمامات جدّية. وقد تسامحوا مع جميع التقاليد الدينيّة في ممالكهم، بل ورعوها كلّها بدرجةٍ من الدرجات. كانت البوذيّة، بخاصّة كما شرحها لامات التبت [المعروفة ببوذيّة التبت]، هي الأكثر انتشاراً بين المغول أنفسهم (غير أنّهم قد مزجوا البوذيّة مع بعض الممارسات «الشامانيّة» الوثنيّة من التقاليد المغوليّة القديمة)، وانتشر الرهبان البوذيّون في أماكن مختلفة من الممالك المغوليّة. تحوّل بعض المغول إلى المسيحيّة النسطوريّة، وتبنّوا هذا الولاء الدينيّ الذي كان لا يزال منتشراً في أوراسيا الوسطى.

وبعد بعض الوقت، أصبح بعضهم من المسلمين السنّة ومن الشيعة أيضاً، ولكن من دون أن يتخلّوا عن الياسق، المخالف للشريعة. ولكنّ آفاقهم الفكريّة كانت واسعة مثلما كانت إمبراطوريّتهم واسعة، و(بين نوبات شربهم) كان العديد من المغول مولعين بالتاريخ وعلوم الطبيعة بمعزلٍ عن الانتماءات الدينيّة.

تحت حكم هولاكو وخلفائه، في مراغة في أذربيجان، تمّ افتتاح مرصدٍ فلكيّ مجهّزٍ تجهيزاً جيّداً في ١٢٥٩، وأصبحت مراغة هي المركز الفلكي الأهمّ، ربما في العالم بأسره. وقد كان كلّ الرجال المتعلّمين من شتّى أصقاع الأرض محلّ ترحابٍ في بلاط الإيلخانيين، حيث كان العلماء المسلمون يتبادلون معهم المعلومات ووجهات النظر حول كثيرٍ من المسائل، وقد ظهرت آثار ذلك (كما سنرى) في حقولٍ متنوّعة من التاريخ والفلك إلى التصوّف. جلب المغول معهم الإداريّين والمهندسين الصينيّين منذ البداية، وقد كان التقليد الصيني ذا مكانة رفيعة بطبيعة الحال. عمّم المغول ما أبدعه الصينيّون من طباعة النقود الورقيّة في الصين، ثمّ عمّموها في إيران، ولكنّ هذا المشروع مُني بالفشل هناك.

وقد باتت الموضات والأساليب الصينيّة محلّ تقليدٍ واحتذاء خاصّةً في الفنون؛ إذ إنّ البراعة الجماليّة الصينيّة لم تكن تُضاهى. على الجانب الآخر، قلّت حظوظ الدراسات الإسلاميّة بالرعاية بطبيعة الحال.



حوض البحر الأبيض المتوسط المركزي إلى الهند، القرن الرابع عشر

سرعان ما أصبحت هذه الدول المغوليّة الغربيّة الرئيسة الثلاث في حالة تنافس ونزاعٍ فيما بينها، فتنافس الإيلخانيّون مع الجغتائيين على المناطق الحدوديّة عند نهر جيحون الأعلى. وانتهجت دول المغول منذ وقتٍ مبكّر سياسات خارجيّة متضاربة؛ فبينما كان مسلمو مصر هم العدوّ الرئيس للدولة الإيلخانيّة، طورت القبيلة الذهبيّة علاقاتٍ من التبادل التجاري والسياسي معهم، ولم تكن على وفاق مع القوى المسيحيّة اللاتينيّة في حوض البحر الأبيض المتوسّط، والتي كان أباقا الإيلخاني (١٢٦٥ ـ ٨٢) ينشد التحالف معها. سرّعت هذه السياسات من نهاية أيّ شعورٍ بالتضامن العام بين المغول، وهو ما بدأت تداعياته السياسيّة بالظهور رويداً بعد وفاة ابن أخ هولاكو، قوبلاي (١٢٩٤)، الذي تمّ له اعتراف معظم المغول بوصفه الخان الأعظم في منغوليا والصين. (في ١٣٠٥، كانت جميع الدول المغوليّة تتشاور فيما بينها، لا أكثر). وتزايدت الضغوط التي دفعت كلّ دولة من دول المغول للعمل على أساس قاعدة سياسيّة خاصة بها، معتمدةً على مصالحها وعلى الثقافة العليا في منطقتها.

لما كانت معظم الطبقات المثقّفة وصاحبة الامتيازات ـ في كلّ دولةٍ من هذه الدول ـ من المسلمين، فقد شهدت جميعُها تزايداً في عدد من تحوّل من المغول إلى الإسلام بوصفه دين الحضارة، وبات هؤلاء المسلمون المغول يشكّلون في كلّ دولة فصيلاً متمايزاً. وقد كان لمسألة الولاء الديني تبعات سياسيّة خطيرة؛ إذ من شأن سيطرة الفصائل المسلمة بين المغول أن توجّه سياسات الدولة أكثر وأكثر نحو المنطقة الإقليميّة المحيطة بها، وأن تبني تضامنها مع السكان المسلمين، على نحوٍ أقوى من أيّ سياسة تتطّلع للحفاظ على الشعور المغولي الكلّي.

كانت القبيلة الذهبيّة هي أوّل من قَبِل بالتوجّه الإسلامي؛ فقد كان السكان المستقرّون في حوض نهر الفولغا، ومن خلال الصلة التجاريّة الوثيقة بخوارزم عبر بحر أرال، قد دخلوا في الإسلام على نحوٍ متزايد في السنوات الأخيرة من أزمنة الخلافة العليا. أما العنصر الحاكم في دولة الخزر، بعاصمتها [أتيل] المشرفة على مصبّ الفولغا، فقد كانوا يهوداً منذ القرن السابع (ربما حصل ذلك ـ مثلما حصل في اليمن قبل بعثة محمّد ـ بهدف ضمان استقلالهم المحايد وسط ضغوطات الولاءات الدينيّة المتنافسة في المراكز القديمة من كلا

الجانبين [دولة الخلافة جنوباً والبيزنطيين غرباً]). ولكنّ سكان العاصمة كانوا في الغالب من المسلمين والمسيحيين. وبعد انهيار قوّة دولة الخزر في ستينيات القرن العاشر تحت وطأة الهجمات الروسيّة، باتت التشكيلات القبليّة التي تتحكّم بالمنطقة أميل إلى الإسلام. في تلك الأثناء، وإلى شمال الفولغا، أصبح الترك البلغار ـ حول ما بات يُعرف اليوم بـ «قازان» ـ مسلمين في بدايات القرن العاشر، وضمنوا بذلك استقلالهم عن الخزر عبر إقامة جسرٍ من الصلات المباشرة مع دولة الخلافة. وبحلول زمن الاجتياح المغولي، ومع تزايد التجارة والاستيطان في المناطق الشماليّة (في بدايات القرن العاشر، كان للبلغار مدينة واحدة، مؤلّفة في معظمها من الخيام؛ ولكن بحلول بدايات القرن الثاني عشر، بات لديهم العديد من المدن المبنيّة بالحجر)، كان البلغار هم القوّة المهيمنة على امتداد حوض نهر الفولغا الأوسط والأدنى، غير أنّهم أصبحوا لاحقاً في وضعيّة دفاعيّة في مواجهة الروس في الغرب. بعد أن أصبحوا مركزاً نشيطاً لنشر الإسلام، بذل البلغار بعض الجهود لإدخال الإسلام إلى الروس في كييف. لم يكن لديهم إلا حصيلة بسيطة من الأدب بلغتهم التركيّة الخاصّة. (كانت قازان في الشمال البعيد، بحيث ظهرت فيها مشاكل شعائريّة غير متوقّعة بحكم قصر ليالي الصيف، مما دفعهم للسماح بفترة استراحة قصيرة من الصيام في رمضان حين يأتي في الصيف).

دمّر المغول دولةَ البلغار (ومدنها)، وبإنشائهم لمركزهم الرئيس بالقرب من مصبّ الفولغا، استعادوا سيادة حوض الفولغا الأدنى على المناطق الزراعيّة الشماليّة. ولكنّ السكان المسلمين ظلّوا هناك، وبات الحاكم بحلول عام ١٢٩٠ مسلماً (على الرغم من جهود المبشّرين المسيحيين، بمن فيهم بعض الغربيين). سرعان ما بدأ السكان المسلمون بتعريف أنفسهم بالانتماء إلى القبيلة الذهبيّة. بينما أصبح السكان المسيحيون السلاف في الغرب الذين يدفعون الضريبة للقبيلة الذهبيّة، أكثر أجنبيّةً عن الجسد الرئيس للإمبراطوريّة بحكم اختلافهم الديني، وهو ما عمّق الشعور بالمرارة بينهم مع مرور القرون(٣).

(٣) يستعمل بعض الكتّاب مصطلح «روسيا» كمصطلح جغرافيّ لوصف جميع الأراضي التي استوطنها الروس في نهاية المطاف، وهم مخطئون في ظنّهم بأنّ كل ما يُطلقون عليه «روسيا» هو روسيّ بطبيعته، كما لو أنّ المسلمين كانوا متطفّلين دُخلاء هناك، حتى في حوض نهر الفولغا نفسه، وهو افتراضٌ قد يُؤدّي إلى إساءة فهم كبيرة لآثار وتداعيّات دخول القبيلة الذهبيّة في الإسلام.

تحوّلت الدولة الإيلخانيّة إلى الإسلام بعد ذلك، ولكن ذلك لم يتم إلا بعد مجموعة من الصراعات الداخليّة بين الفصائل المسلمة والبوذيّة. وقد أعدم الوزير الأكبر، الجويني، بعد أن تماهى مع المغول المسلمين الذين حكموا لبرهة قصيرة ما بين ١٢٨٢ ـ ٨٤، غير أنّ التحضير لنهاية الجويني كان قد أُعدّ مسبقاً على يد مسؤولين منافسين له من المسلمين الفرس. حاول خليفته، وهو طبيب يهودي [ابن صفيّ الدين الأبهري]، أن يمحو تأثير المسلمين من الحكم؛ ولكنّه أُعدم هو الآخر في النهاية، وهو المصير الذي لحق بمعظم وزراء الإيلخانيين. (وحدهم المغول أنفسهم من كانوا مستثنين بشخوصهم من شكوك الملك ونزواته). مع مقتل الوزير، انخرط المسلمون في عدد من المدن في موجة مِن نهب اليهود وذبحهم. في ١٢٩٥، استولى غازان، البوذيّ، على العرش وتحوّل إلى الإسلام من فوره، حين رأى ما سيجنيه من فوائد نتيجةَ اتباع سياسة إسلاميّة للدولة. وقد أصرّ على دخول نبلاء المغول في الإسلام. وفي النهاية، تمّ إسكات النبلاء المغول المتمسّكين بالأعراف القديمة وإخراج الرهبان البوذيين من المملكة. في تبريز، لم يكتفِ غازان بهدم المعابد البوذيّة، بل شمل بالتخريب الكنائس والمعابد اليهوديّة أيضاً. غير أنّ الحرب ضدّ مسلمي مصر قد استمرّت. وبحلول عام ١٣٠٠، تمّ احتلال دمشق، ولحقَ بها دمار كبير، ولكنّ المغول هُزموا هزيمة نكراء بعد ذلك في دمشق (١٣٠٣).

بدأ غازان برعاية التعاليم الإسلاميّة على نحوٍ خاص، ولكنّه لم يخسر اتساع الرؤية القديم؛ فقد كان مهتماً شخصيّاً بعدد من الفنون والصناعات والحرف والعلوم الطبيعيّة، إضافةً إلى اهتمامه بتاريخ المغول ومعرفته بعدد من اللغات (فإلى جوار معرفته بالمغوليّة، والتركيّة ربّما، كان على دراية بالفارسيّة والعربيّة والصينيّة والتبتيّة والكشميريّة، وحتى اللاتينيّة). كان بلاط الإيلخانيين يستقبل السفراء من معظم أنحاء المعمورة، كما أرسل البلاط سفراء إلى الهند والصين، وإلى إنكلترا. ظلّت أراضٍ مثل التبت تتربّص في وعيه، ولكنّ معرفته كانت جيّدة حتّى بخصوص الغرب (وقد ارتأى البابا إرسال أسقف للاتينيين المستوطنين في تبريز). كان وزير غازان، الذي حظيت جهوده الإداريّة الجيّدة بدعم غازان الأكيد، طبيباً وعالِماً، وهو رشيد الدين فضل الله [الهمذاني]، الذي سنُشير إلى أعماله التاريخيّة الممتازة

لاحقاً. استعمل رشيد الدين أبناءه الكُثر ولاةً على المقاطعات المختلفة، وكان سخيّاً على رجال الدين، إضافةً إلى شقّه قنواتٍ وترعاً جديدة وإقامته القرى من حولها، كما أنّه جهز حملات عسكريّة إلى تريبزوند أو كابول، وقد اهتمّ بجلب العقاقير الغريبة من الهند وغيرها إلى المستشفيات؛ كما أنّه أقام مدينة العلماء والدارسين بالقرب من تبريز، وزوّدها بمكتبة كبيرة وترتيبات ملائمة للتجار وما شابه، وزوّدها فوق ذلك بخمسين طبيباً، جلب بعضهم من مصر والهند والصين (وقد ترجمت بعض أعماله الفارسيّة إلى العربية، بل وإلى الصينيّة). في النهاية، تمّ إعدام رشيد الدين وقد ناهز عمره السبعين (١٣١٨)، مع ابنه ذي الستة عشر عاماً، بتهمة واهية من الحاكم اللاحق؛ وقد تُركت مدينته العلميّة عُرضةً للنهب، بما فيها من نسخٍ ومخطوطات للأعمال الكبرى والموسوعات.

في دولة الجغتائيين، دخل المغول في المناطق الجنوبيّة الغربيّة، وخاصّة في حوض نهر جيحون في الإسلام، في حين قاوم مغول المناطق الشماليّة الشرقيّة منها الإسلامَ، في سهوب يديسو (جنوب بحيرة بلخاش) وجبال تيان شان - حيث لم يستقرّ الإسلام - معتبرين أنّه لا يُمكن أن يتفق إطلاقاً مع كونهم مغولاً حقاً. ومرّة واحدة في عام ١٣٢٦، نجح أحد مسلمي المغول في أن يصبح خاناً، غير أنّه قُتل بسرعة (١٣٣٤) من قبل ثوار سهوب يديسو. بعد ذلك، انهارت دولة الجغتائيين بسرعة. ظلّ حوض نهري سيحون وجيحون مسلماً، ولكنّ الخانات في المناطق الشرقيّة لم يصبحوا مسلمين إلا في وقتٍ متأخّر.

بحلول ذلك الوقت، بدأت الدول الثلاث بالتفكك (بدأ المغول بخسارة الصين، وتمّ طردهم منها بحلول عام ١٣٦٨). كانت خلافة عروش دول المغول تتمّ من خلال الانتخاب من بين أفراد الأسرة الحاكمة، من قِبل رؤوس العائلات الكبرى بحضور المجلس العام (الكوريلتاي)، الذي كانت قراراته غير قابلة للنقض. ولكنّ المبدأ البدويّ الرئيس ظلّ سارياً دوماً، وهو أنّ مملكة الحاكم يجب أن تُقسّم بالتساوي بين أبنائه (وينال الابن الأصغر حصّته من أراضي الوطن). بناء على هذا المبدأ، لم يكن الخان الأكبر، حتى لو حظي باعتراف البقيّة، قادراً على الاعتماد على طاعتهم في أراضيهم المستقلّة. في دول المغول التي استمرّت، أصبح من الواضح بأنّ الدولة لا

يجب أن تُقسّم؛ ولكنّ الشعور بالحقّ المتساوي للأبناء قد أسهم في النهاية في إلغاء آليّة الانتخاب من خلال المجلس والاستعاضة عنها بالنزاع المسلّح، بحيث بات المرشّح الذي يحظى بدعم أقوى الفصائل هو الحاكم. وحين لا تكون نتيجة النزاع حاسمة، كان يتم تقسيم المملكة عملياً. على أيّة حال، أصبحت سلطة المركز ضعيفةً.

على الرغم من أنّ خانة الجغتائيين كانت فريسة للفصائل المتحاربة، وكذلك كانت القبيلة الذهبيّة، بخاصّة بعد ١٣٥٧، إلا أنّ المغول من سلالة جنكيز في كلتا الدولتين السهوبيّتين، اللتين كان سكانهما غالباً من الترك، حافظوا على شيء من السلطة طوال ذلك القرن. بيد أنّهم غابوا عن المشهد بسرعة أكبر في الدولة الإيلخانيّة. كان عهد حكم أبي سعيد (١٣١٧ ـ ٣٥) عصراً حافلاً بالاضطرابات. ومثل غيره من الحكّام المغول المسرفين في الشرب ـ وهو ما ينطبق على العديد من الحكّام في عصور مختلفة ـ مات صغيراً (نحو الثلاثين من عمره)؛ وبعد وفاته، لم تتمكّن الفصائل المتنازعة من الاتفاق أبداً على حاكم يُجمعون عليه. بحلول عام ١٣٥٣، تمّت تنحية آخر مدّعي الحكم الضعفاء، وتمّ تقسيم أراضي الإيلخانيين بين سلالات مستقلّة مختلفة.

حتّى في عزّ قوّة الإيلخانيين، بدا بأنّ من المناسب أن يضطلع الأمراء من غير المغول بقيادة حاميات عسكريّة تُشرف على مختلف الأراضي الممتدّة، ما داموا قد قبلوا دفع الجزية للمغول وتحكميهم في الخلافات التي تنشب بينهم. ومن ثمّ فقد باتت سلالة آل كرت، المتمركزة في هراة، تسيطر على معظم أجزاء خراسان، فيما حكمت السلالة المظفّرية عدّة ولايات في غرب إيران من مركزها في شيراز. وكثيراً ما نشب الاقتتال بين أفراد العائلتين في عدّة بلدات من هذه المناطق. حاول الجلائريّون، إحدى القبائل المتصلة بالتقليد المغولي، لوقت طويل بعد عهد حكم أبي سعيد، الحفاظ على أحد مرشّحي المغول بوصفه «الخان»؛ ولكنّ زعماءهم باتوا يحكمون مباشرة، في القرن الرابع عشر، العراق والجزيرة أحياناً وأذربيجان؛ وقد حاولوا أن يحلّوا محلّ المظفريين، الذين اعتبروا أنفسهم وإياهم على سويّة واحدة. أدّت بعض السلالات من الدرجة الثاني بعض الأدوار الثانويّة، ولم تعترف تلك السلطات في الغالب بشرعيّة بعضها البعض، وكثيراً ما

تعالى النداء للمعارك بهدف استعادة السيطرة أو تعزيز الخضوع.

كانت السلطة بيد أمراء عسكريين في الجزء الأكبر. ولكنّ الأعيان تمكّنوا في بعض المناطق من الاصطفاف مع أحد الأطراف، وتمكّنوا، في حالة واحدة على الأقل، من أن يكونوا عنصراً راسخاً في السلطة المسيطرة على المدينة. عندما ضعفت السلطة المركزيّة المغوليّة في سبزوار، في غربي خراسان، شكّلت بعض طبقات الشيعة والصوفيّة المحليين (الذين يُطلق عليهم السربداريّون) شيئاً شبيهاً بالجمهوريّة (١٣٣٧)، من دون أن يعتمدوا على الحامية التركيّة، وكرّسوا أنفسهم لرفع الظلم وإزالة الاضطهاد. كان السربداريّون (والكلمة تعني «الرأس على المشنقة»)(*) مكروهين عند علماء أهل السنّة والجماعة الذين أرّخوا لأخبار تلك المرحلة، والذين لا نسمع منهم إلا عن العنف الذي ارتكبوه؛ ذلك أنّهم بدّلوا قياداتهم مراراً، بانقلابات عنيفة في أحيانٍ كثيرة (ومن باب المفارقة، فكثيراً ما تمّ التعامل مع زعماء الجمهوريّين هؤلاء، الذين لا تربطهم في الغالب أيّ صلاتٍ بالنسب، على أنّهم سلالة حاكمة؛ إذ إنّ هؤلاء الكتّاب لم يكن بإمكانهم أن يتخيّلوا شيئاً خارج مبدأ السلالة). ولكنّهم تمتّعوا بدعم واسع داخل مناطقهم، ويبدو أنّ قوّتهم قد تعاظمت مع مرور السنوات؛ فقد سيطروا على عدد من المدن، وبحلول عام ١٣٧٠ باتوا قادرين على إقناع نيسابور نفسها بالانضمام إليهم (ولكن سرعان ما تمكّن آل كرت في هراة من السيطرة عليها مجدّداً). فشل الكرت في هزيمتهم مع ذلك، وقد لذّ لتيمورلنك، فاتح سمرقند، أن يتولّى إبادتهم بنفسه (نحو [١٣٨١])(**).

مماليك مصر

كانت حكومة مصر هي القوّة الوحيدة التي تمكّنت من مقاومة موجة

(*) كناية عن الشعور الفدائي والاستعداد للموت، وتروي المصادر أنّ مبدأ الحركة واسمها كانا بسبب حادثةٍ استضاف فيها أحد بيوت قرى بيهق خمسةً من المغول، فطلب منهم المغول الخمرة والوجه الحسن، فرفض البيهقيّون، وأصرّ المغول، فقتلوهم وقالوا: «نحافظ على أعراضنا وإنا مستعدون لتسليم رؤوسنا للمشنقة مقابل ذلك» (المترجم).

(**) ورد في الأصل، سنة ١٨٣١، وهو تاريخٌ معلومٌ خطؤه. وقد هزم تيمور السربداريين نحو عام ١٣٨١ ـ ٢، وأسر قائدهم عليّ بن المؤيّد وقتله عام ١٣٨٦ (المترجم).

اجتياح المغول لأراضي المسلمين المركزيّة. في زمن تقدّم هولاكو، تمّت الإطاحة بعرش العائلة الأيوبيّة، التي أسّسها صلاح الدين كدولة سنيّة في مصر وسوريا بديلاً عن الدولة الفاطميّة، على يد العبيد العسكر (المماليك)، الذين ولّوا أحد أفرادهم قائداً عليهم (١٢٥٠) (كان أوّل الحكّام المستقلّين من السلسلة الجديدة امرأة [شجرة الدرّ]، أمّ آخر ورثة السلالة الأيوبية).

لم يصعد نجم المماليك إلا عندما تمكّنوا من هزيمة جيش المغول الجرّار في عين جالوت جنوبيّ دمشق في ١٢٦٠، وطردوا بذلك شبح المغول من سوريا. فقد تمكّن السلطان بيبرس (١٢٦٠ ـ ١٢٧٧)، الذي اعتلى العرش عن طريق الاغتيال [لسيف الدين قطز]، من تنظيم الدولة وتزويدها بقوّة عسكريّة كبيرة. وقد حظيت ترتيباته الدفاعيّة للحاميات العسكريّة (التي شملت نظام إيصال الرسائل السريع) بالإعجاب والتقدير نظراً لكفاءتها. وسرعان ما تمكّن من استئصال الإمارات الأيوبيّة المتبقيّة في سوريا، فتمكّن من إعادة المركزيّة إلى دولة صلاح الدين وخلفائه، المرتبطة بالولاءات العائليّة، على نحوٍ لم يحصل مسبقاً. وقد تمكّن بحملاته التي امتدّت لستّ سنوات من استرداد معظم ما استحوذ عليه الصليبيّون على ساحل المتوسّط، ثمّ تمكّن من إخضاع إسماعيليّة سوريا، الذين حافظوا على استقلالهم حين أخضع هولاكو بقيّة الإسماعيليّة. وقد أرسل قواته من قاعدته السوريّة ـ المصريّة إلى النيل والنوبة، وإلى سواحل البحر الأحمر، وإلى برقة [شرق ليبيا] غرباً، وتوغّل في كليكيا مواجهاً بقايا الدولة الأرمنيّة هناك؛ بل وتحوّل من الدفاع إلى الهجوم في مواجهة المغول وأتباعهم من سلاجقة الأناضول في الشمال. كان بيبرس ومعظم جنود المماليك تركاً، ومعظمهم من القفجاق الآتين من شمال البحر الأسود وبحر قزوين، وهي ذات المنطقة التي تنحدر منها القبيلة الذهبيّة. وقد بذل بيبرس جهداً كبيراً لتجنيد المزيد من العبيد من نفس المنطقة لصالح جيشه الخاصّ. وقد اعتمد على هذه القوّة في البداية؛ ثمّ إنّه قام، في سبيل تأكيد شرعيّة حكمه، بجلب أحد أفراد البيت العباسي، ممن هربوا من دمار بغداد، إلى القاهرة ونصّبه خليفةً، واعتبر نفسه خادماً للخلافة (حظي هؤلاء الخلفاء الدمى في بعض الأحيان باعتراف بعض دول المسلمين كذلك، وهي غالباً من الدول البعيدة عن المماليك).

لم يؤسّس بيبرس سلالة حاكمة، بل نظام حكمٍ أوليغارشيّ، واتبع غيره

من السلاطين هذا النموذج الذي أرساه. وتابعه الأمراء العظام من هؤلاء الجنود المُحررين في بناء سلطتهم اعتماداً على جنودهم من العبيد المستوردين. على نحوٍ مطّرد، كان يتمّ إعفاء أبناء المماليك، الأحرار بالولادة، من الخدمة في هذه الأجهزة العسكريّة، على الرغم من أنّهم كانوا يؤدّون بعض الخدمات العسكريّة الثانويّة، وكان يتمّ جلب أجيال جديدة من الجنود من الشمال باستمرار ليتمّ تدريبهم على الولاء لأميرهم ولزملائهم من الجند العبيد في جيش الأمير. وباستثناء السنوات الممتدّة ما بين ١٢٩٩ و١٣٨٢، التي شهدت استمرار نوع من الحكم الوراثي [مع الأسرة القلاوونيّة]، كانت الدولة تُحكم من خلال خلافة أحد العبيد المُحرّرين؛ كمبدأ عام، عندما يموت الحاكم، يخلفه ابنه مؤقّتاً، إلى أن يستقرّ رأي مجموعات المماليك، بعد أشواطٍ من المناورة حول المنصب، على رأيٍ موحّد (غالباً من خلال القتال) حول من هو السلطان التالي (ثمّ يخلعون الصبيّ المُعيّن اسميّاً). ولكنّ الجيش ظلّ يُشكّل أوليغارشيّة حصريّة حتّى في زمن السلاطين الوراثيين، الذين باتوا في الجزء الأخير من عهدهم صبيةً كالدمى في أيدي بعض الأمراء، وظلّ كذلك، على نحوٍ آكد، في ظلّ حكم السلاطين المُحرّرين؛ فلم يكن أيّ سلطان يجرؤ على تحدي قوّة الجيش، حتى لو كان هدفه منصبّاً على تحقيق مصالح الدولة ككل (وهي مصالح قلّما اكترث لها أحد إلا السلطان).

ضمن هذه الحدود التي يفرضها أندادهم وأقرانهم [من المماليك]، كان بعض السلاطين حكّاماً نشيطين؛ فقد اعتنوا بتعزيز التجارة: كان المماليك يُفضّلون تجار البندقيّة على تجار جنوة وبيزا، من بين أبناء الغرب (أو الفرنجة) الذين استفادوا من حضور الصليبيين في الموانئ السوريّة؛ وقد حمى المماليك التجارة ما بين الشمال والجنوب، في البحر الأسود والمحيط الهندي، من خلال اتفاقات وترتيبات سياسيّة. تحت حكم السلطان قلاوون (١٢٨٠ ـ ٩٠) وفي السنة التالية لوفاته، تمّت استعادة بقيّة الموانئ الصليبيّة (ولكن، وخوفاً من قوّة البحريّة الغربيّة، تمّ حصر التجارة السوريّة في بضعة موانئ قويّة، وتمّت إزالة البقيّة). كما تمّت إزالة الدولة المسيحية الأرمنيّة في كليكيا. أثمرت مساعي المسلمين الدافعة نحو انتظام الحكم السلالي في حكم الناصر محمّد بن قلاوون (١٢٩٩ ـ ١٣٤٠)، الذي تنازل عن العرش

في ١٣٠٩ ليزعزع السيطرة المحكمة لإثنين من الأمراء، ثمّ باغتهم بالعودة في ١٣١٠، ليستعيد حكمه الشخصيّ ويرسّخه، غير أنّ عهده لم يكن مُميّزاً. ولكن، بعد ١٣٨٢، عندما وصل مماليك الشركس (المماليك البرجيّة) إلى السلطة، وحلّوا محلّ المماليك من ذوي الأصول التركيّة (المماليك البحريّة)، لم يعد ثمّة مزيد من النزوعات الوراثيّة.

في الأزمنة المملوكيّة، أصبحت مصر والقاهرة بخاصّة هي قلب نطاق الثقافة الإسلاماتيّة، التي استمرّت في استعمال العربيّة مع بعض الإحالات إلى الثقافة الفارساتيّة؛ وقد قام الكتّاب والأدباء المصريّون آنذاك بدور أكبر من الدور الذي قاموا به سابقاً في الحاضرة الإسلامية. على الرغم من التراجع الملحوظ في الازدهارً الزراعي في نهاية الحقبة المملوكيّة، إلا أنّ القاهرة قد شهدت مرحلة من العظمة والأبّهة؛ فقد خلّد المماليك ذائقتهم في ما بنوه من مساجد القاهرة، التي يعود معظمها إلى عهدهم؛ فاستعاضوا عن المواد الرخيصة المُستعملة سابقاً بالبناء بالحجر، وطوّر معماريوهم حسّاً قويّاً بجماليّة الأشكال الكبيرة المنظّمة (في بعض الفترات، لم يُسمح حتّى لفنّ الأرابيسك المحبوب من التدخّل في الطابع الضخم لتلك العمارة). وقد ابتهجوا بالأشكال الفروسيّة المختلفة (بالرموز المصوّرة للشجاعة الشخصيّة، وبخبرة جهاز الفرسان وبراعته، وبأساليب معاركهم الداخليّة الطاحنة). وكما يحصل مع الفرسان غالباً، تمّ ذلك على حساب السكان المدنيين في القاهرة، الذين كانوا محتقَرين ومُبعَدين دوماً عن السلطة.

في النهاية، كلّف ذلك المماليك أنفسهم سلطتهم: فازدراؤهم لاستعمال الأسلحة الناريّة (أسلحة المشاة آنذاك) بوصفها أسلحة غير لائقة بالفرسان الحقيقيين، قد جعلهم يتركون هذه الأسلحة بيد قوات العبيد السود المحتقرين، كما دفعهم لتقليص مخصصات هذه الأسلحة وضعف العناية بها؛ في النهاية، هُزم المماليك (١٥١٧) على يد سلاح المدفعيّة العثمانيّ. خضعت مصر بعد ذلك لحكم العثمانيين، ولكنّ المماليك ظلّوا لوقت طويل جزءاً من الأرستقراطيّة العسكريّة المحليّة التابعة.

سلطنة دلهي: التوسّع عبر الهند

تأسست سلطنة دلهي، في سهل الغانج في بدايات القرن الثالث عشر،

على يد الغزاة المحاربين الآتين من الجبال الأفغانيّة. وعلى إثر نجاحها في صدّ الهجمات المغوليّة، أصبحت ملجأً لعدد كبير من الرجال المتعلّمين الهاربين من المغول الوثنيين، مما وطّد أركان الثقافة الإسلاماتيّة فيها. كانت سلطنة دلهي قد نشأت، مثل سلطنة المماليك في القاهرة، على أساس تقليد الجند العبيد؛ وكانت مثلها أيضاً، شديدة الوعي بحضور المغول، غير أنّها لم تكن ذات ماضٍ من المؤسسات الرعويّة ولم تشترك على نحوٍ مباشر في المواقف الحكوميّة الجديدة التي أدخلها المغول إلى المنطقة. وكما حصل في الفتوحات الأولى لسهل الغانج، أسهم المسلمون الآن على نحو فعال، في فترة الحركة اللامركزيّة، في زيادة تراتبيّة طبقات المجتمع الهندوسي الذي سهّلت لهم طبقيّته أن يصبحوا طبقة حاكمة، شديدة الانفتاح والكوزموبوليتانيّة، في كلّ أنحاء المنطقة (سنناقش ما حدث مزيد نقاش في الفصل الرابع «توسّع الإسلام»).

سرعان ما اجتذبت هذه السلطنة، بوصفها ميداناً لمغامرة المسلمين وبوصفها ملجأً من الغزو المغولي، مجموعاتٍ من الرجال العسكريين، الذين قدم بصحبتهم متخصّصون ثقافيّون من مختلف الأنواع. وقد وجد التجار المسلمون، الذين حملوا البضائع التي اعتاد عليها سكان إيران وحوض جيحون، حفاوةً كبيرةً بهم. وكذلك حظي الصوفيّة، ذوو الروح المغامِرة، الذين قدموا إلى الهند، بمكانة رفيعة بانتظارهم بوصفهم أنصاراً روحيين للإسلام في مجتمع متعطّش لاستقبال كلّ من يأتي من أراضي المسلمين؛ وقد أسّس اثنان من هؤلاء المتصوفة أكبر طريقتين صوفيّتين في الهند (السهرورديّة والجشتيّة). كما حظي الأدب الفارسي بتقدير كبير، ووجد شعراء إيران جمهوراً متحمّساً لهم، فارتفعت مكانتهم هناك.

مع نهاية القرن الثالث عشر، كان الإسلام قد استقرّ في أنحاء حوض الغانج، وإن لم يشمل إلا شريحة رقيقة، وصولاً إلى البنغال شرقاً، حيث تأسست سلطنة مسلمة مستقلّة من دون أن تلقى معارضة هندوسيّة كبيرة، حتّى عندما كانت على خلاف مباشر مع سلطة دلهي. في الجبال المتوزّعة على الأطراف، وجدت الطبقة الهندوسيّة التي حكمت في القرون السابقة، والتي باتت تُعرف بـ «الراجبوتيون»، عائلاتٍ تؤويهم في معاقل محليّة، فتمكّنوا من استعادة درجة واسعة من الاستقلاليّة إبان سنوات ضعف قوّة المسلمين.

ولكنّ السهول، ذات الإنتاج الزراعي الوفير، كانت تعترف في الغالب الأعم بسيادة المسلمين؛ إذ لم تبقَ هناك طبقة محليّة حاكمة قويّة بما فيه الكفاية لتحديهم.

في أثناء ذلك، طرأ بعض التغيير على الطابع الأصلي للسلطنة، بوصفها تعبيراً سياسيّاً عن الأوليغارشيّة التركيّة العسكريّة الصغيرة؛ إذ إنّ المجتمعات المسلمة المحلية، التي كان حكّام المسلمين يعتمدون في النهاية على نموّها ودعمها، كانت طامعةً بالفرص الاجتماعيّة التي يُمكن للسلطنة أن توفّرها. غير أنّ الأوليغارشيّة التركيّة، بتفضيلها الضيّق للأتراك، قد قلّصت من هذه الفرص في مجال الحكم. وقد بدا ذلك مناسباً في البداية للحفاظ على ولاء **الغزاة** الجدد، ولكنّه لم يكنْ ملائماً للحفاظ على قوّة المسلمين بعد أن حقّقت الدولة شيئاً من التوسّع والاستمراريّة. ولكنّ ثالث السلاطين العظام لدلهي، [غياث الدين] بَلبَن (الذي حكم تقريباً ما بين ١٢٤٩ ـ ٨٧، على الرغم من أنّ عهد حكمه الفعليّ لم يبدأ رسميّاً إلا في ١٢٦٦)، قد أصرّ على ضبط النبلاء الأتراك والحكم كملك. وكان مما سهل من مهمّته أنّه أصرّ إصراراً متعصّباً على استبعاد أيّ شخص غير تركي من أيّ منصب تشريفي (فقد كان هو نفسه، مثل السلطانين اللذين سبقاه، مملوكاً تركيّاً بالأصل). ولكنّ تركيز السلطة بيد السلطان قد أفقد الأرستقراطيّة الأساس الذي تقوم عليه مزاياها الحصريّة. كما أنّ ذلك قد ترافق مع توقّف تدفّق العبيد الأتراك الجدد إلى الهند بعد أن استقرّ حكم المغول في الشمال. وقد ضيّع خلفاء بلبن غير المؤهّلين ما بناه في سنوات قليلة فلوّثوا سمعتهم وسمعة أيّ سياسة تركيّة نقيّة حملوها معهم.

ظهرت الإمكانات الجديدة للسلطنة بوضوح تام بعد سنوات قليلة من وفاة بلبن. فعلى الرغم من الضغوط المتواصلة من المغول في الشمال الغربي، استمرّت السلطنة في التوسّع في بقية أنحاء الهند. وقد تمّ ذلك بالدرجة الأولى على يد حاكمَين نشيطين من طراز خاصّ. لم يكن علاء الدين الخلجي تركيّاً بالمعنى الذي كان بلبن ليقبله، وقد بدأ غاراته، كأمير بسيط، جنوباً باتجاه مالوا، بل وعبر جبال فنديا باتجاه الدكن قبل أن يتبوأ العرش (بخيانة دبّرها). خلال حكمه (١٢٩٦ ـ ١٣١٦)، خضعت معظم المناطق الجبليّة جنوبي سهل الغانج لسيطرة دلهي، وشنّ قائده حملة طويلة

(١٣٠٧ ـ ١١) إلى الجنوب البعيد وصولاً إلى مادوراي في بلاد التاميل عند الطرف الجنوبيّ من شبه الجزيرة، فغنمت هذه الحملة ما غنمت منها وعادت بوعودٍ من معظم حكّام الهند بدفع الجزية له. لعب علاء الدين دور الملك العظيم: فقد نظّم حياة أتباعه من المسؤولين تنظيماً صارماً، فكان لا يكاد يسمح لهم حتّى بشرب النبيذ (مع أنّ علاء الدين لم يُعر العلماء كثير اهتمام)، وكان المسؤولون يعيشون في خوف دائم من جواسيسه الذين زرعهم في بيوتهم مثل أيّ حاكم قويّ؛ إذ إنّه كان مُدركاً بحكم تآمره القديم لمدى أهميّتهم. الأهم من ذلك هو أنّه نظّم السوق في عاصمته تنظيماً محكماً، ووضع قيوداً على أسعار الغذاء الذي يُباع لجنوده.

ولكنّ النصر الحقيقي في الجنوب قد تمّ على يد محمد تغلق (١٣٢٥ ـ ٥١)[٤]. ظلّت سياسة العدوان على الجنوب سياسة متّبعة ولو على نحوٍ متفرّق وغير منظّم في أثناء عهود الحكم المستهترة أو الفوضويّة القصيرة. عندما وصل أبو محمد تغلق، المشهور بجيشه إلى سدّة الحكم، أصبحت هذه السياسة أكثر انتظاماً. وكنائب عن أبيه، عزّز محمّد من سلطة المسلمين في أجزاء من هضبة الدكن (بينما أخضع والده بنفسه شرق البنغال). خلال عهده، ركّز محمّد على إخضاع كلّ الدكن لحكم المسلمين، بل والعديد من الأجزاء الجنوبيّة من شبه الجزيرة الهنديّة، وتمكّن على الأقل من فرض قيود صارمة على الحكّام الذين أبقاهم وألزمهم بدفع الجزية. بعد حملة عسكريّة ناجحة كبرى على امتداد الجنوب نحو عام ١٣٣٠، بات على الجزء الأكبر من الأراضي الهنديّة أن تعترف بسلطة المسلمين. كان محمد تغلق ملكاً صارماً مثل علاء الدين الخلجي، ولكنّه كان أقلّ نجاحاً منه في مسعاه للتحكّم بالبيت الداخلي؛ فقد كان معنيّاً أشدّ العناية بشؤون الدكن حتى إنّه

(٤) اعتاد المؤرّخون (الذين يجمعون الشذرات والإشارات من سجلات المسلمين المدائحيّة والتأبينيّة) أن يكتبوا كما لو أنّ جنوب الهند كان منطقةً للمسلمين منذ زمن علاء الدين خلجي، وأن يتعاملوا بالتالي مع الحملات المتأخّرة بوصفها قمعاً لحركات التمرّد الطارئة. ولكن (ولأنّ الحكم العسكري الزراعي في أحيانٍ كثيرة يبدو شبيهاً بعمل «البلطجيّة» في المدينة الحديثة، حيث يفرض البلطجي على «رعاياه» أموالاً مقابل الحماية) علينا أن نميّز بين الحملات التي تنتهي باتفاقيّات تحدّد مقدار الجزية ـ يكون انتهاكها مبرّراً لشنّ حملة جديدة ـ والفتوحات الحقّة التي تتلوها إدارة دائمة للمنطقة، وحيث تكتسب ترتيبات السلطة شيئاً من الشرعيّة، وعندها ينطبق مصطلح «التمرّد» بقدر ما يكون الفعل مزعجاً لبنية السلطة القائمة وبقدر ما يفرض الحاجة إلى ترتيبات جديدة.

حاول في بدايات حكمه أن ينقل العاصمة جنوباً إليها، إلى ديوجيري في مهاراشتا. وعندما أبطأت الشخصيّات الرئيسة في دلهي بالانتقال إليها، على الرغم من الترتيبات المفصّلة التي أعدّها لتسهيل انتقالهم، حاول إجبارهم على ذلك، فأمر جميع سكان دلهي (أو كبار شخصيّاتها على الأرجح) بالانتقال في غضون فترة معيّنة، وعاقب من تجرّأ على البقاء عقاباً تسبّب في دمار دلهي جزئيّاً. غير أنّ العاصمة الجديدة لم تكن مثل دلهي، فاضطر إلى التخلّي عنها. في سنوات حكمه الأخيرة، كان محمّد على خلاف دائم مع مسؤوليه وواجه سلسلة من الثورات التي لم يتمكّن من قمعها؛ ولكنّ مشروع تأسيس سلطة المسلمين في الجنوب كان قد تحقّق.

كانت دلهي المسلمة في زمن تلك الفتوحات تغصّ بالشخصيات غير الاعتياديّة، وقد ساهمت تلك الشخصيّات في حيويّة مجتمع المسلمين. جاء بعضها من مسلمي الخارج وبعضها من الهنود الذين دخلوا في الإسلام. ويبدو أنّ العديد من المسلمين كانوا منفتحين على تجربة ما هو جديد: كان سلف علاء الدين [جلال الدين فيروز شاه] شخصاً رحيماً، بل ربّما صحّ وصفه بالمتقلّب غريب الأطوار؛ ذلك أنّه جمع ذات مرّة أعضاء طائفة هندوسيّة ممن توارثوا الاعتقاد بوجوب قتل (أو سلب) المسافرين كجزء من ديانتهم، وبدلاً من أن يأمر بقتلهم، أمر بنقلهم جميعاً عبر الغانج إلى البنغال. ولكنّ أكثر هذه الشخصيّات غير العاديّة والاستثنائيّة كانت شخصية محمد تغلق (Muhammad tughluq) نفسه.

كان محمّد ناجحاً جدّاً كقائد عسكريّ (فيما عدا مخطّطه الفاشل لاحتلال المرتفعات الإيرانيّة، الذي كان يأمل من خلاله باشتهار اسمه في أراضي الإسلام القديم)؛ غير أنّ إفراطه وتجاوزاته في المسائل الإداريّة هو ما جرّ عليه عداء المسؤولين والطبقات الدينيّة وغيرهم من النبلاء. وقد نجم ذلك عن عقليّة ألمعيّة تعوزها المرونة والقدرة على التوافق. فمثل علاء الدين، كان محمّد شديد الاهتمام بضبط أسعار مؤن جنوده، وواجه، أكثر من علاء الدين، فائضاً كبيراً من العملة المنهوبة من الجنوب، مما أدّى إلى ارتفاع الأسعار. استجابة لذلك، أرسى نظاماً مبتكراً ومتكاملاً من التنظيمات الصارمة، التي تراوحت ما بين فرض الضرائب على المناطق الزراعيّة في دوآب بالقرب من دلهي ومحاولة سكّ عملة رمزيّة، متأثّراً بتفضيل العديد من

حكّام المغول لهذه الموضة الصينيّة. مع الأسف، كانت نتائج نظامه الضريبيّ سلبيّة، فهرب الفلاحون، واضطر إلى إجبارهم على العودة ووضع نظاماً بطيء الأداء للمعونات الزراعيّة (قروض للبذور، حفر آبار جديدة، مدد من الإعفاء للمزروعات الجديدة، إلخ). وقد مُني بالفشل أيضاً في تقديم ضمانات كافية في مواجهة تزوير العملة، وكان عليه أن يتخلّص من تكاثر العملات الرمزيّة مما أدّى إلى خسارة كبيرة في الخزينة.

كان محمّد تغلق قارئاً جيّداً للفلسفة والعلوم الطبيعيّة، وكان له اهتمام كبير بالمسائل الدينيّة. ثمّة إشارات على أنّه كان مطلعاً على العديد من الأفكار الراديكاليّة لمعاصريه، مثل ابن تيمية الحنبلي في دمشق، الذي رفض التصوّف ودعا العلماء إلى إصلاحٍ ذي توجّه مدنيّ. وربما يكون اهتمامه بتقليد **الفلسفة** هو ما قاده إلى خلاصة شبيهة من زاوية نظر مختلفة. هاجم محمّد الصوفيّة، ثمّ تكبّد جهداً كبيراً لضمان شرعيّته الشريعيّة من خلال صلته بالخليفة العباسيّ الصوري الذي احتفظ به المماليك في القاهرة؛ ولكنّ طلبه دعم العلماء وفق شروطه هو فقط قد نفّر العلماء منه وأبعدهم عنه.

كان الصوفيّ الأبرز في دلهي في عهد علاء الدين ومحمد تغلق هو نظام الدين أولياء (ت. ١٣٢٤)، الذي كان على رأس الطريقة الجشتيّة في الهند كلّها. وقد ذكرنا في معرض حديثنا عن الطرق الصوفيّة عنايته التي لا تعرف الكلل بالحياة الروحيّة للأفراد من جميع الطبقات التي تستشيره، من الهندوس ومن المسلمين على السواء. وعلى الرغم من أنّه لم يكن يسمح لمريديه أن يخدموا في البلاط ـ ولا حتى كقضاة، وهم الذين كان السلاطين الأقوياء بحاجة إليهم لاتخاذ القرارات بما يتوافق مع مصالح الحكم ـ إلا أنّه كان مستشاراً روحيّاً للعديد من شخصيّات البلاط. وقد تولّى تلميذه نصير الدين جراغ الدهلوي عمله ورياسة الطريقة الصوفيّة من بعده؛ وقد قضى حياته أعزبَ ولياليه في الصلاة والبكاء، وكان بابه مفتوحاً لكلّ طالبٍ أو صاحب حاجة.

كان أبرز تلاميذ نظام الدين في البلاط هو الشاعر الكبير أمير خسرو (١٢٥٣ ـ ١٣٢٤) (وعلى الرغم من أنّه لم يكن عسكريّاً، إلا أنّ أباه كان مهاجراً تركيّاً وشاعراً حظي فيما يبدو بمكانة واحترامٍ في النظام العسكري

الهرمي). كان شعر أمير خسرو الفارسي محلّ احتفاء حتّى في المرتفعات الإيرانيّة، حيث لم يكن الشعراء الهنود الذين يكتبون بالفارسيّة يحظون بانتباه عادة. ولكنّه أحبّ موطنه الهنديّ واحتفى بأمورٍ هنديّة تخالف الأعراف الإيرانيّة. يُقال بأنّ نظام الدين أولياء هو من اقترح عليه أن يكتب الشعر بالهنديّة (أي باللغة المحليّة لمنطقة دلهي). وقد عُرف واشتهر بفضل هذا الشعر الغنائيّ. ولكن، كان متوقعاً منه أن يكون شاعراً مداحاً في البلاط، وقد كتب في ما كتب تأريخاً شعريّاً منظوماً للحملة العظيمة التي قادها علاء الدين في الدكن، ربما كضميمة ألحقها بالتأريخ النثريّ الرسميّ الذي ألّفه. كان شعره مدائحيّاً بالفعل في كلّ المسائل، فكان يُشيد متعجرفاً بموت الوثنيين من المغول أو الهندوس، ويُمجّد إلى حدّ الغثيان المذابحَ التي يرتكبها الجيش والغنائم التي يجنيها. غير أنّه كان يتعمّد تمجيد قيم الحكم الرشيد في مقابل الغزو المحض، ومن ثمّ فإنه تناول، ولو باختصار، التدابيرَ الإداريّة التي اتخذها علاء الدين قبل أن يشرع في الحديث عن قصّة الحملة؛ وثمّة من يرى بأنّ مبالغاته المصطنعة كانت مقصودةً لانتقاص الإنجازات التي يصفها(٥).

بداية من عام ١٣٣٤ أو نحوه، وخلال سنوات فتوحات محمد تغلق الكبرى، اندلع التمرّد بين المسلمين (وبدرجة ثانوية بين الهندوس)، وهو التمرّد الذي مزّق وحدة سلطة مسلمي الهند، التي كانت تُغطّي أراضي واسعة جدّاً تُدار على نحوٍ مركزيّ بالأساليب الإداريّة المتاحة للأمراء المسلمين في ذلك الزمن. وقد أسهم اختيار الجيش لفيروز (١٣٥١ ـ ٨٨)، ابن عمّ محمّد تغلق، لخلافته، والحفاظُ على شكل السياسات التي اتخذها محمّد (الذي كان الجيش مخلصاً له)، في استمالة كلّ من أمكن استمالته ومصالحته (يُذكر بأنّه قطع رأس رجل ادّعى بأنّه المهدي). وقد سمح للحكّام المسلمين في المناطق البعيدة أن يُديروا شؤونهم بأنفسهم، محتفظاً تحت حكمه المباشر بأراضي دلهي وسهل الغانج والسند في غرب البنغال فقط. وقد كان [فيروز] أيضاً من طراز غرائبيّ خاصّ؛ يُروى عنه أنّه اخترع نوعاً جديداً من الساعات. ومثل بعض حكام الهند المسلمين الآخرين، كان شغوفاً باقتناء

(٥) لقد أجاد البروفيسور محمّد حبيب ترجمة عمل أمير خسرو **خزائن الفتوح** والتعليق عليه، وهو العمل الذي يتناول حملات خلجي.

الفيلة البريّة وتدريبها. بعد وفاته، كانت سلطنة دلهي قد غدت واحدة من عدّة قوى مسلمة في الهند، خاصّة بعد أن تمّ نهب دلهي (١٣٩٨) على يد تيمور، الفاتح الآتي من سمرقند.

الدولة العثمانيّة المبكّرة في أوروبا

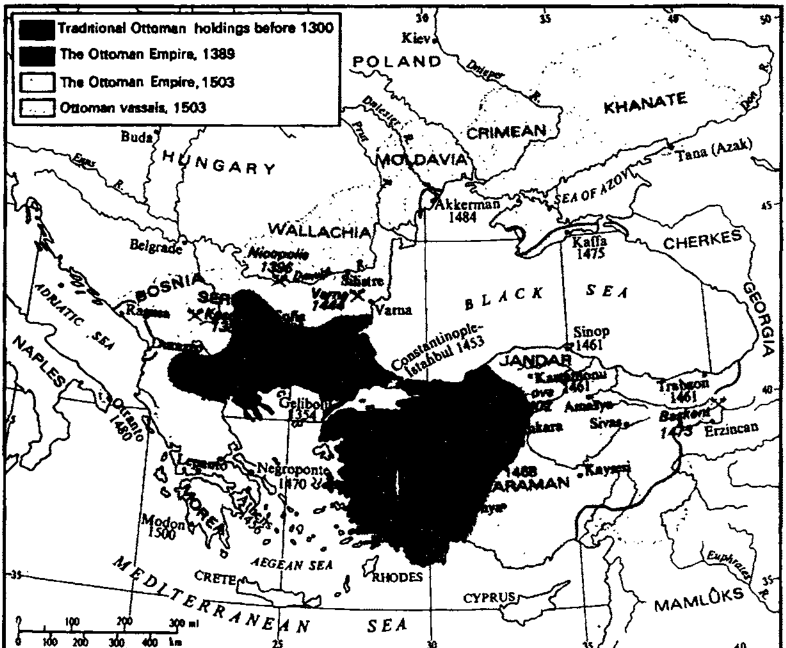
كان تقدّم المسلمين في أوروبا أبطأ منه في الهند، ولكنّ المسلمين قد تمكّنوا، بحلول القرن الثالث عشر، من تثبيت موطئ قدم لهم في واحدة من المناطق الهيلينيّة الرئيسة، الأناضول: عبر الرعاة الترك والغزاة على الثغور، وعبر دولة السلاجقة المتمركزة في قونية. من المرجّح بأنّ هجمات المغول قد زادت من عدد رجال القبائل الذين فقدوا أراضيهم وأصبحوا **غزاة**، إلا أنّ ذلك لم يُسرّع بالضرورة من وتيرة العمليّة. ما إن تمّ تجاوز الحدود الأصليّة بين المسلمين والمسيحيين، حتّى أصبحت العلاقات الاجتماعيّة بين الفلاحين البيزنطيين، والبيروقراطيّة، والجيش علاقة متشابهة في كلّ مكان. كان ثمّة فترة أخرى من التهدئة والثبات في المواقع مع بدايات القرن الرابع عشر، فعندما وصل المسلمون إلى سواحل بحر إيجه، جعلوا من البحر مسرحاً لعمليّاتهم العسكريّة وتخلّوا تدريجياً عن الجبهة البريّة المُعطّلة. وعندما تمكّنوا من عبور بحر إيجه، باتت حركتهم أسرع من ذي قبل بكثير.

بعد الاجتياح المغولي، ظهرت بعض الجهود لاستعادة قوّة السلاجقة في الأناضول، ولكنّ الحكم المغولي كان يفرض نفسه على نحوٍ متزايد في تلك المنطقة كما في غيرها. إلا أنّ الحكم المغولي في مركز شبه الجزيرة [الأناضوليّة] قد ترك الغزاة على الثغور المواجهة للسواحل الغربيّة أحراراً في إماراتهم من دون تدخّل من قِبله، خاضعين على نحوٍ غير مباشر لسيادته. في العقود الأخيرة من القرن الثالث عشر، تمكّنت هذه الإمارات من انتزاع المدن المسيحيّة واحدة تلو الأخرى من بقايا الإمبراطوريّة البيزنطيّة (التي تمّت استعادتها منذ عام ١٢٦٩ إلى القسطنطينيّة)(*). ومع انهيار قوّة المغول

(*) وذلك بعد أن احتلتها قوّات الفرنجة في أثناء الحملة الصليبيّة الرابعة (١٢٠٤). على إثر ذلك، تأسّست مجموعة من الدول البيزنطيّة في المقاطعات المجاورة، وتمكّنت إمبراطوريّة نيقية بقيادة ميخائيل الثامن من استعادة المدينة، وقد استغلّ انشغال اللاتين بحروبهم الداخليّة، وأعادها عاصمةً للإمبراطوريّة البيزنطيّة، وأصبح هو الإمبراطور الجديد (المترجم).

في زمن أبي سعيد، تمّ تقسيم كلّ الأناضول إلى إمارات مستقلّة صغيرة، وكانت أقوى هذه الإمارات هي إمارة قرمان، التي ورثت قونية.

عندما وصل معظم **الغزاة** إلى البحر، وانتهت بذلك قدرتهم على تحصيل الغنائم إلا ما ينالونه من القرصنة، ظلّت هناك منطقة صغيرة في بيثينيا، البلد المرتفع جنوب شرقيّ مضيق تراقيا، مواجهةً لمركز الإمبراطوريّة البيزنطيّة، والتي تضاءلت مساحتها وإن تمّت استعادتها (لم تعد الإمبراطوريّة تسيطر في الجانب الأناضولي إلا على مساحة صغيرة حول القسطنطينيّة نفسها). كانت هذه الدولة الغازية تُحكم من قبل العائلة العثمانيّة Osmanlı، التي تُكتب بالإنكليزيّة عادةً Ottoman.



نحو الامبراطورية العثمانية حتى ١٥٠٣

كان لدى الإمبراطوريّة البيزنطيّة التي يواجهها العثمانيّون مساحةٌ لا بأس بها على الجانب البلقاني من المضائق، وقد قاومت هذه المنطقة العديد من الهجمات بالقرب من عاصمتها. وهكذا، بات يُمكن لأيّ متطوّع مسلم يرغب في الجهاد أن يجد مبتغاه في تلك الإمارة العثمانيّة الصغيرة. حظيت

هذه الإمارة ـ إضافة إلى القيادة الجيّدة ـ بموارد تتجاوز مساحتها، قبل أن تتمكّن من السيطرة على مدينة بورصة الجميلة (١٣٢٦) جاعلة منها عاصمتها الأولى الحقيقيّة. في ذلك الوقت، أصبح العثمانيّون أقوياء إلى درجة كافية ليتدخّلوا في دعم الفصائل المتنافسة في بيزنطة. وقد كان هؤلاء المساعدون في الخلافات الفصائليّة هم أوّل من عبروا المضائق واحتلّوا جزءاً من الأراضي البيزنطيّة على ذلك الجانب (١٣٥٣)؛ وبحلول عام ١٣٧٢ كانوا قد سيطروا على الجزء الأكبر منها، جاعلين من الإمبراطور البيزنطي مجرّد حليف معتمدٍ عليهم. بعد عام ١٣٦٦، أصبحت أدرنة، على الجانب البلقاني، حيث كانت الجبهة الجديدة، هي العاصمة على غرار بورصة القديمة.

كانت الدولة العثمانيّة تحت تأثير ثقافيّ إغريقيّ كبير (وقد وصل هذا التأثير جزئياً عن طريق الداخلين في الإسلام من الإغريق). ولكنّها في الوقت نفسه، كانت الدولة إسلاميّة ذات نزوع قتاليّ. كان الرعاة في الغالب متحاملين على الفلاحين المسيحيين، في حين كانوا أكثر تسامحاً مع المسلمين منهم (وهي مسألة ربّما سرّعت من دخول الفلاحين في الإسلام تجنّباً لهذه العدائيّة)؛ وقد شجّع الدراويش الدوارون، الذين كان الغزاة والرعاة يحترمونهم على السواء، على فرض الإسلام بالقوّة على السكان (وهو موقف متعارض مع التقليد المتحضّر للعديد من صوفيّة المدن). ولكنّ المناخ الإسلامي (والنشاط التجاري في الأراضي المحاذية للقسطنطينيّة) قد اجتذب العديد من كوادر الثقافة الإسلاماتيّة الرسميّة، الذين حملوا معهم اعتبارات أراضي الإسلام القديم وهيبتها؛ وبخاصّة اعتبارات العلماء. وقد أسهم ذلك في إنهاء اتّباع الدولة للأساليب الإغريقيّة وفي خفض حماسة الغزاة في إدخال الناس في الإسلام (إذ إنّ المسيحيين، قبل كلّ شيء، من أهل الذمّة، ولا بدّ من صيانة شؤون دينهم وحمايتهم)؛ وقد أسهم حضورهم من هذين الوجهين في تكريس الفجوة بين الطبقات العثمانيّة المستقرّة في المدن وبين الفلاحين المسيحيين الإغريق.

ظلّت هذه الفجوة قائمة على وجه خاصّ في أراضي البلقان؛ فهناك، خلّف انهيار القوّة البيزنطيّة عدداً كبيراً من الحكّام الصغار الضعاف ـ من الإغريق والسلاف واللاتين ـ الذين لا تحكمهم أيّة مملكة كبيرة. ولكن،

على الرغم من نهاية البيروقراطيّة المركزيّة، ظلّ السخط بين الطبقات المسيحيّة الحاكمة يتزايد مع مرور الوقت. في ذلك الوقت، كان العديد من ذوي الامتيازات من اللاتين، ونحا آخرون إلى احتذاء طرق الغربيين، مما أفقدهم احترام الفلاحين المسيحيين الأرثوذكس وسكان المدن، الذين ساءهم دين التجار الطليان ومنافستهم إياهم. وقد تُرجم هذا الاستياء من النظام القائم على صورة مقاومة أنظمة الرهبنة المسيحيّة للهرميّة الكنسيّة الرسميّة، التي كانت تحظى بدعم جماهيري واسع أهّلها في النهاية للفوز (وهو ما أنعش الكنيسة ونشّطها). ربما كنتيجة جزئيّة لهذه المواقف الشعبيّة، في معظم أرض البلقان، أن تحركت الفتوحات بسرعة كبيرة من خلال معارك كبرى بين الجيوش، ولم يكن ثمّة وقت كافٍ لإقامة جبهات جديدة. وهكذا لم يكن لدى **الغزاة** وقتٌ كافٍ للتواصل مع السكان، وأمكن لإدارات الدولة أن تضمن شيئاً من الاستمرارية لدى المجتمعات القرويّة؛ كما أثبتت سياسة العلماء المتحفّظة معقوليّتها وملاءمتها. يُمكن الاستنتاج إذاً بأنّ ضعف المقاومة السياسيّة المسيحيّة في البلقان مقارنةً بها في الأناضول (وكذلك الحيويّة الدينيّة الجديدة) قد ساعدت الدين المسيحي على الحفاظ على شيء من الصمود والصلابة في البلقان.

يبدو أنّ مراد [الأوّل] (١٣٦٠ ـ ٨٩) كان شخصيّة موهوبة، فتمكّن من كسب تأييد عدد من القادة الأكفاء لقضيّته. وتحت حكمه، لم يعد العثمانيّون يعتمدون بالدرجة الأولى على الغزاة المتطوّعين، وإنّما على سلاح الفرسان (**السباهيّة**) الذين يحظون بإقطاعيّات من الأراضي الزراعيّة. كان سلاح الفرسان هذا بالأساس تنظيماً لقوّات الغزاة، الذين باتوا سادةً زراعيين عند توقّف الحملات العسكريّة، وكان السباهيّة يتلقّون بعض الدعم من قِبل الفرسان المسيحيين من غير المسلمين الذين تمّ تجنيدهم من الأراضي المحتلّة، من دون إجراء أيّ تعديل عليهم، أو الذين كان الحكّام المسيحيّون الخاضعون للعثمانيين يُرسلونهم عند الطلب. كما قام العثمانيّون بتجنيد قوّات من المشاة المدرّبين من الأسرى الذين دخلوا في الإسلام، ومن غيرهم من المغامرين، وأطلقوا عليهم «القوات الجديدة yeni cheri» [الانكشاريّة] (التي تمت أنجلزتها بـ Janissaries). كانت المناصب الرئيسة في البلاط محصورة بدرجة أو بأخرى بالعائلات القديمة، قادة الغزاة الأصليين، وكانت

السياسات تُقرّ غالباً من خلال التشاور مع هؤلاء القادة. حظيت الدولة العثمانيّة بتقليدٍ من الانضباط العسكري الصارم، الذي أثبت فائدته العسكريّة في المعارك: على الأقل في أراضي المسلمين (في الأناضول)، حيث لم يكن يُسمح للقوات بالنهب، بل كانوا يدفعون مقابل المؤن التي يحتاجونها، مما جعل السكان أحرص على توفير المؤن في الأسواق. يبدو أنّ المدن التي خضعت للعثمانيين كانت تحظى بدرجة جيّدة من الاستقلال الداخلي: فقد كانت أنقرة، التي خضعت لهم منذ ١٣٥٤، تُحكم من قِبل تجارها الأغنياء، المنظّمين في أشكال من الأخويات (أو الفتوّة). من الواضح أنّه، على الرغم من السيطرة المغوليّة على العثمانيين الأوائل، مثّلت بنية الدولة نزوعاً مخالفاً لنزوع الدول العسكريّة الراعية؛ إذ إنّها تأسّست على تقاليد **الغزاة** لا على تقاليد السهوب. ولكن، حتى في تلك المرحلة، اضطلع الحكّام العثمانيّون في بعض الأحيان بمشاريع لنقل السكان، بمن فيهم المسلمون، عندما احتاجوا إلى سكان جدد في الأراضي المفتوحة حديثاً لتزويدهم بما يحتاجونه من كوادر من المسلمين.

بحلول عام ١٣٧٢، كان العثمانيّون يسيطرون على شمال غرب الأناضول وتراقيا (باستثناء القسطنطينيّة نفسها)؛ وقد تمّ الاعتراف بهم كأكبر قوّة في غرب الأناضول. شكّل مراد تحالفات من خلال المصاهرة مع الحكّام البيزنطيين والبلغار أيضاً. منذ هذه النقطة فصاعداً، كانت القسطنطينيّة وما يتبع لها في أطراف بحر إيجه في حالة متزايدة من الخضوع والتبعيّة للعثمانيين، الذين (منذ عام ١٣٩٠) باتوا هم العامل المُرجّح في خلافات وراثة العرش البيزنطي، وباتوا يطلبون مشاركة القوّات البيزنطيّة في حملاتهم (بما في ذلك حملة هدفت إلى إخضاع إحدى المدن البيزنطيّة الحرة). في روما، ظهرت بعض المحاولات لحشد حملة صليبيّة جديدة، هذه المرّة ضدّ العثمانيين، ولكنّ البيزنطيين ردّوا من وصل إليهم من فرسان الغرب (وإن لم يكن ذلك مطرداً دوماً). في عام ١٣٨٦، قام بعض أبناء النبلاء من العثمانيين والبيزنطيين بالتحالف معاً، بمشاركة من ابن مراد وابن الإمبراطور البيزنطي، في تمرّد دعمته الدولة المسلمة المنافسة الرئيسة للعثمانيين، دولة القرمانيين في قونية؛ وعندما تمّ إجهاض التمرّد، أمر مراد بقتل ابنه، وأصرّ على أن يقتل النبلاءُ الإغريق أبناءهم المتمرّدين بالمثل.

منذ عام ١٣٧٢ وما تلاه، كان مراد يُرسل البعثات الحربيّة في الجزء الأكبر من شبه الجزيرة البلقانيّة، لإضعاف الإمارات المستقلّة ومهاجمة الممالك البلغاريّة والصربيّة. كانت مملكة الصرب قد أصبحت القوّة الأبرز في شبه الجزيرة (وساهمت، مع البلغار، في إضعاف القوّة البيزنطيّة). أما الآن، فقد حلّ العثمانيّون محلّ البيزنطيين كقوّة تراقيّة نشيطة، وباتوا قادرين بدعم من قوّاتهم في الأراضي الداخليّة على صدّ الصرب. كانت الحرب سجالاً فيما بينهم، ثمّ إنّ العثمانيين تمكّنوا، بحلول عام ١٣٨٩ من جمع كلّ قواتهم وهزموا الجيش الصربي وحلفاءه من الألبان والبلغار والبوسنيين، بل والهنغار، في سهل كوسوفو في وسط صربيا. في هذه المعركة، تمكّن أحد الصرب المتخفّين من اغتيال مراد، ولكن العثمانيين تجحوا في أسر ملك الصرب وإعدامه انتقاماً. كان الصرب متخبّطين بفعل خساراتهم المتوالية، فيما ازدادت حماسة العثمانيين الذين استغلّوا الفرصة لإنهاء استقلال الصرب تماماً. نجح العثمانيّون الآن في احتلال الجزء الأعظم من شبه الجزيرة الواقعة جنوب الدانوب؛ وبدؤوا منذ ذلك الوقت في صراع طويل مع الهنغار شمال الدانوب (الذين لم يخضعوا لهم حتى عام ١٥٢٦).

على خلاف الصرب الأرثوذكس، كان الهنغار من اللاتين، أي من الغربيين، وكانت قاعدة جنودهم ممتدّة في أوروبا الغربيّة. بحلول عام ١٣٩٦، تمّت الدعوة لحملة صليبيّة جديدة وانطلقت أعداد كبيرة من القوات الفرنسيّة والألمانيّة إلى هنغاريا. رفض الفرسان الفرنسيون الأوامر التكتيكيّة للملك الهنغاري. ونصبت القوّات المشتركة حصاراً على نيقوبولس في الدانوب الأدنى. وعندما انطلق بايزيد، ابن مراد، لفكّ الحصار، كان الفرنسيّون ممتلئين بالحماسة الفروسيّة والمسيحيّة، فذبحوا أسراهم من المسلمين واتخذوا مواقعهم من المعركة أوّلاً، على الرغم من رجاء الملك الهنغاري منهم ألا يفعلوا ذلك. على أنّ فقدانهم للانضباط قد أدّى بهم إلى حالة شنيعة من الفوضى، التي انعكست آثارها على بقيّة جيش الغرب. وبعد انتصار العثمانيّين، أرسلوا فرقاً لملاحقتهم وصولاً إلى المرتفعات الجرمانية. وانتقاماً من قتل الفرنسيين لأسرى المسلمين، أمر بايزيد بقتل أعداد هائلة من الأسرى المسيحيين، فقتل الآلاف منهم حتى هدأت ثائرته.

في تلك الأثناء، كان العثمانيّون لا يزالون مهتمين بزيادة قوّتهم في

الأناضول أيضاً (فهو المكان الذي كان يتمّ فيه تجنيد كوادر المسلمين الضرورية للإمبراطوريّة الجديدة). وجد مراد نفسه في موضع يؤهّله لانتزاع جزء كبير من أراضي الإمارات (على شكل هدايا أو من خلال شرائها)، بخاصّة بعد هزيمة القرمانيين، الذي كانوا هم الطرف الوحيد القادر على مقاومته. تحت حكم بايزيد يلديرم [بايزيد الأوّل] (١٣٨٩ ـ ١٤٠٣)، تزايد التوسّع في الأناضول على نحوٍ كبير. كان لدى بايزيد قدرات معتبرة، على الرغم من أنّه كان عنيداً في الغالب؛ استمرّ قادة مجموعات الغزاة، العلماء وغيرهم من الزعماء المنجذبين إلى القضيّة العثمانيّة، بالعمل المشترك الناجح تحت إمرته. وسرعان ما استوعب العثمانيّون كافّة أنحاء الأناضول، بما في ذلك إمارة القرمانيين الأبيّة في الجنوب، وخلعوا الأمراء المحليين. ولكنّ هذه العمليّة قد ولّدت حالة متزايدة من السخط أيضاً، ثمّ إنّ الإمبراطوريّة كلّها قد أصبحت مهدّدة في وجودها عندما تمكّن تيمور، الفاتح من سمرقند، من سحقها في حملة عسكريّة واحدة (١٤٠٢).

سيرة تيمور

شهد التقليد المغولي انبعاثة جديدة في الحاضرة الإسلامية على يد اثنين من القادة، أعظمهما هو تيمور الذي تمكّن من فرض شيء من سلطانه حتّى على دلهي والقاهرة، اللتين سبق لهما أن تحدّتا القوّة المغولية الأولى. أما القائد الثاني فهو غياث الدين توختاميش، الذي تزعّم (منذ عام ١٣٧٦) القبيلة البيضاء في حوض إرتيش، التي كانت قد بدأت (بعد أن تبنّت الإسلام قبلاً) بالتدخّل في شؤون المناطق الجنوبيّة لها، قبل عقد من مجيء توختاميش، واستفادت من التوسّع المستمرّ للتجارة في المعمورة. قاد توختاميش مجاميع جيش القبيلة البيضاء إلى الفولغا، وتمكّن من توحيد قبيلته مع القبيلة الذهبيّة المشتّتة آنذاك، والتي تولّى قيادتها أيضاً (١٣٧٨، وتمكّن من إقصاء جميع منافسيه بحلول عام ١٣٨٠)، ثمّ تمكّن من استعادة وحدة القوّة المغولية (التي باتت تتألّف الآن بالأساس من الترك) على مناطق الروس المسيحيين غرباً، فنهب موسكو، التي كانت قد بدأت تحظى بأهميّة متزايدة، في عام ١٣٨٢. كان توختاميش يحظى بدعم تيمور، ثمّ إنّ الرجلين اختلفا بعد ذلك؛ فهاجم توختاميش أراضي تيمور في شماليّ جيحون أكثر

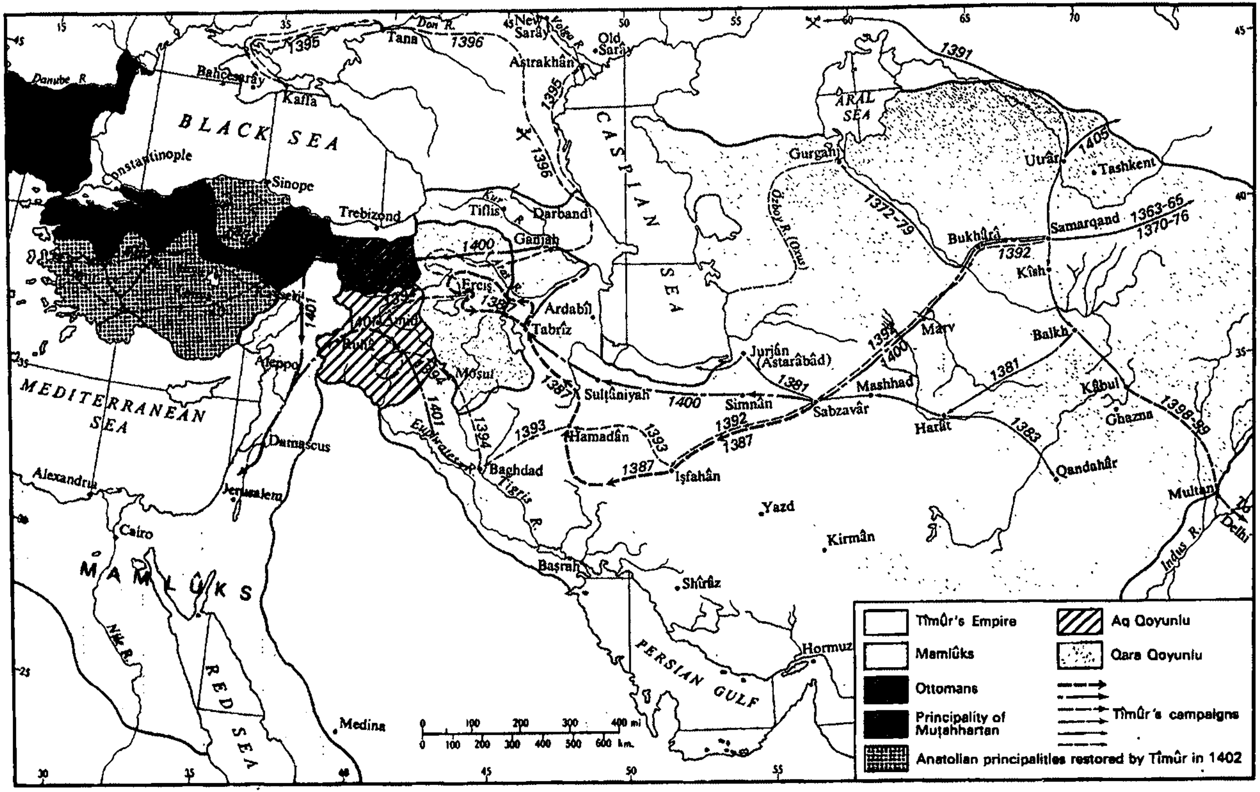
من مرّة إلى أن نجح تيمور، في ١٣٩٥، في شنّ حملة واسعة على أراضي القفجاق التابعة للقبيلة الذهبيّة، وتمكّن على إثرها من خلع توختاميش ليُنصّب مرشّحاً محليّاً تابعاً له محلّه، من دون أن يتراجع عمّا حقّقه توختاميش.

لم يكن تيمور Timur نفسه (١٣٣٦ ـ ١٤٠٥ ـ وربّما يكون اسمه الأصوب هو Temûr) ـ مغوليّاً وإنّما تركيّاً؛ غير أنّه كان من نسل مغولي، وربّما من قرابة جنكيز أيضاً من جهة الأمّ. ولما كان أعرجَ نتيجة إصابة قديمة في إحدى المناوشات فقد عُرف بتيمورلنك. ويبدو أنّه كان يحظى بشجاعةٍ شخصيّة لا تلين، وبولاءٍ عظيم بين قوّاته. وُلد تيمور مسلماً في حوض نهر سيحون، وبدأ حياته ضابطاً في خدمة المغول الوثنيين في سهوب يديسو، ولكنّه سرعان ما أثار اهتمام مسؤوليه وأعدائه على السواء، وتمكّن من الصعود، وسط الفرق المتحاربة في ذلك الوقت، ليصبح مستشاراً لوارث عرش الجغتائيين في سمرقند. وبعد أن تحالف مع أميرٍ آخر، قاد تمرّداً على الجغتائيين ونجح في هزيمتهم. ثمّ إنّه اختلف مع حليفه، وخانه وقتله، وأصبح هو الحاكم الوحيد للجزء الأكبر من مناطق الجغتائيين من مقرّه في بلخ، في ١٣٧٠. وقد استقرّت له سلطته في تلك المناطق بعد إخضاعه للخوارزميين، بعد سنوات من القتال، في ١٣٨٠.

تقدّم مسيرة تيمور صورةً مضخّمة لأشكال الفعل والتفاعل التي سادت في تلك المرحلة، وإن كانت سيرته هي الوجه الأكثر إثارة منها. بإمكاننا النظر إلى سيرته كعدسة مكبّرة لرؤية أحد جوانب الحياة الإسلاماتيّة؛ فلم يكن احترامه للإسلام وأساليبه الشعبيّة الجماعيّة، ولا طريقته المتعصّبة في تصوّرها، ولا حريّته من العوائق والقيود الأخلاقيّة والخرافيّة التي يبدو بأنّ احترام الإسلام قد يفرضها، لم تكن كلّها أموراً غير اعتياديّة؛ كما أنّ تعطّشه لتحقيق إنجاز شخصيّ عظيم ورغبته في سفك الدماء كانا استثنائيين من جهة الدرجة لا من جهة النوع. لقد حظي تيمور بمدائح كثيرة، واستحضر في مدائح لآخرين، على نحوٍ أكبر مما حظي به أيّ حاكم مسلم قبله؛ ولعلّ ذلك يعود إلى أنّه وخلفاءه كانوا أثرى الرعاة [للثقافة] في منطقة واسعة لا نظير لها، كما أنّ ذلك يعود أيضاً إلى أنّه ألهب مخيّلة الكثيرين أيضاً: إنّ سيرته كاشفة، لا من جهة إفصاحها عن قراراته وبواعثه فقط، بل لأنّها عملت كمحفّز، فأطلقت بواعث الآخرين وتطلّعاتهم في عصره.

الصعود المبكّر للإمبراطوريّة العثمانيّة، ١٣٠٠ ـ ١٤٥٣

١٢٩٠	عثمان (١٢٩٠ ـ ١٣٢٦)، الغازي وزعيم القبيلة، يشنّ غارات على الأراضي البيزنطيّة ويحتلّ وادي كارا سي جنوب نيقية (إزنيق).
١٢٩٩ ـ ١٣٠٨	عثمان يسيطر على يني شهير بالقرب من بورصة، جاعلاً من نفسه أميراً وفارضاً تهديده على البيزنطيين؛ سيطر على أكحصار ووصل إلى البوسفور.
١٣٢٦	العثمانيّون يفتحون بورصة ويجعلونها عاصمتهم الأولى.
١٣٢٩	أورخان (١٣٢٦ ـ ٥٩) يحتلّ إزنيق ونيقوميديا (إزميت) ويوسّع سلطانه إلى سكوتاري بالقرب من القسطنطنيّة.
١٣٥٤	في مقابل مساعدة الإمبراطور البيزنطي كانتاكوزن، العثمانيّون يعبرون البوسفور إلى أوروبا ويحتلون جاليبولي.
١٣٥٨	إخضاع تراقيا.
١٣٦١	مراد الأوّل (١٣٥٩ ـ ٨٩) يسيطر على أنقرة وأدرنة، ويجعل الأخيرة عاصمته الجديدة.
١٣٦٦ ـ ٧٢	العثمانيّون يدخلون بلغاريا ومقدونيا.
١٣٨٥ ـ ٨٩	إخضاع صوفيا ونيش؛ وهزيمة القوات المشتركة الصربيّة والبلغاريّة والألبانيّة في معركة كوسوفو [قوصوه].
١٣٩٠ ـ ٩٩	بايزيد الأوّل (١٣٨٩ ـ ١٤٠٣) يسيطر على إمارات بني منتشا وبني آيدين، ويتقدّم نحو الدانوب، ويُخضع إمارات رستومون، سامسون، وسيواس.
١٤٠٢	تيمور يهزم بايزيد عند أنقرة بمساعدة بعض الترك الفارّين؛ عمّ الخراب معظم أنحاء الأناضول؛ وعادت الإمارات للظهور.
١٤٠٣ ـ ١٣	الحرب الأهليّة بين أبناء بايزيد لخلافة عرشه.
١٤١٣ ـ ٢١	محمد الأوّل يهزم منافسيه ويُعيد للإمبراطوريّة قوّتها التي كانت عليها في عهد بايزيد.
١٤١٦	الأسطول التركي ينهزم على يد البنادقة في جاليبولي.
١٤٢٥ ـ ٣٠	مراد الثاني (١٤٢١ ـ ٥١)، المنتصر في الحرب مع البندقيّة، يدخل مورية، ويحتل سالونيك.
١٤٤٤	بعد عقد صلح مع الصليبيين، يتنازل مراد عن العرش ثمّ يستعيده ويهزم الجيوش الصليبيّة عندما تقدّمت في أراضي العثمانيين وهاجمت فارنا.
١٤٥٣	محمد «الفاتح» (١٤٥١ ـ ٨١) يفتح القسطنطينيّة ويُخضع الإمبراطوريّة البيزنطيّة بعد حصار استمرّ سبعة أسابيع، استعمل خلاله ١٠٠ ألف جنديّ، إضافة إلى القوّات البحريّة وسلاح المدفعيّة.



فتوحات تيمور ١٣٧٠ ـ ١٤٠٥

على الرغم من إطاحته بالحاكم المغولي، إلا أنّ تيمور كان مخلصاً للفكرة المغوليّة؛ فقد نصّب حاكماً اسميّاً من المغول، وحَكَمَ في ظلّه بوصفه قائداً عامّاً، أو أميراً، و(لاحقاً) كسلطان؛ وادعى لنفسه نسباً مغوليّاً، عبر نسب مشكوكٍ نسبه إليه المادحون. كانت فكرة سيادة المغول العالميّة (بعد أن لم يعد التضامن القبلي بين المغول في مواجهة الأتراك بالعموم فكرة ذات أهميّة) قد أصبحت مجرّد فكرة عسكريّة أكثر من أيّ وقتٍ مضى؛ ولكن لما لم يكن ثمّة مبدأ سياسيّ آخر، فإنّ القائد الذي يضمن النجاح العسكري يُمكن أن يدفع بهذا المبدأ السياسي نحو التوسّع ككرة الثلج (فالنجاح يجرّ النجاح). على أيّة حال، بمجرّد أن تمكّن تيمور من إعادة بناء القوّة التي كانت للجغتائيين، شرع بفتح الأراضي التي كانت سابقاً في يد المغول، أي النطاقات التي كانت تابعة للإيلخانيين. في حملاته العسكريّة، أعاد تيمور إحياء تقليد الهول والإرهاب المغولي، فقام بمذابح كبيرة، وحافظ على الموقف القائل بأنّ قوّة المغول، التي يمثّلها، هي وحدها المخوّلة بالحكم السيادي.

امتزج عنصران جديدان بالفكرة المغوليّة النقيّة. أكّد تيمور على الولاء للإسلام. ولكنّ هذا التأكيد (لأسباب عموميّة على الأقل) كان أقرب إلى نوع من الحيطة الشعبيّة ذات الطابع السحريّ البسيط. على هذا المستوى، لم يكن إسلام تيمور متعارضاً مع الممارسات التركيّة والمغوليّة الشعبيّة القديمة التي كانت سائدة بين الجند، مثل صعود التلال للدعاء والصلاة؛ ومن خلال تصوّف الدراويش، كان يحترم أساليب التفكير المشتقّة من التقليد الشاماني. ولكنّ إسلامه كان أبعد أثراً من ذلك (فيما أعتقد)؛ إذ إنّ الإسلام ارتبط في ذهنه بمبدأ العدالة، الذي كان يفتخر بالتمسّك به، والذي اعتقد بأنّ العلماء يجب أن يُمثّلوه (على الرغم من أنّه فيما يبدو كان يعتقد بأنّه يفهم مبادئ الإسلام أفضل من فهمهم إياها). وقد لذّ له أن يفترض بأنّ قدومه كان انتقاماً إلهيّاً من الظلم والتعسّف اللذين ارتكبهما الأمراء المنتسبون إلى الإسلام، و(عمليّاً) ممن تواطؤوا معهم من الرعيّة.

كان هذا الولاء للإسلام أحدَ أسس المبدأ السياسي الثاني: دعم البرجوازيّة الثريّة ودعم التجار في مواجهة أشكال الاضطراب والفوضى المحليّة (سواء في مواجهة الأمراء المنفلتين أو شغب العامّة). وقد بذل

تيمور جهداً كبيراً لضمان أمن التجارة ونجح في ذلك إلى حدٍّ كبير باستعمال الأساليب المعتادة استعمالاً متطرّفاً (مثل تفويض مسؤوليّة ضبط قطّاع الطرق محليّاً وما شابه). وقد كان شديداً في التعامل مع أشكال الفساد أو الممارسات التجاريّة غير النزيهة. يبدو أنّ الأغنياء والميسورين من الأعيان المحليين كانوا يتوقون لعودة سلطة المغول المركزيّة القويّة لتحلّ محلّ الاستبداد العسكري المحلّي، الذي تعاظم حجمه منذ زمن الوزراء الأقوياء مثل رشيد الدين [الهمذاني]. وعلى الرغم من عدم رضاهم عن سياسات تيمور المتوحّشة، فإنّ أفراد الطبقات المقتدرة قد نجوا بشخوصهم من ويلاتها؛ وقد كانوا بلا شكّ يفضّلونها على حالات الاضطراب الشعبي التي قمعتها هذه السياسات (ولو أنّها في بعض الأحيان كانت تعمد إلى قتل جميع أفراد الطبقة الدنيا باستثناء خدم الأثرياء!). كان تيمور متوحّشاً في صدّ أيّ حركة تحارب الامتيازات، بما فيها الحركات الشيعيّة ذات المسحة المساواتيّة (وقد اعتبر بأنّ عداءه لها داخلٌ ضمن كراهية البدع الدينيّة بحسب معايير أهل الجماعة). نتيجة لذلك، كان يحظى بدعم مستمرّ من البرجوازيّة العليا. كما يبدو أنّه كان يحظى بدعم العديد من فرق الدراويش الصوفيّة، الذين أسهموا في نشر شهرته(٦).

غير أنّ سياسة الإرهاب والهول الشامل بأسلوبها المغوليّ كانت عنصراً بارزاً وواضحاً في مساره السياسي. ويبدو أنّ تيمور كان قاسياً ومتعطّشاً للدماء على المستوى الشخصيّ، على الرغم من أنّه كان أحياناً يستمتع بإظهار الرأفة والاعتدال لمن يُذعنون له، كأداة ديبلوماسيّة تُغطّي إرهابه. في بعض الأحيان، لم يكن الأثرياء يسلمون من تعطّشه للدماء أيضاً، مثلهم في ذلك مثل الرعاع. ولكنّ وحشيّته لم تكن عشوائيّة أبداً.

كان تيمور منظّماً غاية التنظيم في عمليات النهب والقتل، مثلما هو منظّم في كلّ مشاريعه العسكريّة والاقتصاديّة (إضافة إلى ميله نحو القسوة، كان يحبّ الأعمال الجليلة التي تنمّ عن تنظيم جيّد). فكان إذا استولى على

(٦) Jean Aubin, "Comment Tamerlan prenait les villes," *Studia Islamica*, vol. 19 (1963), pp. 88-89.

في هذه الدراسة إيضاح لمصادر الدعم الشعبي لتيمور، وقد استفدت من دراسته في جوانب أخرى من سيرة تيمور.

مدينة، يفاوض زعماءها على دفع الفدية؛ وكانت المدينة تُغلق من كافّة المنافذ لمنع السكان من الهروب ولمنع الجنود من الدخول على نحوٍ غير شرعيّ للنهب لحسابهم الخاصّ؛ ثمّ كانت القيمة المطلوبة تُحدّد على نحوٍ منظّم، مع أصحاب الحسابات والسجلات الماليّة، من التجار وغيرهم، مع استعمال التعذيب لاستخراج المعلومات عن مخابئ الأموال. وإذا لم تنجح المفاوضات في تحديد قيمة الفدية المطلوبة، وهو ما حصل في بعض الأحيان، كانت المدينة تُنهب بكاملها، وأحياناً كان يتمّ إخراج السكان حتى إتمام العمليّة. وإذا لم يتمّ قتل السكان، فقد يؤخذون أسرى: فيتمّ توزيع الحرفيين المُختارين بين أمراء الأسرة الملكيّة وسيّداتها لاستعمالهم في مشاريعهم (وكان سكان المناطق المفتوحة يُعتبرون كلّهم أسرى، بحكم القانون المغولي القديم، سواء أكانوا مسلمين أم لا).

وإذا لم تسر الأمور على النحو الصحيح ـ سواء بفعلٍ شعبيّ أو بخطأ من أحد الأمراء أو بعضهم ـ فإنّ الردّ حينها سيكون مذبحة شاملة: «مَقتَلة عامّة» لا تترك وراءها حيّاً، أو على الأقل لا تترك أيّ ذَكَر بالغ في المدينة. غير أنّ لهذه المذابح أيضاً قوانينها الصارمة؛ فقد كان تيمور في الغالب يتوقّع من الأثرياء (أو المتعلّمين) الذين كسبوا موافقته، ومن على شاكلتهم أن يبقوا بحكم اللاجئين في أماكنهم.

بداية من عام ١٣٨٣، باتَ الشعار المعتاد للمذابح هو برج الرؤوس. وقد استعمل هذا الشكل المهين في إيران في بعض الأحيان، بخاصّة في مواجهة القبائل الوثنيّة، على الأقل منذ عام ١٣٤٠ (بل واستعمل قبل ذلك في نحو عام ١١٤٠ ضدّ الإسماعيليّة). أما الآن، فقد بات تيمور يستعمله بانتظام (بالدرجة الأولى، لإهانة الأعداء الذين قُتلوا في الميدان (وهذا يشمل قبائل الرعاة التي قاومته)، ثمّ لاحقاً لتخليد ذكرى المذابح التي باتت تُرتكب بانتظام بدم بارد).

ولكنّ شهيّة تيمور للدمّ والبؤس قد اتخذت أشكالاً أخرى؛ فصحيحٌ أنّ جميع المعارك مروّعةٌ ومفتقرة إلى الضمير والمبادئ، وصحيحٌ أنّ معارك الحاضرة الإسلامية في المراحل الوسيطة كانت في عامّتها معارك مدمّرة لا يكبحها قيد، إلا أنّ حملات تيمور قد أظهرت قدراً فائقاً من الوحشيّة

الهمجيّة حتى وفق معايير زمانها؛ فقد كان الاغتصاب شائعاً بين جنوده؛ فعندما تسبى امرأة جميلة، كانت تُجبر على ترك ولدها الرضيع خلفها (وكم مات من الأطفال نتيجة ذلك). وقد ابتكر تيمور طرقاً روتينيّة لإعدام أعدائه عبر رميهم من علٍ أو حرقهم أحياء. لم يكن التذاذه بالمعاناة محصوراً على البشر: فقد كان يتفاخر بأنّه اصطاد من الحيوانات أكثرَ مما ذُبح، بحيث تُترك الجثث حتى تتعفّن من دون أن يأكلها أحد (لم تكن هذه الممارسة غريبة تماماً عن الصيد الملكيّ في ذلك العصر، فقد كانت العادة تقضي أن يقوم الصيادون الملكيّون بعمل حلقة دائريّة واسعة حول منطقة تتوزّع فيها الحيوانات، ثمّ يبدؤون بإغلاق المنطقة بإحكام على هذه الحيوانات حتّى تجتمع مذعورةً في حلقة ضيّقة، ثمّ يُعملون فيها القتل من دون أن يسمحوا لأيّ حيوان بالهروب من الطوق). وقد تزايدت حدّة الفظاعات بحكم ضخامة الجيوش التي جمعها تيمور: فأحياناً كان الأسرى يُجوّعون حتّى الموت، عندما لم يكن لدى الجنود ما يكفي من المؤن لتغذيتهم؛ وفي حالات كهذه، كان الفلاحون في المناطق المجاورة لمعسكرات الجيش يُعانون من المجاعة هم أيضاً. حتى نهاية حياته، كان رجال بلاط تيمور يحاولون دوماً لجمه وتهدئة سلوكه الوحشي، إنما عبثاً.

عندما يكتمل التدمير، كان تيمور يُرسل رجاله في مهمّة خاصّة لإعادة بناء المدينة واستعادة الزراعة، وكان يُنشئ خططاً جديدة موجّهة لتلبية احتياجات التجارة كما يراها هو، أو لتحسين أوضاع الرعاة البدو في المنطقة، ودائماً ما كانت الخطط تولي عناية خاصّة للشؤون الماليّة. في هذه المناسبات، كان يشقّ قنوات جديدة، ويؤسّس قرى زراعيّة على ضفافها. وقد جمع لسمرقند خصيصاً، عاصمته التي قلّما قضى وقته فيها، الفنانين والحرفيين من كلّ الولايات التي نهبها. وفي سمرقند، أقام الصروح العظيمة والقصور الفخمة.

كانت لحملات تيمور نتائج سياسيّة حاسمة الأثر في الجزء الأكبر من الحاضرة الإسلامية، فيما عدا الأطراف البعيدة في الغرب والجنوب. فما إن استقرّ حكمه في حوض نهري سيحون وجيحون، حتّى تقدّم واحتلّ خراسان. وفي خراسان، (١٣٨١) أخضع أمير آل كرت في هراة؛ في البداية، سمح له بالحفاظ على نفس الاستقلال الهشّ الذي حظي به أسلافه في عهد

الإيلخانيين، ولكنّه ثار على تيمور بعد ثلاث سنين، فما كان من الأخير إلا أن نهب المدينة واستأصل شأفة السلالة إلى الأبد. أخضع تيمور الكتل العسكريّة المستقلّة في خراسان واحدة تلو الأخرى (بمن فيهم السربداريون). وقد مارس تيمور درجة قصوى من الوحشيّة في حملته في سيستان. فقد كان لبلدات سيستان، المعزولة وسط إيران بمحيط من الصحارى، تقليد مديد من الاستقلال عن الخارج، وتقليد ممتدّ (منذ أيام الصفاريين) من الحكم الشعبي، المدعوم بالعمل العسكري. وقد ظهر أثر هذه التقاليد في المقاومة الشرسة التي شارك فيها الناس العاديّون لجيش تيمور، وهو ما أغاظ تيمور الذي اعتبر ذلك إهانة شخصيّة له، وفعلاً غير لائق من الرعاع. في إحدى تلك البلدات، وبدلاً من بناء برج الرؤوس، أمر تيمور بتقييد ألفي شخص وبنى فوقهم برجاً من الطوب والملاط؛ وظلّت أصوات من في داخل البرج تعلو لبعض الوقت. أما المدينة الرئيسة في سيستان، فقد تمّ ذبح سكانها (من دون تمييز بين الرجال والنساء) وتمّ تدمير ريفها؛ أما الأثرياء فلم يُذبحوا وإنّما تمّ نفيهم إلى خراسان. وقد يتكوّن لدينا انطباع بأنّ المنطقة، المهجورة اليوم بعد أن كانت مزدهرة قديماً، والتي كانت بالضرورة معتمدة على الريّ، قد باتت مهجورة منذ ذلك الحين.

بحلول عام ١٣٨٧، كانت كافة المرتفعات الإيرانيّة قد خضعت لتيمور، بما فيها سلالات الحكم القديمة على أطراف بحر قزوين في مازاندران، وحكام آل مظفّر في شيراز والولايات الإيرانيّة الغربيّة، إضافة إلى حكم أحمد الجلائري، وارث السلالة الجلائريّة في سهول ما بين النهرين. وقد سمح تيمور لمعظم هؤلاء الحكّام بالحفاظ على مناصبهم في البداية، كما فعل مع آل كرت؛ ولكنّه ترك لهم ما يُذكّرهم بقدرته الباطشة، بخاصّة مذبحة أصفهان، حيث بدأ الناس العاديّون تلقائيّاً بمقاومة قوّاته قبل تحديد قيمة الفدية المطلوبة: طُلِبَ من كلّ قوّة من الجند أن تحضر عدداً معلوماً من رؤوس الرجال، وعندما اكتمل بناء البرج، وصل عدد الرؤوس إلى نحو ٧٠ ألفاً. بعد عدّة سنوات، كان على تيمور أن يعود إلى تلك المناطق ويُزيل حكمَ السلالات الرئيسة كلّها (في تلك الحملة، حثّه تجار بغداد ضدّ أمير تكريت، الذي تدخّل في التجارة، وزوّدوه بمجموعات من المتطوّعين الإيرانيين، وهو أمرٌ تكرّر حدوثه هنا وهناك). في تلك الأثناء، بات تيمور

منشغلاً لعدّة سنوات بحملات عسكريّة نحو الشمال، ضدّ المغول في سهوب يديسو، الذين تحدّوا سلطته ورفضوا الخضوع له، وضدّ توختاميش، أقوى منافسيه. وقد توّجت هذه الحملات في عام ١٣٩٥ بهزيمة توختاميش والقبيلة الذهبيّة وتدمير مدنها الرئيسة. وصلت موجة الدمار التي جلبها تيمور إلى موسكو. وقد كان أحد أهداف تيمور المفضّلة، عندما يكون بالجوار، هو المملكة المسيحيّة في جورجيا في القوقاز؛ فقد التذّ هو وجنوده بالنهب والقتل هناك.

في عام ١٣٨٩، انطلق تيمور إلى الهند، متذرّعاً بأنّ الحكام المسلمين هناك، من خلفاء فيروز تغلق، كانوا متسامحين مع رعاياهم الهندوس، وعلى أساس أنّهم يتدخّلون في التجارة. قبل المعركة الحاسمة، أمر جنوده بذبح عشرات الآلاف من الأسرى، لتوفير المؤن (وقد كان رفض أيّ جندي قتلَ أسيره - والأسرى إحدى الغنائم الأساسيّة في المعارك - يُقابل بعقوبة القتل)؛ ولمّا كان معظم الأسرى من الهندوس، فقد أصبح القتل مناسبةً لإهلاك الكفّار، وهو ما حثّ أيضاً بعض المسلمين الأتقياء إلى المشاركة في هذا العمل: حتى إنّ أحد رجال الدين الموقّرين، لم يذبح في العيد أضحيته من الشياه، بل قتل بحماسة عشرة (وقيل خمسة عشر) من الأسرى الهندوس بيديه. كان من المفترض ترك دلهي من دون تخريب بعد احتلالها، ولكنّ الجنود هذه المرّة قد خرجوا عن السيطرة ودمّروا المدينة وقتلوا أهلها. وبخراب دلهي، العاصمة، اكتمل انهيار أيّ أمل بحكم مركزيّ قويّ للمسلمين في شمال الهند.

أما في الغرب، فصحيحٌ أنّ غارات تيمور كانت أقلّ تدميراً في آثارها السياسيّة في نهاية الأمر، إلا أنّها لم تكن كذلك في بدايته. فقد فرّ أمراء الأناضول الذين هزمهم بايزيد إلى تيمور طلباً للمساعدة. وفي عام ١٤٠٠، هاجم تيمور أراضي العثمانيين والمماليك بذريعة أنّهم يؤوون أعداءه (على الرغم من كلّ ما دار من حديث حول أنّ العثمانيين يقاتلون الفرنجة الكفّار). في سيفاس، أمر تيمور بقتل أفواج المسيحيين المندرجين ضمن قوات العثمانيين (٤٠٠٠ مقاتل) عبر دفنهم أحياء، بينما أخلى سبيل المسلمين منهم. في دمشق، لم يستطع النبلاء جمع الفدية المطلوبة، فتمّ نهب المدينة على الرغم من استسلامها. وبعد سلسلة من الهجمات المُضلِّلة، (بما في

ذلك مذبحة بغداد)، عاد تيمور في ١٤٠٢؛ وهذه المرّة واجه الجيش العثماني الرئيس تحت قيادة بايزيد في أنقرة وسحقه، وأخذ بايزيد أسيراً. كان على بايزيد أن يشهد تدمير بورصة، عاصمة أسلافه، وسميرنا (إزمير)، التي استولى عليها تيمور من يد الملوك اللاتين الذين سيطروا عليها، كواحدة من آثار العصر الصليبي وبقاياه. أرسل الإمبراطور البيزنطي، الذي عقد تيمور معه تحالفاً هشّاً قبل هذه الحملة، وثيقةَ استسلامه، وكذلك فعل المماليك الفزعون؛ ولكنّ تيمور لم يكن مهتمّاً فعلاً بالذهاب إلى مصر. مُنحت الإمارات الأناضوليّة استقلالها من جديد، وقد بدا لبعض الوقت بأنّ الدولة العثمانيّة كلّها موشكة على الانقسام والتبدّد.

في عام ١٤٠٤، بعد إقامة قصيرة في سمرقند (حيث أعدم هناك أصحاب المتاجر المبالغين في أسعارهم، وأشرف على بناء حدائق واسعة، واستقبل بودّ رسولاً من إسبانيا المسيحيّة)، شنّ تيمور حملة جديدة على الصين بهدفٍ مُعلن، هو عقاب الصينيين على طرد الحكّام المغول (في الواقع كانت له زوجتان صينيّتان، وربما كانت له نيّة مبيّتة مسبقاً لإرسال جيشه إلى الصين). في الطريق، عفا عن توختاميش المنفي. ولكنّه توفّي بعد ذلك بأيام قليلة (١٤٠٤). وبغضّ النظر عن آمال البرجوازيين الذين قبلوا عنفَه على أمل الوصول إلى دولة مركزيّة قويّة، فإنّه كان قد بدأ بالفعل بتوزيع ولايات مملكته على أبنائه وأحفاده. وقد ثبت بأنّ أحداً لم يكن قادراً على الحفاظ على هذه السلطة المركزيّة، لا وليّ عهده ولا أيّ من خلفائه، على الرغم من أنّ أحد أبنائه المسالمين نسبيّاً، شاهرخ، الذي كان قد أوكل إليه حكم خراسان، قد تمكّن بعد بضع سنوات من المعارك، من السيطرة على الجزء الأكبر من مملكته في حوض نهري سيحون وجيحون وإيران.

٢

المحافظة واللباقة في التقاليد الفكريّة

نحو ١٢٥٨ ـ ١٥٠٣ [٦٥٦ ـ ٩٠٩هـ]

لا يتوقّف البشر في جميع الفترات التاريخيّة عن تقدير الأعمال الأصيلة وتثمينها؛ فنرى العالم المصريّ السيوطي (١٤٤٥ ـ ١٥٠٥) مفتخراً بتناوله موضوعات لم يسبق لأحدٍ أن تناولها، ونرى الحاكم التيموري شاهرخ (١٤٠٥ ـ ٤٧) يدعو كبار الشخصيّات ليشهدوا تجربة إطلاق محرّك حربي تمّ اختراعُه حديثاً. بيد أنّ هؤلاء العلماء والمخترعين لم يجازفوا بالخروج عن الأفق المُحدّد لأنواع التوقّعات الممكنة. فقد كان تعامل السيوطي مع التفاصيل الملتبسة في مسائل القانون والتاريخ عند المسلمين خاضعاً لنفس الطرق والمناهج المُطبّقة في المسائل الأخرى المهمّة. ولا أعرفُ ما إذا كان مخترع شاهرخ قد أنتج آلةً ذات عزم دوران أقوى أو أنتج بندقيّة مُحسّنة، ولكنّ مهمّتها في نهاية المطاف لم تكن تعدو قذف الحجارة. لن يجانب المرء الصواب إن استنتج بأنّ الإبداع الجديد كان يتمّ عبر ابتكار نسخ أكثر دقّة أو أكثر تفصيلاً مما هو موجود سابقاً. ومن ثمّ فإننا إذا ما دقّقنا النظر في هذا الجانب مما يبدو ابتكاراً جديداً، فإنّنا سنشهد فيه أثر الروح المحافظة.

غير أنّ القوى الفاعلة الجديدة، حتّى من دون وعي كامل بآثار التغيّرات التي تُقدّمها، كانت تُعيد تشكيل الحياة الإسلاماتيّة. كانت البنادق المحسّنة من بين الابتكارات العسكريّة التي رعاها ملوك المسلمين بحلول نهاية عهد شاهرخ. وقد أفضى البارود إلى ابتكارات إضافيّة جديدة بحكم إمكاناته الكامنة. كانت هذه المرحلة مرحلة تمفصل كبرى في التقليد الفكري، غالباً

بروح التفاصيل الموسوعيّة كتلك التي قدّمها السيوطي؛ ولكن حتّى في لبوس العناية بالتفاصيل، كان العديد من العلماء يُقدّمون أعمالاً جديدة ومهمّة، حتى لو كانوا أقلّ ادّعاءً من السيوطي واعتبروا أعمالهم مجرّد ملء لفراغات تفصيلية. طبعت النزعة المحافظة الواعية بإنجازات الماضي، على الأرجح، المدارسَ والدوائر المرتبطة بالثقافة اللامركزيّة القديمة ذات التوجّه الشريعي. ففي القصور العسكريّة المتزايدة القوة، في نهاية تلك الحقبة، كان العلماء والفنانون، الذين يحظون برعاية الحكّام (الذين كانوا هم أنفسهم بحكم التقليد المغولي، فنانين وعلماء)، يُنتجون خميرة ثقافيّة حيويّة جديدة. في قصور الحكّام هؤلاء، برزت الرؤية العالميّة الواسعة لذلك العصر ـ التي تتضح من خلال الانفتاح على تأثيرات الفنّ الصيني، وأشكال التقوى الهنديّة، بل والابتكارات في الغرب ـ وأدّت دورها الأكبر.

التعليم كنوع من تدابير الحفظ

تكمن مناهج تعليم النشء والشبّان في قلب أيّ تقليد ثقافيّ، وتتأكّد هذه الحقيقة في زمن النزعة المحافظة. غير أنّ التعليم، وإن كان مُعبّراً عن الثقافة، لا يكتفي بتعزيز واقعها كما هو، بل يُحدّد، بشيء من الاستقلاليّة عنها، أشكال التغيّر الممكن في هذه الثقافة.

كان الهدف الأسمى لجميع أشكال التعليم الإسلاماتيّة هو تمرير التراث الثقافي من جيلٍ إلى التالي. وقد تمّ إيلاء هذا الهدف أهميّةً قصوى في ظلّ النزعة المحافظة. فقد كان التوقّع السائد هو أنّ الأجيال اللاحقة أقلّ في مستواها الفكريّ والأخلاقيّ من الأجيال السابقة: سادت نظرة كبار السنّ التي ترى بأنّ الأجيال الشابة تسير نحو الأسوأ، ومعها ساد النظر إلى التغيّر الثقافي بوصفه ذا أهميّة ثانويّة فقط، باستثناء التغيّر إلى الأسوأ طبعاً! وقد كانت التجارب تؤيّد هذه النظرة بالعموم. كانت المشكلة إذاً هي كيفيّة تأخير آثار هذا التراجع المحتوم أو تخفيفها. أما الهدف الثاني للتعليم فهو تأهيل الشبان لأداء أدوار اجتماعيّة مخصوصة، وهو هدف لا يتعارض مع الأوّل. فالطريقة الوحيدة التي تُمكّن الرجال المتعلّمين من العمل الاحترافي، سواء كأطباء أو فلكيين أو علماء، هي تطبيقُ المعرفة التي تلقّوها ممن هم أكبر وأعلم منهم. وقد اختار معظم الطلاب، بطبيعة الحال، التركيز على

الدراسات التي ستلزمهم في مسيرتهم العمليّة الفعليّة؛ فكان عدد من درسوا الفقه أكبر بالطبع ممن انشغلوا بمسائل علم الكلام المجرّدة. ولكن، ضمن أيّ ميدان، لم يكن ثمّة تعارض كبير بين التوجّه العملي الذي يتوخّى إنجاز عمل معيّن والتوجّه الإنسانويّ الذي يهدف إلى تعميق إدراكنا للحقيقة؛ ففي المستويات العلميّة الأعلى على الأقل، كان التوجّهان متداخلين ومندمجين في وحدة واحدة. أما بالنسبة إلى الهدف الثالث الممكن للتعليم المتمثّل بتمليك النشء الأدوات والنظرة اللازمة لاستيعاب حكمة الجيل الأكبر وتجاوزها لاحقاً، فإنّ هذا الهدف لم يكن محلّ ترحاب، في جميع المجتمعات ما قبل الحديثة، حتّى بين الفلاسفة والصوفيّة.

عن ذلك، نجمت نتيجتان قد تبدوان غريبتين على الناظر الحديث. أوّلاً، كان يُنظر إلى التعليم غالباً بأنّه تلقين لجملة من العبارات المحفوظة الثابتة والصيغ التي يُمكن تعلّمها من دون أيّ عمليّة تفكير بالمعنى الدقيق للكلمة. فالعبارة إما أن تكون صحيحة أو باطلة، وما المعرفة إلا حصيلة العبارات الصحيحة. من الممكن أن يُضيف المرء إلى هذه الحصيلة من العبارات الصحيحة المتاحة في تراثه، ولكن لم يكن يُتوقّع منه أن يضيء على عبارة صحيحة قديمة ضوءاً جديداً، بتعديلها أو تحديثها. إذاً فقد كان يُنظر إلى المعرفة التي تهمّ، **العلم**، والتي تقف في مقابل «المعرفة المشتركة» التي يعرفها العامّي والأمّي، بأنّها ضمناً حصيلةٌ ثابتة ومتناهية من العبارات، على الرغم من حقيقة أنّ معرفة كلّ العبارات ذات القيمة قد لا تتحقّق لشخصٍ واحدٍ في زمن من الأزمنة. كان التعليم يعني حفظ أكبر عدد ممكن من هذه العبارات الصحيحة. ولكنّ الصيغة الأمثل هي تلك التي تلفّظ بها العالِم أو الشخص المرجعيّ، على الرغم من أنّ هذه العبارات يُمكن أن تُصاغ على نحوٍ أكثر مناسبة للاستعمال الشعبي. إذاً فلم تكن المعرفة وحدها مُصوَّرة كجسم ثابت من العبارات؛ بل إنّ أصالة هذه المعرفة كانت تعتمد على عدد محدود من الرجال العِظام، الذين لا يُمكن التشكيك في سلطتهم المرجعيّة، على الأقل ليس من قِبل التلميذ.

كانت هذه المقاربة ملائمة للعلماء المتأخّرين، المعتادين على الإحالة إلى أئمّة الفقه والكلام الكبار، والإحالة قبل ذلك إلى الوحي التاريخي لمحمّد وإلى تحقيق فحواه والمصادقة على محتواه من خلال الأحاديث

الصحيحة. وقد يكون ذلك غريباً عن روح الفلاسفة والمتصوّفة، حتّى الثانويّين منهم، الذين ما فتئوا يؤكّدون بطرق مختلفة على أنّ الحقيقة يُمكن أن تُكتشف من جديد مع كلّ جيل. ولكنّ هذه المقاربة قد باتت معتادةً وملائمة على نطاق عام، حتّى إنّ الفلاسفة والصوفيّة، بمن في ذلك أكثرهم إغراقاً في الباطنيّة، كانوا يميلون إلى التعليم بهذه الطريقة. وقد ظهرت آثار هذه المقاربة على مستوى المساهمات العلميّة الكبرى، فبات شائعاً أن يكتب الكاتب رسالة أصليّة تماماً، إنّما على شكل تعليقات على رسائل معتمدة سابقة. في بعض الأحيان، لم تكن الرسائل مجرّد شروح وتفسيرات للرسائل السابقة، بل كانت أشبه بعروض الكتب الحديثة (بحيث تأخذ شكل دحض بعض المسائل وردّ الشُّبَه عن بعضها الآخر).

لقد أصبح انتشار هذه المقاربة ـ حتى بين من يُظنّ فيهم معاداتها والأنفة منها ـ واضحاً أشدّ الوضوح في ضوء النتيجة الثانية للنزعة المحافظة: فقد أصبح التعليم بالأساس معياريّاً في هدفه. كان تراث الثقافة العليا قبل كلّ شيء توجيهاً للسلوك: إنّه يخبر الإنسان الصالح بغاية وجوده على الأرض، ويخبر الإنسان، صاحب السعة في المال والوقت، ما هي الحياة الجيّدة المتاحة له بحكم استغنائه عن ضرورات الكدح كالفلاحين. حتّى في تقاليد الحرف، كان على المتتلمذ أن يتعلّم ما الذي يجب عمله وكيف: لقد كانت معايير الجودة هي ما يُنقل ويُمرّر (وإن تمّ تمرير بعض حيل النجاة البسيطة كذلك). ولكن، كان يُنظر إلى المعايير والقواعد بحكم تعريفها على أنّها شيء يُتلقّى من مرجعيّة تمّ فحصها مراراً عبر الأجيال، لا بوصفها شيئاً يُمكن لمن شاء أن يُسائله متى ما عنّ له ذلك.

في المدارس، كانت العلوم الفلسفيّة لا تعمل على تدريس المنتسب الحقائق المُلاحَظة في حدّ ذاتها. لم يفكر، لا علماء الشريعة ولا الفلاسفة، في مراكمة الحقائق الطبيعيّة القائمة على الملاحظة لغايات علميّة. بالطبع، تمّ جمع المعلومات الوصفيّة حول كيفيّة عمل الأشياء أو عما يحدث في لحظات معيّنة، ولكنّ هدفها كان محدّداً بدقّة؛ فهي تعمل إما لتحقيق أهداف تقنيّة لحرفة من الحِرف ـ مثل آليّة دبغ الجلود أو مهارات البحريّة، التي تتطلّب إنتاج شيء من المعرفة الكيميائية والجغرافيّة ـ أو تعمل على تأسيس قواعد عامّة للحياة الإنسانيّة ككل. وقد كان هذا المطلب الأخير هو محطّ

اهتمام الرجال المتعلّمين. كانت جميع العلوم التي تُدرّس عادة في المدارس علوماً معياريّة: فالقانون، والنحو، واللاهوت (كيف يجب أن يؤمن الإنسان لينجو) كانت كلّها تحمل هذا الطابع؛ أما المعارف والعلوم الوصفيّة المتعلّقة بالأحاديث النبويّة أو بعلوم الإسناد فقد كانت بمثابة العلوم الرديفة لهذه العلوم الرئيسة. وكذلك كانت الموسيقى والفلك والفلسفة معياريّة في توجّهاتها؛ فقد كانت مكرّسة بالأساس لدراسة القواعد المثاليّة للتناغم الطبيعي، كيف يجب أن يعمل البشر والكون بأكمله. فقد كانت مُصمّمة رياضيّاً ومنطقيّاً على أرفع درجة ممكنة، ولم تكن تعبأ كثيراً بالتغيّرات الواقعيّة الخاضعة للملاحظة. كانت حركة النجوم، غير المتأثّرة بماديّة عالم ما تحت فلك القمر، هي صورة النظام الكوني؛ أما حركة السحب والغيوم مثلاً فلم تكن تعبّر عنها، وكانت بالتالي محلّ تجاهل (كما رأينا، فإنّ ذلك صحيح أيضاً بخصوص الغرب بتنظيمه الهرميّ، على الرغم من أنّ حقول الدراسة الفرديّة قد دخلت على نحوٍ مختلف في الوظائف العامّة). في مثل هذا المخطّط، كانت دراسة الأخلاق والقانون تقع في مركز التعليم.

قد يتملّك القارئ الحديث، الذي يتتبّع الأعمال العلميّة الثمينة لذلك العصر (وليس في الحاضرة الإسلامية فقط، بل في كلّ مكان) شعور أنّ قلّة من هذه الأعمال تُخاطبه: قلّة منها فقط تجعله أكثر دراية بالعالم الذي عاش فيه جميع البشر في جميع العصور (بدلاً من ذلك، سيجد بأنّ هذه الأعمال مليئة بمعلومات وخلافات لن تهمّ إلا من يقرأها ابتداءً بوصفه مسلماً (أو مسيحيّاً أو هندوسيّاً). تحفل جميع أعمال الفقه، والنحو، وعلم الكلام، بهذا الجوّ؛ بل ويصحّ ذلك أيضاً على الأعمال الفلسفيّة أيضاً. على القارئ أحياناً أن يُسلّم بعدد واسع من الافتراضات المسبقة قبل أن تصبح للحجج معنى؛ إذ إنّ هدف كتّاب هذه الأعمال كان بالأساس إقرار ما هو صحيح ومناسب، أي الحديث عما يجب أن يكون لا وصف ما هو كائن.

ولعلّ مما يساعد القارئ الحديث هو أن يعقد مقارنةً ما مع التعليم اليوم. فنحن نعيش اليوم نزوعاً قويّاً لمعاكسة النمط ما قبل الحديث؛ إذ إننا نميل اليوم إلى تعليم المواضيع المرتبطة بالحقائق وبما يُمكن ملاحظته، لا تعليم المسائل المعياريّة. في الولايات المتحدة، على الأقل، اختفت مقررات الأخلاق والمنطق، بل والقانون، من التعليم في المدارس العليا

العلمانيّة، بل ومن مقررات الكليّات الجامعيّة في المراحل الأولى. لقد أصبح مساق الفلسفة هو مساق تاريخ التفكير الفلسفي، وتمّ تجنّب تدريس الدين بوصفه موضوعاً خلافيّاً؛ بل إنّ النحو أيضاً قد تحوّل في كثير من الأحيان إلى مساقٍ وصفيٍّ بعد أن كان مساقاً تقريريّاً؛ وأصبحت قواميسنا المعياريّة تُعنى بتسجيل ما يُنطق ويُكتب في الدوائر المثقّفة، وليس من شأنها أن تقترح مثلاً بأنّ استعمالاً معيّناً، ولو كان أقلّ شيوعاً هو الاستعمال الأصحّ أو الأفضل وظيفيّاً.

ولكنّ ذلك لا يعود إلى أننا لا نرى القواعد والمعايير أمراً مهمّاً؛ فنحن في الواقع لا نعتقد بأنّ جميع طرائق تركيب الجمل متساوية في الصحّة والإجادة: إننا ندرك بأنّ بعض الأبنية النحويّة تتيح لنا مجالاً أكبر من المرونة أو الدقّة مقارنة بأبنية أخرى؛ كما أننا نعرف بأنّ بعض المركّبات الدلاليّة ـ وبعض استعمالات الألفاظ ـ أقلّ إفضاءً إلى التشوّش والخلط من أخرى. وكذلك هي الحال مع المنطق والأخلاق والفلسفة: فنحن نعرف بأنّ هذه الحقول تُقدّم مشكلات مهمّة للدراسة، قد تعزب عن ذهن القارئ غير المتدرّب مهما كان حريصاً في قراءته، مما يجعل دراستها أمراً جديراً ومهمّاً. ولكن الأمر يبدو كما لو أننا يئسنا من أن يكون للتعليم الرسميّ أيّ أثر يُمكن قياسه في هذه المسائل، هذا إذا لم نكن ببساطة خائفين من اتخاذ أيّ موقف قد نجد له معارضين هنا ومخالفين هناك. ربما يكون الأمر، لو نظرنا إلى المستوى الجدّي من المسألة، هو أنّ مقاربتنا هذه تكتسب أفضليّتها، بل وضروريّتها، من حاجتنا إلى التخصّصيّة التقنيّة والابتكار المستمرّ في العصر الحديث. على أيّة حال، لقد تركنا تعليم المعياريّات والقواعد، إما بوصفها أموراً يتحصّل عليها الذهن السليم بنفسه؛ أو باعتبار أنّها مسائل يكتسبها الإنسان من الأدبيات العامّة، والروايات بخاصّة؛ أو بوصفها أموراً يُمكن أن يُعلّمها مختصّون ملتزمون بخطٍّ معيّن سلفاً، أي مختصون أشبه بالوعّاظ منهم بالمفكّرين المحترمين. وقد يُقدّم بعض الأساتذة شيئاً من القواعد والمعايير إنّما على هيئة حقائق تعليميّة.

في المقابل، لا يعني التأكيد ما قبل الحديث على القواعد والمعايير افتقاراً إلى إدراك أهميّة الحقائق المُدركَة بالملاحظة؛ بل ربّما، نظراً إلى محدوديّة الحقائق الموثوقة المتاحة ونظراً إلى تناقضاتها، يئس العلماء من

إمكانيّة تعليم علوم الطبيعة والتاريخ بيقينيّة تقيهم الوقوع في الخلاف، فترك معظمهم الحقائق الطبيعيّة المحضة، التي يُمكن لأيّ إنسان ملاحظتها بعقله السليم؛ أو التي يُمكن معرفتها من الأعمال العامّة، ككتب التاريخ، والتي لم تكن موضوعاً للمساقات التدريسيّة المتخصّصة؛ أو التي يُمكن تعلّمها، لمن حصلت له الحاجة لتعلّمها، من المختصّين من تجار أو بحارين أو صنّاع أو غيرهم، لا من ذوي الملكات الفكريّة. أما الحقائقُ المُدرَكة بالملاحظة والأساسيّة لمعرفة القانون ومعرفة الحقوق أو معرفة مبادئ التناغم الكوني، فإنّها يُمكن أن تدرس عند المعلّمين الذين أحسنوا جمعها.

لم يكن التعليم، إذا فهمناه بمعناه العام، محصوراً بالمدارس؛ فلكلّ حرفة نظام تلمذة خاصّ بها (بما فيها الزراعة). في الحالات الأبسط والأكثر شيوعاً (كالزراعة) كان الابن يتعلّم عادةً على يد أبيه؛ أما في الحالات الأكثر تعقيداً وتخصّصاً (مثل تعلّم الصناعات المكلفة)، فقد كانت مرحلة التلمذة تأخذ طابعاً أكثر رسميّة ومدّة أطول زمنيّاً. كان التتلمذ هو شكل التعليم الأكثر شيوعاً: فالمصارع والطبيب والورّاق والرسام والكيميائي، كلّهم على السواء يتعلّمون اختصاصهم عن طريق التلمذة. أما معظم الأعمال الإداريّة العموميّة فلم تكن تُعلّم من خلال التلمذة الفرديّة، وإنّما عبر «التدرّب على العمل»؛ وبنفس هذه الطريقة، كانت الحياة العسكريّة تُعلّم أيضاً، مع إضافة شيء من التدريبات العسكريّة للشبّان المُختارين لهذه الوظيفة، والذين غالباً ما كان لهم معلّمون للفنون الخاصّة مثل استعمال القوس والسهم. في العائلات الثريّة، كان للمربّين الخاصّين دور مهمّ في تعليم الأبناء الفضائل الإنسانيّة، إذ يكون هدف هذا النوع من التعليم هو غرس الذائقة الجيّدة: الخطّ، والرسم، والأدب الفارسي، وما إلى ذلك. إذاً فقد كانت المؤسسات العامّة واللاشخصيّة مثل المدارس مناسبة لنطاقٍ محدود فقط من العلوم المحفوظة بالكتب، والعلوم الشرعيّة بخاصّة.

كانت المدارس هي التي استمرّ فيها شيء شبيه بالمعارف الاجتماعيّة العامّة على مستوى التعليم المكتوب، بعيداً عن التجارات المتخصّصة أو مواقف الحياة المختلفة. كان جوهر العلوم التي تُدرّس في المدارس مبنيّاً على «النقل»، وبالتالي على استعمال اللغة العربيّة؛ أي علوم أهل الشريعة، المسؤولة عن الحفاظ على النظام الاجتماعي الأساسي. أما الدراسات

الأخرى، المعياريّة أيضاً، إنّما الأقلّ أهميّة للنظام الاجتماعي للحياة اليوميّة، فقد كانت تُعتبر دراساتٍ وعلوماً تكميليّة (وكان يُطلق عليها على اختلافها العلوم «غير العربيّة» [علوم العجم]؛ إذ إنّها لا تعتمد على اللغة العربيّة في حدّ ذاتها، أو كان يُطلق عليها علوم «القدماء» أو العلوم «العقلية»، لأنّها لا تعتمد على الوحي الإسلامي)[1]. كان من المتوقّع أن يكون لدى الجميع، وضعاء الناس ورفعائهم، دراية عامة بالتعليم المركزي الذي يُدرّس في المدارس. على الأقل، كان عليهم أن يعرفوا كيفيّة أداء الصلاة، التي لا تتطلّب دراسة خاصّة. كان هذا النوع من التدريس متاحاً لشريحة واسعة من السكان؛ ففي كلّ قرية، صغرت أو كبرت، ثمّة **مَكتَب**، أي مدرسة للقرآن: وهناك يتعلّم الصبية القادرون على الانصراف عن العمل في الحقول لبعض الوقت ـ على الأقل كان من المأمول أن يُتاح لطفلٍ واحد في الأسرة غير المعدمة هذا التعليم ـ ليتعلّموا بالتلقين ترتيل القرآن، أو جزءاً منه بالعربيّة (أياً كانت لغتهم الأمّ، فحتّى بالنسبة إلى الأطفال الذين يتحدّثون بإحدى اللهجات العربيّة، كان القرآن يبدو عملاً غريباً عنهم في لغته)؛ وكانوا يتعلّمون فيه قراءة الحروف وكتابتها؛ وفي بعض الأحيان كانوا يتلقّون شرح الكلمات وتفسير معانيها. بهذه الطريقة، كان يُمكن للصبيّ النابه أن يتلقّى في الكُتّاب أوليات القراءة والكتابة، وبعض الأفكار الأساسيّة عن اللغة العربيّة الكلاسيكيّة. وإذا ما تمكّن الصبيّ من حفظ القرآن كلّه، وشاع ذكره بوصفه **حافظاً**، فقد يُتاح له أن يتلقّى مزيداً من التعليم؛ فقد يُتاح له أن يذهب إلى أقرب المدارس إذا ما كانت عائلته قادرةً على الاستغناء عن خدماته. كانت المدارس مدعومةً من الأوقاف: يحظى فيها الطفل بكلّ ما يحتاجه من غذاء ويُتاح له أن ينام في المدرسة أو في المسجد.

وحدها العائلات الثريّة من كان جميع أبنائها قادرين على الذهاب إلى الكُتّاب، ووحدها العائلات الأكثر ثراء من يُمكن للبنات فيها أن يدرسن ويتعلّمن القرآن، إنّما في البيت مع معلّم خاصّ. ولكن، حتى في المراحل

---

(١) لقد أُسيئت ترجمة مصطلح «علوم العجم» عندما تُرجمت إلى العلوم الأجنبيّة foreign، كما لو أنّها أجنبيّة عن الإسلام أو عن الحاضرة الإسلامية. غنيّ عن القول أنّ معظم المسلمين كانوا يتحدّثون لغات أعجميّة، غير عربيّة. إنّ الأجنبيّة أو العجمة ليست هي المسألة (إلا في عقول الاستعرابيين)، وإنّما تتعلّق المسألة بالمهارات اللغويّة العربيّة.

الوسيطة المتأخّرة، عندما كان التراجع قد لحق بتسامح المسلمين الأوائل مع أدوار النساء، كان ثمّة نسوة يعلّمن العلوم الدينيّة. حتّى إنّ الفقيه المتعصّب ابن تيمية قد درس على يد امرأة في دمشق، من بين من درس عليهم.

حتى في المدارس، كان التعليم بالأساس قائماً على تلقين النصوص الأساسيّة، التي يُمكن للصبيّ أن يفهمها لاحقاً بعد أن يعرف معاني كلماتها. كان التعليم التلقيني والتحفيظيّ مناسباً للمجتمع المحافظ، الذي يأمل أوّل ما يأمله في الحدّ من التراجع المحتوم للجيل التالي. كما كانت هذه المقاربة في التعليم ملائمةً على نحوٍ خاصّ لقطاع التعليم العمومي، الذي كان يُتوخّى منه أن يحافظ على الانضباط الاجتماعي الأساسي؛ ذلك أنّه يُعنى باستمراريّة تعليم العلوم الضروريّة لانضباط النظام الاجتماعي بالعموم.

تعمد جميع أشكال التعليم والتدريب في المجتمعات ذات المستوى الزراعاتي، بدءاً من تعليم الطفل الصغير في البيت، لا إلى غرس المهارات الضروريّة لدى الطفل وحسب، بل إلى الحدّ من الإمكانات المحتملة للحماسة الفرديّة والاستجابة الحرّة أيضاً، سواء أكانت أخلاقيّة أم فكريّة: فالعقل الفضوليّ والابتكاري، والشخصيّة الحساسة والمتّسعة على نحوٍ مبالغ فيه تُمثّل خطراً على المجتمع، الذي يعمد في سبيل حماية موارده المحدودة إلى منع التجارب التي تنطوي على نوعٍ من المخاطرات منعاً صارماً، عبر القيود التي تفرضها الولاءات الضيّقة داخل المجموعة. صحيحٌ أنّ الشخص الشديد الذكاء أو الشديد التقوى والصلاح قد يستطيع إعادة تشكيل حياة المجتمع على نحوٍ يستبعد معه هذه الصرامة، ولكنّ ذلك لا ينطبق على الغالبيّة العظمى من الأذكياء أو الأولياء؛ ذلك أنّ التجريب نصف الناجح قد يكون ذا أثرٍ كارثيّ. بناء على ذلك، لم تكن عمليّة تسفيه الشخصيّة أو تجهيلها مجرّد نتيجة للجهل الاجتماعي، بل كانت لها فائدتها المرجوّة أيضاً. ولم يكن خضوع الطفل وتذلّله للكبار نابعاً من مداهنة من هم أقوى بدنيّاً منه، أو مما يفرضه التماثل الاجتماعي والممارسة المكرّسة، وإنّما كانت له وظيفة تنمية هذه المخاوف وتعميقها، وهذه المخاوف هي العدوّ الأكبر لأيّ انفتاح أخلاقي/ معنوي أو عقلي/ فكري، وإن لم تكن هذا العمليّة بالضرورة حاضرةً في الوعي. وبالمثل لم تكن التابوهات الجنسيّة تعمل على الحفاظ على النظام الأساسي وعلى الخصوصيّة في هذه المسائل الأكثر

حميميّة والأكثر حساسيّة من جهة تأكيد الأفراد لذواتهم، وإنّما كانت أيضاً تطوّر العدائيّة المكبوتة، التي يعتمد نظام أيّ مجموعة ونظام ما بين المجموعات عليها. تُشير الكشوفات في بعض القرى المصريّة الحديثة إلى وجود نزوع نحو تثبيط الطفل بشكل منظّم لكي لا يترك خيالاته حرّة على سجيّتها؛ ولعلّ هذا النمط قد كان سائداً أيضاً في القرى الزراعاتية. ومن دون أيّ نية أو قصد واع (اللهم إلا قصد تشجيع الطفل على أن يكون قويّاً صلباً وألا يتسامح مع التّخاريف)، إنّما لهدف وظيفيّ أساسيّ، كان يتمّ عمل كلّ شيء لمنع الطفل من أن يكبر ليكون شخصاً قادراً على تبصّر حوارات سقراط أو تقبّل موعظة الجبل.

يجد هذا النوع من الضبط تعبيره في الكتاتيب من خلال التعليم بالتلقن، وهو تعليم يُدرّب الطالب على ألا يحاول التفكير بشيء من تلقاء نفسه، عبر استعمال العصا لتأديب أيّ صبيّ يفشل في حفظ التفاصيل. مع الوقت، حين ينتقل الصبيّ إلى المدرسة، يكون قد تقبّل مبدأ التعلّم بالتلقين تماماً. أما الصِّبية الموهوبون الذين لا يمتلكون مهارة الحفظ، فكثيراً ما تُعوَّق مسيرتهم وكثيراً ما يتمّ استبعادهم من مسار التعليم بكامله. في المدرسة، لا تعود ثمّة حاجة للعصا، إذ إنّ سخرية الأستاذ والتلاميذ تفي بالغرض. لم يكن تقليد الشريعة في حدّ ذاته ظلامياً مُعارضاً لانتشار المعرفة؛ ولم يكن بحاجة إلى ذلك. ومن ثمّ فقد كان للدفاع الحمائي عن الثقافة اليوميّة أثر عميق على الثقافة العليا، في صلب مكوناتها.

لقد أسهم هذا النوع من التعليم في تعزيز المزاج المحافظ في قلب العلوم؛ فقد باتت جميع أشكال الكتب العلميّة المرجعيّة تؤلّف بأشكال شعريّة [أراجيز] لتسهيل حفظها، وبات أعظم ما يُمدح به العلماء المبتدئون هو مقدار محفوظاتهم التي يستطيعون تردادها عن ظهر قلب. صحيحٌ أنّ الشخصيّة الإنسانيّة طيّعة، ولكنّها أيضاً مرنة على نحو تستطيع معه استعادة حالتها الأصليّة؛ فبجانب التعليم التلقيني للمقررات والمراجع، حتى على المستوى الظاهري، كان ثمّة أشكال أخرى من التعليم والتدريس التي يُمكن أن توقظ شرارة الفكر عند من لم تُمته آليات التدريس الأولى. وأبرزُ هذه الأشكال هي شرح الكتب المهمّة، سطراً بسطر. كانت الكتب متوفّرة على شكل مخطوطات مكتوبة بخطّ اليد، ومليئة بتصحيفات النسّاخ وأخطائهم -

هذا فضلاً عن غموض الكتابة العربيّة، التي لا تورد بعض أصوات المدّ القصيرة وبعض الصوامت الثانويّة ـ ومن ثمّ فقد كان لا بدّ من وجود تقليد شفاهي بجوار قراءة الكتاب، إذا أراد المتعلّم دراسة الكتاب بدقّة. وقد كان المعلّم، الذي سمع شرح الكتاب بنفسه هو المخوّل بشرحه؛ وكان يتحيّن المناسبات للتعليق على الكتاب وتفسيره، وأحياناً مناقشة الموضوع العام له. وهنا يورد الطلبة أسئلتهم حول المسائل العويصة، وكثيراً ما تتحوّل الأسئلة إلى نقاشات وخلافات محتدمة. وهنا كانت سرعة البديهة أمراً مطلوباً وإن كان بعض الأساتذة مستعدين لطرد الطلبة الذين يعدّونهم مشاكسين.

عندما يقرأ التلميذ كتاباً بأكمله على أستاذه ويرضى الأستاذ عن قراءته وفهمه لفحوى الكتاب، قد يُعطيه الأستاذ شهادة، **إجازة**، تنصّ على أحقيّته بتعليم هذا الكتّاب لغيره من التلاميذ. وقد كانت هذه الإجازات، فيما يُفترض، تتصل في سلسلة (مثل إسناد الحديث أو سلسلة الطريقة الصوفيّة) تصل في النهاية إلى مؤلّف الكتاب، الذي كان هو معلّمه الأوّل. في بعض الأحيان، كان الأستاذ يمنح الطالب إجازة عامّة اعترافاً بنباهة الطالب وكفاءته، وإن لم يقرأ عليه كتاباً مخصوصاً وإن لم يختبره فيه؛ بهذه الطريقة، كان العقل النابه يحظى أحياناً بالتقدير والاحترام المحافظ من دون أن يحتاج إلى إهدار كلّ طاقته في تفحّص دقائق النصّ وتفاصيله. في بعض الحالات، كانت أهميّة الإجازات تتدنّى، مثل غيرها من الألقاب التشريفيّة؛ فقد زعم بعض العلماء تلقيهم إجازاتٍ من مؤلّفين موتى في منامهم، وكثيراً ما تمّ التساهل مع ادعاءات كهذه؛ كما أنّ بعض الإجازات قد تكون تشريفيّة فقط، مثل أن يمنح العالِم أحد أبناء أصدقائه الصغار إجازةً على أمل أن يكون جديراً بها، أو كمعروفٍ لأبيه.

كان العلماء والتلاميذ يشدّون الرحال في أسفار بعيدة بحثاً عن أوساطٍ فكريّة جديدة يُمكن أن تُقدّم لهم آفاقاً جديدة من العلوم والمعارف لاستكشافها. لم تكن المدارس مرتبطة بشبكة هرمية، وإنّما كانت هناك مراكز مهمّة في الأقاليم المختلفة، وكانت تجتذب الطلاب والزوّار من أمكنة بعيدة. وعلى الأقل في وقت متأخّر، أصبحت بخارى مركزاً كبيراً لدراسات الشريعة، وكانت سمعتها تجتذب الطلاب من جميع الأراضي التركيّة في الشمال ومن غيرها من المناطق؛ وكانت القاهرة بجامع الأزهر فيها مركزاً

عظيماً في أراضي العرب الشرقيّة وأراضي المسلمين في الجنوب (كثيراً ما منح العلماء المُحدثون من ذوي النزوع العربيّ للأزهر مكانة السيادة العليا، على أنّ الحال لم تكن كذلك في السابق). أما عند الشيعة الاثني عشريّة، فقد كانت النجف في العراق، بما تحويه من مؤسسات صغرى عديدة، هي صاحبة المكانة العليا في القرون الأخيرة، وقبلها كانت الحلّة (وهي غير بعيدة عنها) مركزاً لا يقلّ أهميّة عنها. ولكنّ سمعةَ المراكز لم تكن مضمونةً دوماً ولم تحظَ بأفضليّة حصريّة. ففي نهاية المطاف، حلّت مراكز منافسة محلّ معظمها في نفس المنطقة. وقد كان الباحثون عن التعليم الجيّد يزورون المراكز الثانويّة أيضاً.

في أراضي المسلمين المركزيّة على نحوٍ خاصّ، التي استفادت من التبادل الداخلي فيما بينها ومن الزائرين الآتين من الأراضي البعيدة، كان من الصعب تجنّب المواجهة بين التقاليد المختلفة المتعارضة؛ فقد كان الطلبة ينتبهون بالضرورة إلى وجود مواقف مختلفة من المسألة الواحدة. كانت المناظرات العامّة تُنظّم بين العلماء البارزين؛ وحين يعجز أحدهم عن الردّ على منافسه كان يُعتبر خاسراً مُفحَماً حتى لو كان الموافقون لموقفه ومذهبه مقتنعين بأنّ غيره قادرٌ على الفوز في المحاجّة. وقد طبعت الروح المحافظة هذه المناظرات بطابعها: فقد كان الافتراض القائم في حال التعارض بين أيّ موقفين هو وجود موقف صحيح وآخر خاطئ؛ وكما هي الحال في العمليّة البرلمانيّة الحديثة، لم يكن ثمّة توقّع (نظريّاً) بإمكانيّة البناء على هذين المنظورين المختلفين لتوليد توليفة جديدة منهما؛ وكان التطوير غالباً يتأتى عن طريق تعديل أحد الموقفين ليُجيب على اعتراض معيّن، أو من خلال الاستعاضة عن أحد الموقفين بموقف جديد لعالم آخر يتحدّى الفائز. على أيّة حال، كانت هذه المناظرات الارتجاليّة تُعطي قيمة أكبر لأصحاب الحافظة الجيّدة والقريحة المستعدّة. على الرغم من ذلك، كانت هذه المناظرات تُقصي بطبيعتها من ليس لهم من العلم إلا الحافظة الجيّدة، التي يشجّعها نظام التعليم بالتلقين. فالمناظرات تركّز على نحوٍ حيويّ على عمليّة التفاعل والحوار التي تُبقي التقليد حيّاً.

كان لدى العلماء المُجيدين في تأليف الكتب الجدليّةِ القدرةُ أيضاً على الوصول إلى الجمهور بوسائل أقلّ إزعاجاً وترويعاً؛ فقد كانت محالّ باعة

الكتب تصطف بجوار المدارس، ولم تكن تتردّد في بيع أيّ كتاب مهما احتوى من هرطقات، ما دام مطلوباً من المشترين. بعد أن تؤلَّف المخطوطة، كانت تُنسخ من قبل عدد من النسّاخ الذين يستمعون سويّة لقارئ شفاهيّ لها. قد يكون النساخ من تلاميذ الكاتب أو أجراء أو عبيداً لباعة الكتب [الورّاقين]. وللوصول إلى معايير أدقّ من الاستماع الشفهيّ، كان على الأثرياء أن يدفعوا لأحد العلماء لقاء نسخ المخطوط من إحدى النسخ القديمة الجيّدة التي قد يوقّع عليها المؤلّف إذا ما وُجدت؛ وقد يعمد العالم إلى نسخ نسخة لاستعماله الشخصيّ. كانت هذه النُّسخ توقّع ثمّ تُحفظ. وكان الحكّام والأثرياء، وكذا المساجد والمدارس الوقفيّة، تحبّ الاحتفاظ بعدد كبير من النسخ الأصليّة الجيّدة من الكتب المهمّة، وكثيراً ما كان هذا الجمع يشمل من الكتب ما لا يُقرّه العلماء. كانت الكُتب تؤلَّف بشيء من الحذر لئلا تُثير حفيظة علماء أهل الشريعة أو حساسيّات أصحاب السلطان؛ فكانت تُكتب بحذر حصيف قد يجعلها مطيّة لابتكارات جريئة تالية، وقد يُكتب لهذه الابتكارات القبول الواسع لاحقاً؛ وبهذه الطريقة على سبيل المثال، حظيت أفكار الفلسفة تدريجيّاً باحترام اجتماعيّ كبير في الدوائر الحاكمة في نهاية المرحلة الوسيطة المتأخّرة.

التصوّرات السنيّة والشيعيّة عن التاريخ الإسلامي

كان التعليم في المدارس مصمّماً لتعزيز القبول العامّ بالمذاهب التي تلقّاها المسلمون حول العالم بالقبول. وقد نجح ذلك في بعض المجالات على الأقل برعاية الروح المحافظة.

مع نهاية المرحلة الوسيطة المبكّرة، كانت أشكال التقوى ومدارسها المختلفة التي ظهرت بين المسلمين في حقبة الخلافة العليا قد تبلورت في الجزء الأعمّ من المجتمع ضمن ثلاثة تيارات رئيسة تحمل ثلاثة تقاليد للتقوى الإسلامية، لكلّ تقليدٍ منها أنصاره وممثّلوه، ولكنّها جميعها كانت مُمثّلة بدرجة من الدرجات في الحياة التعبّدية لعدد كبير ومتزايد من المسلمين، بجوار التقليدين الآخرين. ظلّت الذهنية الشريعيّة، سواء بشكلها السنّي أو الشيعيّ، هي العمود الفقري في نظر إسلام الجماهير؛ ولكنّها كانت في الغالب حاضرةً بنسب متفاوتة بين الأفراد والجماعات إلى جوار

التيار الثاني الممثّل بالتصوّف، على الأقل في أشكاله الخارجيّة/البرّانيّة التي تبنتها الجماهير. أخيراً، ساد الولاء العلوي، ليس بين الطوائف الشيعيّة الصريحة فقط، بل أيضاً بين قطاعات واسعة من أهل السنّة والجماعة؛ ذلك أنّ التراث الشيعي ظلّ حاضراً على الرغم من القبول العام للتسنّن بين سكان المدن في المرحلة الوسيطة المبكّرة.

عبّر الولاء العلوي عن نفسه في المكانة التي مُنحت لأبناء فاطمة وعليّ، وبالأخص للشخصيات الرئيسة المنحدرة من نسل جعفر [الصادق]، وبأشكال أخرى أكثر دقّة وخفاء أحياناً. أقرّ منظّرو أهل السنّة بوجود «تشيّع حسن» لا تنبغي معارضته: وهذا التشيّع ينبني على القول بأنّ أفضل الرجال بعد النبيّ محمد لم يكن أبا بكر (كما يقول أهل السنّة والجماعة الذين يأخذون بقرار الجماعة)، وإنّما علي، إلا أنّ ذلك لا يعني تخطئة أبي بكر وعمر. ولكنّ التراث الشيعي كان أكثر انتشاراً من ذلك، ولعلّ أهمّ تعبيرٍ عنه هو توقّع ظهور المهدي، الذي سيكون أحد أحفاد محمّد وسيتطابق اسمه واسم أبيه مع اسم النبيّ محمد وأبيه عبد الله، وسيُعيد العدل لمجتمع المسلمين وللعالم في نهاية الزمان؛ كما أنّ هذا التيار قد عبّر عن نفسه في المكانة الخاصّة التي مُنحت لشخص محمّد الذي أصبح (من خلال أوساط مفكّري الصوفية) ذا مكانة ميتافيزيقيّة تعبّر عن نور محمّد الكوني(٢).

إلى جوار هذه التقاليد الإسلاميّة الصميمة المعنيّة بتوجيه الفرد، كان النزوع الفلسفي: الذي ينظر إلى العالم على أنّه بنية عاقلة وإلى تحقيق التناغم معه بوصفه غاية حياة الإنسان (وهو نزوع لم يقتصر على الفلاسفة، بل كثيراً ما امتزج مع أشكالٍ مخصوصة من التقوى الإسلاميّة، وبخاصّة أشكال التقوى الصوفيّة والولاء العلوي أو كليهما).

كان تيار تقوى أهل الشريعة، الذي طرأت عليه تعديلات مستمرّة من الآخرين هو وحده من حظيت مقولاته باعتراف عامّ بوصفها مقولات

(٢) تتبّع تور أندريه تطوّر التصوّرات حول محمّد بخاصّة في الأوساط الصوفيّة في كتابه، وبخاصّة في الفصل السادس المطوّل. انظر:

Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm: Norstedt, 1917).

مرجعيّة، وهي وحدها ما اضطر ممثّلو التيارات الأخرى إلى البحث عن صيغ للتوافق معها. صارت هذه المقولات تمثّل الشرعيّة الجماعيّة، وهي وحدها الظاهريّة على نحوٍ تام، وقد مثّلت الروح المحافظة انتصارها الأكبر في فرض المذهب الذي تجسّده. كان مما يسرّ العلماء أن يفترضوا بأنّ هذه المذاهب كانت دوماً هي مذاهب المسلمين الحقيقيين (ضمناً في البداية، ثمّ صراحةً حين بات من الضروريّ صياغة هذه المذاهب بعد ظهور البدع). ويبدو أنّ الاحترام الذي مُنح لشخصيّات مثل الحسن البصري وأبي حنيفة ـ اللذين لم يكونا في الواقع «أرثوذكسيّين» بما يتوافق مع التصوّرات المتأخّرة لأهل السنّة والجماعة من أهل الشريعة ـ قد عمد إلى تفسير مقولاتهما على نحوٍ يدمجها في مقولات أهل السنّة والجماعة: فتمّت نسبة البدع الأولى إلى شخصيّات أخرى، أما الشخصيات العظيمة فبرّأ العلماء ساحتها، واعتبروا أنّ ما نُسب إليها لم يكن إلا من افتراء الحسّاد والمُبغضين.

ينزع بعض العلماء والدارسين الممتازين إلى النظر في جميع الظواهر الثقافيّة، الأصيلة منها على الأقل، على أنّها تمظهرات لكلٍّ ثقافيّ معيّن؛ وفي هذا الكلّ، لا تعود ثمّة أهميّة لحيثيّة الصياغة التفصيليّة أو لمن صاغها؛ ذلك أنّ التفاصيل كلّها تكتسب معناها بحسب موقعها من هذا الكلّ المتكامل. يُمكن حينها أن تُقرأ أدبيّات أيّ تقليد، أو أيّ مركّب من التقاليد، بوصفها عملاً واحداً، بحيث تُفهم كلّ كتابة وكلّ نصّ في ضوء بقيّة الكتابات والنصوص. قد يُفهم هذا الكلّ الثقافي عرقيّاً أو دينياً أو قَبَليّاً أو قوميّاً؛ أيّاً يكن مُحدّدُ هذا الكلّ، فإنّ الحياة الثقافيّة مركوزةٌ فيه، لا في الأفراد الذين يحملونها، والذين هم في الحصيلة نتاجها. بهذا المعنى، فإنّ جميع التحقّقات الواقعيّة ما هي إلا تنويعات على نماذج أصليّة قديمة مرتبطة بنماذج التقليد الأوّليّة الموغلة في القِدم (النماذج الأوّليّة الأسطوريّة أو الفكريّة أو المؤسساتيّة). وإذا وجد المرء ما يبدو في ظاهره انحرافاً عن النموذج الأصلي أو عدم اتساقٍ معه، فإنّ ذلك سيُعزى إلى أشكال هجينة ظهرت نتيجة تأثيرٍ أجنبيّ أو نتيجة «استعارة» عابرة: ولكنّ مثل هذه الاستعارات تظلّ عادةً حاضرة على السطح الخارجي فقط، من دون أن يتمّ دمجها أو استدخالها، إلا إذا كانت تُعزّز نمطاً محليّاً حاضراً سلفاً أو تدعمه.

تُثير هذه الطريقة في النظر إلى الواقع الثقافي العديد من المشكلات

(فلنا أن نتساءل مثلاً، عند أيّة لحظة تحديداً تظهر هذه الكيانات الثقافيّة اللازمنيّة إلى حيّز الوجود؟ وبأيّ طريقة يُمكن أن تكون جميع هذه الكيانات حاضرةً على نحوٍ جنينيّ في لحظات الانحدار؟). غير أنني أعتقد بأنّ هذا المنظور لا يقلّ في صلاحيّته في مستوى معيّن على الأقل عن صلاحيّة المنظور (الذي أميل إليه) الذي يولي عنايته بالكشف عما حقّقه الأفراد من معانٍ، طارحاً أسئلةً من نوع: متى ولماذا. ليس ثمّة تعارض بالضرورة بين النظر إلى تقليد معيّن على أنّه رابطة متكاملة، تكون كلّ حالة أو طور فيها مشروطاً بالأطوار الأخرى، وبين النظر إلى التقليد بوصفه تطوّراً عبر الزمن، أي بوصفه تراكماً لاستجابات الأفراد التي قاموا بها استجابة للوضعيات الجديدة، من دون نسيان أنّ هٰذه الاستجابات تقوم علىٰ أساس ما قد مضى. بالطبع (كما أشرتُ في التوطئة العامّة في المجلّد الأوّل)، يُمكن النظر إلى الحضارة الإسلاماتيّة بأنّها كلٌّ متكامل. وعلى نحوٍ تراكميّ، يُمكن النظر إلى جميع العناصر التي شكّلت ما أصبحَ التراث الإسلاماتي بأثرٍ رجعيّ بأنّها تشكّل ترتيباً مخصوصاً لجملة من الموضوعات والموضوعات المضادّة؛ ذلك أنّ جميع التقاليد الفرعيّة المختلفة تظلّ على طول الخطّ مؤثّرةً في بعضها البعض. ولكن علينا الحذر دوماً من أيّ رؤية تقوم خلاصتها على نظر ارتجاعيّ. إنّ ما سنُعنى بتناوله فيما يلي هو من جنس هذه الخلاصات الإجماليّة حول جوانب التراث، وبالأخصّ الخلاصات التي لم تقم بالأساس على نظر علميّ وإنّما على نظرٍ متحيّز.

على نحوٍ تدريجيّ، وبعد أن استقرّت المسائل التي طرحتها الأجيال الأولى، أفسحت التأويلات المختلفة الأولى، وما صاحبها من تصوّرات تاريخيّة حيّة، الطريقَ للنسخة الرسميّة لأهل السنّة والجماعة عن الأحداث الكبرى في ماضي المسلمين؛ أي إنّها أفسحت الطريق للأرثوذكسيّة الإسلاميّة. وبحلول القرن الرابع عشر، كانت هذه الصورة قد استقرّت واعتُمدت. عند أهل السنّة، تمّ استحضار مبدأ الإجماع لإسباغ الأصالة على الصورة التي تقبّلها المجتمع بالعموم في نهاية المطاف؛ وفي الأزمنة المتأخّرة بات ذلك ملزماً، على الرغم من أنّ عدداً من العلماء الموقّرين في الأزمنة الأولى قد يكونون غير متفقين مع بعض النقاط في هذه الرؤية. وقد ساد مبدأ مشابه لذلك حتّى بين الشيعة.

ترسّخت الذهنية الشريعيّة بصورتها المتأخّرة بين السنّة عن طريق مذهب **التقليد**، القائم على اتّباع السلطة المرجعيّة. كان التقليد بالأصل هو قبول الفرد بمرجعيّة شخصٍ أعلم منه؛ فقد كان من المتفق عليه بالعموم، كما رأينا سابقاً، أنّ على المسلم العاديّ أن يتبع آراء العلماء الذين يثق بهم في مسائل القانون الديني، من دون أن يحاول صياغة مسائل قانونيّة خاصّة به على أساس إدراكه الناقص للنصوص المتعلّقة بالمسألة. وفي وقتٍ مبكّر، بات هذا الموقف مُلزماً للعلماء المبتدئين أيضاً، الذين بات يُتوقّع منهم أن يتّبعوا آراء الشخصيّات المرجعيّة ضمن مذاهبهم التي تدرّبوا عليها، بدلاً من أن يجترحوا آراء جديدة في هذه المسائل من عند أنفسهم. بحلول القرن الحادي عشر، بات العلماء الكبار أيضاً مقيّدين بهذه الآراء. وعلى الرغم من إنكار عدد من العلماء الكبار، مثل الغزالي لهذا التصوّر، بوصفه تصوّراً يُحدّ من المسؤوليّة الفرديّة للعالم الكفؤ، على نحوٍ غير مبرّر، فقد تمّ القبول بهذا التصوّر تحت ذريعة الحفاظ على استقرار المذاهب المعياريّة. في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، تمّ التأكيد على ترسيخ مبدأ التقليد على نحوٍ أكثر صلابة من خلال القبول بالتصانيف والمؤلّفات المرجعيّة داخل كلّ مذهب.

ما إن قَبِلَ أهل السنّة بغلق باب الاجتهاد(*)، حتّى تكيّف الفكر الشريعي مع ذلك. مع نهاية المراحل الوسيطة المتأخّرة، كانت مذاهب أهل السنّة والجماعة، التي يجب أن ينتسب إليها أيّ عالم من العلماء قد استقرّت على أربعة مذاهب: المذهب الشافعي والحنفي والمالكي والحنبلي، وباتت جميع هذه المذاهب تحظى بذات القدر من الاعتراف (كان على كلّ مسلم أن يُعلن انتماءه إلى أحد هذه المذاهب وأن يلتزم بأقوال المذهب الذي يختاره؛ ولم يكن التحوّل من مذهب إلى آخر محلّ ترحيب). وعندما يكون ثمّة خلاف داخل المذهب الواحد، يكون على العلماء أن يتّبعوا رأي جمهور علماء

(*) بات قرّاء الإسلاميات أكثر حذراً في قبول فكرة إغلاق باب الاجتهاد، خاصّة بعد التفنيد التاريخي والمفهومي الذي أحكمه وائل حلاق في دراسته «**هل تمّ إغلاق باب الاجتهاد؟**». غير أنني لا أعتقد بأنّ فكرة هودجسون تبتعد كثيراً عن مرامي حلاق، وإن اختلفت العبارات بينهما، ولعلّ القارئ المتأنّي يجد مصداق ذلك ـ أو خطأه ـ في ثنايا ما سيقوله المؤلّف لاحقاً في مواضع متفرقة، خاصّة إذا ما أخذ بالاعتبار التصوّر العامّ لهودجسون عن الطبيعة الديناميكية والحواريّة المستمرة للتقاليد (المترجم).

المذهب (لا رأي جمهور علماء المسلمين بالعموم). في كلّ جيل من الأجيال، كان علماء المذهب الواحد يصلون غالباً إلى موقف معيّن، ثمّ يصبح هذا الموقف مُلزِماً للأجيال التالية. في الوقت نفسه، كان من المتوقّع أن يستفيد علماء المذهب من المذاهب السنيّة الأخرى؛ وتدريجيّاً، بات لدى المذاهب المختلفة، بحكم وعيها بتقاليد المذاهب الأخرى، آراء متشابهة بخصوص معظم مسائل الفقه (ظلّت المسائل الثانويّة [الفروع] مَثار بعض الخلافات وتسبّبت أحياناً في اندلاع حالات من الشغب). ولما تمّ إرساء وتقعيد معظم المسائل الرئيسة [الأصول] (نظريّاً) في وقت مبكّر، فلم يبقَ للأجيال التالية إلا أن تعمل على المسائل الفرعيّة الجديدة لتحلّها. علينا ألا ننسى بأنّ مجموعات الفتاوى قد أبقت القانون في الممارسة أكثر ميوعةً وسيولةً مما قد يظهر عليه.

يُمكن أن يُنظر إلى هذه العمليّة من حسم نظام الشريعة على أنّها مثال نموذجيّ على ما حصل من تثبيت الخطوط والمقولات في قطاع الثقافة التي كانت الشريعة تُمثّل تمظهره الأبرز. فإلى حدٍّ كبير، ظهرت مبادئ وأنماط مشابهة لذلك في شتى مناحي الفكر الديني لأهل الشريعة، بل وفي بعض الأفكار والممارسات الصوفيّة؛ فقد تمّ تقعيد أمورٍ مثل طقوس التكريس والعضويّة [في الطرق الصوفيّة]، أو الانتساب والاتصال بسلسلة معيّنة، أو المذهب القائل بتراتب المقامات الروحيّة، وباتت جميعُها معياريّة الآن بدرجة أو بأخرى. في علم الكلام، أصبحت بعض المسائل والمواقف التي أيّدها الأشاعرة والماتريديّة مقبولة على نطاق عام. أما الاعتزال فقد انتهى أثره عند السنّة (وانتهى أثر خصومه عند الشيعة). بهذه الطريقة، تجسّدت الروح المحافظة في حقل الدراسات الدينيّة في أشكال الدوغما الدينيّة؛ وقَبِل الصوفيّة كموقف برّاني كلّ ما رآه علماء الشريعة جزءاً من الاعتقاد.

لم يكن الإجماع مقصوراً على مسائل القانون واللاهوت؛ بل عبّر عن نفسه في الكوزمولوجيا، وفي النظر إلى التاريخ، على الرغم من أنّ الدوغما في هذه المجالات لم تكن مفروضة على نحوٍ صارم. إنّ الأرض ليست إلا حيّزاً واحداً من بين أحياز أخرى: فهناك النار والجنّة بدرجاتهما؛ ومثلما هو لدى المسيحيين، كانت السماوات هي محلّ الجنّة التي لن يدخلها أحد قبل يوم الحساب. وكما نرى في التصوّر الشائع، على الأقل، كانت الجنّة

مأهولة بالملائكة، خدم الله، و(في أعلى الجنان) يستوي الله على كرسيّه، الأكبر من السموات والأرض مجتمعين. يُرافق كلّ إنسان ملائكة موكلون به، يُسجّلون حسناته وسيّئاته ويحثّونه على عمل الصالحات. أما النار فيحرسها الشياطين(*)، الذين يتولون مهمّة إغواء الإنسان بالشرّ.

ثمّة نوعان من المخلوقات العاقلة على الأرض: الإنس والجن. لا يُمكن رؤية الجنّ ولكنّهم قد يتدخّلون في شؤون الإنسان (تناول بعض الفقهاء بجديّة كبيرة مسألة تلبّس الجنّ بالإنسان وتبعاتها)؛ وقد تمت المماهاة بين الجنّ والأرواح التي تملأ الحكايات الشعبيّة عند جميع الشعوب، ويُمكن استعراض جميع الخرافات بالإحالة إلى نشاطات [الجنّ] الخيّرة أو الشريرة (وهي الغالب). (على الجانب الآخر، اختفت الآلهة الطبيعيّة التي سادت في الأزمنة ما قبل الإبراهيميّة، والتي ظلّت تؤدي دوراً رمزيّاً في أوروبا المسيحيّة؛ اختفت تماماً من المنطقة الإيرانيّة ـ الساميّة تاركةً آثارها على المستوى الأدبي في أساطير الطبيعة). يعيش البشر في سبعة أقاليم على الأرض، يُحدّدها العلماء بخطوط العرض الممتدّة بين خطّ الاستواء والدائرة القطبيّة، ولكنّها كانت مُحدّدة في المخيال الشعبي والأدبي بالأعراق الإنسانيّة المختلفة التي تتوزّع على حلقات تدور حول مكّة التي تتوسّطها في المركز. وفي الدائرة المحيطة باليابسة يأتي البحر المحيط الأكبر [الأوقيانوس كما يُسمّيه بعض الجغرافيين العرب]؛ ووراء البحر المحيط الأكبر، على الحافة الخارجيّة للأرض، يوجد جبل قاف، الحافل بالأعاجيب السحريّة.

بدأ التاريخ مع آدم، الإنسان الأوّل والنبي الأوّل، الذي يُقابل الإنسان الأوّل في التقاليد الإيرانيّة القديمة. فقد ظلّت سلسلة الملوك الإيرانيين (إذ كان الإنسان الأوّل هو الملك الأوّل عندهم) تحكم على نحوٍ متصل إلى زمن الإسلام مركزَ الأرض، وكانوا يشاركون هذه المنطقة المركزيّة مع العرب البدو وأسلافهم في الجزيرة العربيّة (الذين تمّت نسبتهم جزئيّاً إلى الأنساب التوراتيّة). تداخلت التقاليد الكتابيّة التوراتيّة والتقاليد الإيرانيّة معاً، وتمّ تأويل سيرة ملوك الإيرانيّين والآباء العبرانيين بوصفهم أنبياء جلبوا الإسلام الحقّ لأقوامهم. كان يُنظر إلى الإسلام بأنّه دين الفطرة عند كلّ

(*) والصواب: يحرسها مالك، خازن النار (المترجم).

مولود؛ إلا أنّ الآباء يُمكن أن يُفسدوا أبناءهم بالديانات التي اخترعوها، فتظهر عندئذ الحاجة إلى الرسل من جديد لاستعادة الدين الحقّ. قد يأتي **النبيّ** العاديّ في أيّ زمن من الأزمنة، وقد بعث الله آلاف الأنبياء للشعوب المختلفة في الأرض؛ ولكنّ أعظم الأنبياء، وهم **الرسل**، يُبعثون في أحايين مخصوصة، ويأتون بشرائع جديدة ويؤسّسون مجتمعاً جديداً (وأعظم هؤلاء الرسل هم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى).

في تلك العصور القديمة، تعلّم البشر العلوم المشروعة والعلوم السحريّة (على يد الملائكة، والشياطين والأنبياء). لقد نُظر إلى تلك العصور دوماً بعين العظمة، سواء عند العرب أو الفرس أو عند غيرهم من الشعوب، بخاصّة الإغريق والهنود، الذين عُرفوا بفلسفاتهم (في حين كان الصينيّون معروفين بمهاراتهم الحرفيّة ونظام حكومتهم الجيّد). ولكنّ الرسالات السابقة قد بطلت مع بعثة محمّد وما جاء به من الإسلام الحقّ الذي كان عليه أتباع موسى وعيسى، ولم يبقَ فيها من الحقّ إلا بقيّة من العارفين والمؤمنين الذين كانوا يترقّبون بعثة النبيّ الجديد الذي سيأتي بالوحي النهائي والرسالة الأكمل، والذي ستملأ أمّته العالم بأكمله ولن تخسر الإيمان الحقّ أبداً.

أما الأجيال التي سبقت محمّداً، الجاهليّة، فقد كانت أزمنةً من الجهل المظلم وانعدام الأخلاق في العالم كلّه، وبالأخصّ في الجزيرة العربيّة. كانت الحكومة الفارسيّة تحظى باحترام واسع، وكان الملك الساساني أنوشروان بمثابة نموذج وقدوة للحاكم العادل (ولكن، لم يكن ثمّة **إجماع** حول هذه المسائل بالمعنى الدقيق للكلمة)؛ أما من تلاه من الحكّام، آخر الحكام الساسانيين، فكانوا ملوكاً فاسدين. وعلى الرغم من أنّ المسيحيّة كانت أكمل الأديان حتّى ذلك الوقت، إلا أنّ أصحابها قد حرّفوا ديانتهم عمداً، مثلما فعل اليهود من قبلهم، وخاصّة في مسألة تأليه عيسى وإخفاء بشارته ببعثة محمّد؛ كما أنّ الأباطرة المسيحيين الرومان كانوا طغاة. في الجزيرة العربيّة، ساد الشرك والظلم بين العرب، مع أنّهم أنبل الأعراق، إلا من بعض الحنفاء من الأفراد المعتزلين لأقوامهم، والذين تمسّكوا بالحقّ وتنبّؤوا مسبقاً ببعثة محمّد. ثمّ كانت البعثة، وتغيّر معها كلّ شيء. فحين وُلِد محمدٌ، أضاء له نور بلغ إيوان كسرى أنوشروان.

إنّ مهمّة محمّد الرئيسة هي جلب القرآن الأزليّ إلى البشريّة، الذي جاء الأنبياء الأوائل ببعض معانيه وأحكامه متفرّقةً. أنزل جبريل القرآن [من اللوح المحفوظ إلى بيت العزّة] دفعة واحدة، ثمّ تنزّل منجّماً بحسب المناسبات. يحوي القرآن كلّ الشريعة، غير أنّ مضامينها لا بدّ أن تُفسّر من خلال الأحاديث، التي تعبّر عن توجيهات الله المستمرّة لمحمّد. إنّ مهمّة الشريعة هي هداية البشر إلى الطريق الأقوم.

ولكنّ محمداً لم يكن مجرّد وسيط يستقبل الوحي الإلهيّ؛ فهو المحظيّ من الله، وهو قناته الرئيسة لمباركة البشر وإكرامهم؛ إذ اتفق الجميع تقريباً، وليس الشيعة فقط، بفعل التعاليم الصوفيّة، على أنّ النور المقدّس، الذي هو جوهر محمّد، هو أوّل ما خلق الله، وأنّ كل ما تلا ذلك قد خُلق من أثر النور المحمّدي. فكلّ الأنبياء قد أعلنوا إيمانهم به وبشّروا ببعثته. وقد كانت حياته سلسلة من المعجزات. في طفولته مثلاً، جلب معه الخير والرفاه لقبيلة مرضعته (عندما أرسله أهله إلى مرضعة من البدو، تبعاً للعادة المكيّة). في شبابه، عصمه الله من السقوط في الغيّ، وكان مُوقّراً محترماً في مكّة، حتّى إنّ المكيين اختاروه لوضع الحجر الأسود المقدّس في ركن الكعبة، بعد أن تنافسوا على هذا الشرف عندما أعادوا بناء الكعبة. وفي رحلته إلى سوريا، ظلّلته غمامة تحميه من الشمس، وعرفه أحد الرهبان [بحيرة] من خاتم النبوة بين كتفيه. وعندما بُعث نبيّاً تزايدت خوارقه ومعجزاته، وأشهرها انشقاق القمر في السماء، حتى إنّ النجوم كانت تلمع بين نصفيه (وهي قصّة تتأسّس على نحوٍ مُبهم على آية قرآنيّة، وقد أصبحت هي التفسير لاحقاً لشعار العثمانيين المسلمين، الهلال الذي تتوسّط طرفيه نجمة). في هجرته، عندما أخذ عليّ مكانه في فراشه عندما عزمت قُريش على قتله، مرّ محمّد من أمام أعين أعدائه من دون أن يروه؛ وعندما اختبأ مع أبي بكر في غارٍ على الطريق، حاكت عنكبوت شباكها على فم الغار لتُخفي أثر المُطاردين؛ وناح الجذع الذي كان يخطب عليه لما فارقه؛ ونطق كتف الشاة بين يديه ليُعلمه أنه مسموم؛ وبين يديه تبارك الطعام القليل حتى شبع منه الرهط.

حظيت رؤيا محمّد، التي سرى فيها ليلاً إلى بيت المقدس باهتمام وتفصيلٍ كبيرين؛ إذ سافر به جبريل إلى الصخرة المباركة التي تقوم عليها

الآن قبّة الصخرة، ومن هناك صعد به الحصان المُجنّح، **البراق**، إلى السماوات السبع. وبعد أن حاور عدداً من الأنبياء في طريقه، خاطب محمّد اللهَ في عليائه في موضع لم يجرؤ حتّى جبريل على التقدّم إليه. وبعد شفاعة محمّد، خفّف الله عدد الصلوات المفروضة على أمّة محمّد إلى خمس صلوات في اليوم. وقد بات من المُتّفق عليه بين المسلمين أنّ شفاعة محمّد ستشمل كلّ المسلمين في يوم الحساب وتُنقذهم في النهاية من النار، حتّى أولئك الذين كثرت خطاياهم.

عبّر هذا التعظيم لمكانة محمّد عن تصلّب في الروح الجماعيّة، التي لا تُراعي في نظرتها التسليم/الإسلام الداخلي الذي قد يظهر في أيّ مجتمع كما يؤكّد القرآن، بقدر ما تُركّز على المجتمع التاريخي الذي اكتمل بمقدم الإسلام. في المراحل الوسيطة، بات يُنظر إلى المجتمعات الأخرى بأنّها من مُخلّفات الماضي الغابر، وأنّ صلتها بالحياة الواقعيّة ضعيفة وهشّة. ومنذ القرن الثالث عشر فقط، وليس قبله، بات من المتّفق عليه بين أبرز علماء الكلام السنّة أنّ محمداً معصوم من الخطأ، وهو ما قال به الشيعة قديماً، بل وأنّه معصوم حتّى من الزلّات الصغيرة. وقد تمّ تأويل الآيات القرآنيّة التي تتحدّث عن ضعفه البشريّ بأنّها مجرّد أمثلة تهدف إلى تعليم المسلمين كيف يتوبون عن خطاياهم. كانت الإساءة لمحمّد خطأً لا يُغتفر، وكان مُرتكبها يُعاقب بالقتل، حتى لو كان من أهل الذمّة. وكان يُعتقد بأنّ محمداً حاضرٌ وواعٍ وحيٌّ في قبره؛ ومن الحكايات الشعبيّة ما يؤكّد على أنّه قد مدّ يده من قبرهٍ إلى أحد الأولياء [أحمد الرفاعي] ليُقبّلها. وباتت زيارة قبر النبيّ في المدينة أمراً لا يقلّ أهميّة عن الحجّ إلى مكّة، وغالباً ما كان المسلمون يجمعون بين الزيارتين. في الوقت نفسه، بات يُعتقد بأنّ النبيّ يزور الصالحين في منامهم، وأنّ الشيطان لا يستطيع أن يتمثّل في صورته. أصبحت منطقة مكّة والمدينة بكاملها أرضاً مقدّسة يجب ألا يُدنّسها كافرٌ، مثل لمس المصحف سواء بسواء؛ مع أنّ المسيحيين في السنوات الأولى من عمر الإسلام كانوا أحراراً في زيارة مكّة، ثمّ بات ذلك ممنوعاً عليهم.

هيمنت رؤية أهل السنّة والجماعة عن التاريخ الممتدّ منذ زمن محمّد، وقبلتها الغالبيّة العظمى من المسلمين، بل وأيّدها الشيعة ظاهراً، ملتجئين إلى التقيّة فيما يُخالفها. حظي آل محمّد، حتّى عند أهل السنّة والجماعة، بهالة

من القداسة، وبخاصّة نسله من أبناء عليّ وفاطمة. كان عليّ بطلاً كبيراً (على خلاف حادّ مع موقف الإسلام الرسمي خلال الأزمنة المروانيّة، عندما كان عليّ يُلعن على المنابر، بل وحتّى خلال الأزمنة العباسيّة الأولى، عندما كان غير الشيعة يرفضون رفع رتبته ومكانته إلى رتبة أبي بكر وعمر). ولكنّ معظم أهل السنّة والجماعة ـ وهنا يكمن الخلاف الرسمي بين السنّة والشيعة ـ قد أصرّوا على أنّ الأفضليّة بعد الرسول تتراتب بحسب ترتيب الخلفاء: فأبو بكر هو خير الرجال بعد محمّد، يليه عمر، ثمّ عثمان، ثمّ علي (ولكن تمّ التسامح مع القائلين بأفضليّة عليّ على أبي بكر وتمّ اعتبار قولهم هذا جزءاً من التشيّع الحسن). حظيت سلالات هؤلاء الصحابة جميعاً بالاحترام والتوقير، بل إنّ كلّ من كان ينتسب إلى قريش أو ـ في بعض المناطق ـ إلى أيّ نسب عربيّ كان يُعتبر ذا قرابة خاصّة بالنبيّ. ولكنّ ذريّة عليّ وفاطمة، بوصفها بنت محمّد (من دون بقيّة العلويين)، قد مُنحوا ألقاباً خاصّة هي السيّد والشريف، إضافة إلى مجموعة من الامتيازات؛ فقد كانت لهم حصّة من صدقات المؤمنين، وغالباً ما كان يتمّ التغاضي عن أخطائهم؛ وعلى المستوى الشعبيّ، كان يُعتقد بأنّ في حضورهم بركةً إلهيّة خاصّة.

بينما حظيت عواطف أصحاب الولاء العلوي تجاه آل محمّد بموقع رئيس حتّى في فكر أهل السنّة والجماعة، ترسّخ المذهب المقابل القائلُ بموثوقيّة جميع أصحاب محمّد وعدالتهم من خلال إجماع أهل السنّة. على وجه الخصوص، بات يُنظر إلى الخلفاء الأربعة الأوائل ـ بمن فيهم عليّ، الذي تمّ ضمّه إلى الثلاثة ـ على أنّهم نماذج الحكم الإسلامي الرشيد (وفي تنازلٍ للشعور الشيعيّ، لم يُعتبر معاوية خامسهم، على الرغم من صحبته للنبيّ). أما المعارك التي دارت بين أصحاب محمّد، وأبرزها معركة الجمل بين عليّ وخصومه القرشيين، فعلى المسلمين ألا يحكموا عليها: فلا يجب على المسلم لوم أيٍّ من الطرفين؛ ذلك أنّ أنصار كلا الطرفين، بوصفهم أفراداً، مشمولون بالتأييد الإلهيّ وحتّى لو كان بعضهم قد أخطأ، فإنّ نواياهم كانت سليمةً ولا شك. وهكذا، بات من الأسهل أن يُلقى باللائمة على «مفتعلي المشاكل» مثل عبد الله بن سبأ، الذي اعتبره مؤرّخو السنّة مؤسّسَ التشيّع (واعتبره الشيعة مؤسّساً لأشكال التشيّع المتطرّفة التي يعارضونها). لا يقتصر الأمر على صحابة محمّد، بل إنّ جميع المسلمين

(وعند الشيعة: الشيعة المسلمون فقط) سيدخلون ضمن شفاعة محمّد يوم القيامة، وسينالون حظوة أوّلية من الله.

بعد الرعيل الأوّل من الصحابة، كان كلّ جيل من المسلمين أقلّ رتبة من سابقه. فالأمويّون، حتى في نظر أهل السنّة، باتوا يعتبرون حكّاماً منحرفين، أفسدوا في الإسلام ما يتعذّر إصلاحه، وخرجوا به عن صفائه الأوّل. أما العباسيّون، فكانوا خلفاء بحقّ عند أهل السنّة؛ من حيث المبدأ يُمكن لأيّ عائلة قرشيّة أن تضطلع بالخلافة، ومن ثمّ فإنّ مكانة العباسيين في الواقع ظلّت قائمة ما داموا قائمين على كرسيّ الخلافة. ولكنّ الشرعيّة الإسلاميّة قد تراجعت أكثر وأكثر بعد سقوط بغداد؛ فقد اختفت الخلافة بمعناها الشريعيّ الحقّ (إذ لا يُمكن أن يُعتدّ بالخلفاء الدمى في القاهرة). وفي غياب أيّ مرشّحين ذوي شرعيّة حقيقيّة، بات منصب الخلافة ينطبق (بمبادرة من الفلاسفة) على كلّ حاكم إقليميّ يطبّق الشريعة في زمانه.

كان نموذج محمّد وسيرته حاضرين وقريبين من الأجيال الأولى، فكانوا أكثر صلاحاً، ولم تحتج تلك الأجيال تطويرَ الأشكال الفقهيّة العالِمة. ولكن، مع فساد الطباع ونسيان النموذج، برزت الحاجة إلى ذلك. وإضافةً إلى مجموعات البخاري ومسلم، اعترف أهل السنّة بأربع مجموعات أخرى، وإن كانت أقلّ دقّة وضبطاً، بوصفها كتب الحديث المرجعيّة. أما الشيعة فقد اعترفوا بأربع مجموعات كُتبت في وقت متأخّر عن ذلك (في كلتا الحالتين، لا تزال المجموعات الأخرى تُدرس أيضاً). أما الفقه، فقد تمّ بيانه بشكله الصريح على يد أربعة أئمّة مسلمين؛ وعلى الأجيال اللاحقة، التي تزايد فيها الفساد والانحلال، أن تتبع أحد هؤلاء الأربعة اتباعاً حصريّاً: أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وابن حنبل. ومع اكتمال هذه المذاهب أُغلق باب الاجتهاد. وفي الواقع، تمّ إدراج آراء تلاميذ الأئمة الأساسيين مع آراء الإمام نفسه. أما الشيعة الاثني عشريّة في المقابل، فقد مالوا لاتباع الشيخ الطوسي، ولكنّه لم يُمنح ذات المرجعيّة النهائيّة قطعاً.

اختصّ محمّد بمزيّة دون سواه من الأنبياء، وهي أنّه لا نبيّ بعده؛ ليس فقط ألّا رسول بعده، يؤسّس لمجتمع جديد؛ بل لا نبيّ أيضاً (كتلك الكثرة من الأنبياء التي نشهدها في المجتمع الذي أسّسه موسى). بدلاً من ذلك،

ثمّة أولياء: وعند الشيعة، ثمّة أئمّة (وقد حظي بعض أبناء الأئمّة الكبار، **إمام زاده/** بمكانة واحترام كبيرين لا يقلّان عمّا حظي به الأئمّة)؛ أما بين أهلة السنّة، فهناك شيوخٌ الصوفيّة من الأولياء والصالحين. كان لهؤلاء الأولياء دور مشابه لدور النبيّ في الأزمنة القديمة: فهم مُلهمون من الله، يُحافظون على الدين، ويجلبون البركة من الله لعباده المؤمنين.

تمّ كذلك تقعيد البدع والهرطقات وتصنيفها معياريّاً، أو الغالبيّة العظمى من المواقف المبتدعة. كان ثمّة اتفاق على وجود اثنتين وسبعين فرقة ضالّة من المسلمين، وقد تمّ توزيع هذا الرقم (بأشكال مختلفة بين الكتّاب المختلفين) على الفرق والحركات والمذاهب الفكريّة التي ظهرت بالأصل في الأزمنة المروانيّة أو الأزمنة العباسيّة الكلاسيكيّة. وتمّ إلحاق المنشقّين المتأخّرين وفرقهم بإحدى هذه الفرق التي تطوّرت سابقاً؛ فالمرء يكون رافضيّاً إذا قبِل بآراء الشيعة؛ ويكون من الغلاة إذا تطرّف بآرائه الشيعيّة؛ ويكون باطنيّاً إذا منح الأولويّة للمعاني السريّة الجوّانيّة على حساب الوحي البرّاني الظاهري؛ وأسوأ من ذلك كلّه، أن يكون زنديقاً، إذا ما جمع بين الكفر وادّعاء الإسلام. يُحكم على المرء بالابتداع إذا ما رفض ما أجمع عليه أهل السنّة؛ ولكنّ الجميع اتفقوا على أنّ ذلك لا يُخرجه من دائرة الإسلام، لأسباب فقهيّة وقانونيّة، إذا ما أظهر الإيمان بالأصول البرّانيّة، ما لم تثبت زندقته. وبالمثل، عدّد الشيعة اثنتين وسبعين فرقة رفضوا آراءها؛ اعتبروا، مثل السنّة، بأنّ المبتدع والضالّ يظلّ مسلماً (ولكنه لا يكون مؤمناً). أما بالنسبة إلى الكفار، أهل الذمّة في دار الإسلام، فقد أصبحوا أقلّيات مزدراة، أما من هم خارج دار الإسلام فقد اعتبروا شعوباً غريبة بعيدة عن مسارات حركة التاريخ الرئيسة؛ فالعالَمُ بالمعنى المعتاد هو عالَم المسلمين.

على الرغم من إغلاق باب الاجتهاد عند السنّة، كان السنّة والشيعة يعتقدون بأنّ الله يبعث مع بداية كلّ قرنٍ **مُجدّداً** يُجدّد للأمّة دينها؛ ويُناط بالمجدّد أن يُطهّر الإسلام من الشوائب التي تسلّلت إليه عند المسلمين. ولعلّ أبرز مثالٍ على مُجدّد الدين هو الغزالي (الذي حظي بالاحترام حتّى بين بعض الشيعة). ثمّ في النهاية، عندما تتراجع البشريّة إلى أسفل سافلين، ويغيب العدل تماماً، ويُنسى الإيمان الحقّ، سيبعث الله أعظم المجدّدين،

المهدي، أحد أحفاد محمّد. وسيُخضع الأرض ويحكمها، ويستعيد الإسلام، وسيحكم البشر بالعدل. وسيُعارضه **الدجال**، ولكنّ عيسى سينزل من السماء ويقتل الدجّال، ويُصلّي خلف المهدي. ثمّ يُغلق قوس التاريخ مع ظهور أمارات الساعة (كطلوع الشمس من مغربها) وسيحلّ يوم القيامة.

لم تكن الصورة الشعبيّة عن الحياة الآخرة صورة مُعقلنة بالكامل؛ فاعتماداً على صورة مبهمة لأرواح النائمين التي قد تستيقظ فزعةً، رسمت التقاليد التوحيديّة توقّعاتها الأخرويّة عن البعث الجسدي في نهاية الحياة، وبنت عليها توضيحاتها الأخلاقية عن شكل النعيم والعذاب الذي ستعيشه الأرواح. استمرّت هذه العناصر بين المسلمين، ولكنّ بقيّتها ظلّت تابعة وخاضعة للتوقّعات الأخرويّة.

تمّ تصوير النار، محلّ العذاب الأبدي للكفار ومحلّ العقاب المؤقّت للمسلمين العصاة، على أنّها أشكال متنوّعة من العذابات بالنار والحرارة. أما الجنّة، محلّ الثواب الأبدي للمسلمين الصادقين، وربّما لآخرين إذا ما شملتهم رحمة الله، فتمّ تصويرها على أنّها حديقة (لا مدينة مرصوفة بالأحجار الكريمة اللامعة مثلاً)، مع أشجار مثمرة وأنهار أربعة من الماء والعسل واللبن والخمر غير المسكر. سيعيش المحظيّون في قصور فارهة، تخدمهم كائنات ملائكيّة؛ أما ذوو الرتب العلى فسيكونون في الفردوس الأعلى بعجائبه التي لا تخطر على بال. سيكون الرجال مع زوجاتهم في الجنّة إن طاب لهم ذلك؛ ولكنّ الجميع سيكونون شبّاناً، وسيستمتع الرجال بالحور العين، النساء ذوات العيون السوداء اللامعة. أما أعظم متع الجنّة، فهي رؤية الله نفسه، وهي أعلى درجات الوجد والنشوة.

سادت هذه الصورة نفسها بين طوائف الشيعة مع بعض التعديلات الضروريّة. غير أنّ بعض هذه التعديلات تبدو مهمّة؛ فقد منح الشيعة وزناً أكبر مما فعل السنّة لجميع المسائل المختصّة بمكانة محمّد وآله، بمن فيهم المهدي؛ وبحكم تعظيمهم لعليّ وفضائله، رفضوا الخلفاء الثلاثة الأوائل ومعظم أصحاب محمّد. وبالتالي، من زاوية النظر هذه، لم يكن الإسلام السنّي الذي ساد العالم هو الإسلام الحقّ، مهما وصل به الحال من الانحدار؛ فهؤلاء المسلمون مرتدّون، ووحدها الأقليّة الشيعيّة من المؤمنين،

الذين تحمّلوا الاضطهاد والمعاناة التي لاقاها آل محمّد هي من تُمثّل الحق. بناء على ذلك، فإنّ إجماع من هم مسلمون ظاهراً لا يُحدّد ما هو الحقّ. كما أنّ دور إجماع العلماء الذي قبله الشيعة ظلّ صغيراً؛ في الواقع، ظلّ الاجتهاد بين الاثني عشريّة مفتوحاً للشيعة المتعلّمين ريثما يأتي المهدي. غير أنّ التصوّر الشيعي في عدد هائل من التفاصيل كان يُوافق التصوّرات السنيّة في تفاصيلها، وفيما يبدو فإنّ مذهب أهل الشريعة من الشيعة، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، كان قد تمّ تقعيده على نحوٍ تقليديّ لا يقلّ عما حدث للمذاهب التي سادت بين أهل الشريعة من السنّة.

الفساد والأشكال المحلّية للتصوّف

على الرغم من انقياد المذاهب الكبرى نحو موافقة المجموع في رؤيتها للعالم وتاريخه، إلا أن البشر وجدوا طرائق لاستكشاف منظوراتهم الفرديّة لحقائق الواقع. في بعض الأحيان كانت مناهجهم، بحكم افتقارها إلى الانضباط الذي يُصاحب المذاهب المعتمدَة عموميّاً، قاصرةَ الصلاحيّة، فلم تكن قادرةً على تنمية أدواتها وصولاً إلى فهم أكمل للواقع؛ ولكنّها في بعض الأحيان، فتحت طرق وصول جديدة ومهمّة للحقيقة. من جهة أخرى، لم يُكتب لتناغم النظرة الدينيّة، الذي ساد بين المتعلّمين مع نهاية المرحلة الوسيطة المبكّرة أن يدوم ويستمر، حتّى بالمعنى الضيّق الذي يقوم على مبدأ تكميل الذهنية الشريعيّة بالقبول العام بالتصوّف الطرقي بشكل أو بآخر. في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، بدأ هذا التناغم بالاختفاء، ولكن من دون أن ينجم عن ذلك نوعٌ من الإقصاء المتبادل والاضطهاد، وبالعموم من دون الخروج عن تصوّرات التاريخ التي تعقّبناها للتوّ. لقد كان للانفتاح المتحرّر للتصوّف الذي أشرنا إليه، وتكيّفاته مع الأساليب الفلوكلوريّة الشعبيّة، أن يثمر بعضَ أجود ثماره في المرحلة الوسيطة المتأخّرة.

لم تعد مسائل الخلاف الديني الرئيسة الآن تدور بين مدارس الفقه أو الكلام، وإنّما غالباً بين الطرق الصوفيّة المختلفة. وقد عبّر ذلك جزئيّاً عمّا شهده ذلك العصر من انزياحٍ في المصالح، حين لم تعد مؤسسات الشريعة، سواء مؤسسات الخلافة أوِ المؤسسات اللامركزيّة، تُقدّم نقطة انطلاق للابتكارات السياسيّة الجديدة. ولكن المسائل المطروحة للنقاش كانت غالباً

هي نفسها القضايا الإنسانيّة المطروحة منذ القدم، ولكن بعد أن تمّت صياغتها بمصطلحات صوفيّة. اتسع نطاق التقليد الصوفيّ بحيث بات قادراً على التوفيق بين أمزجة شديدة الاختلاف، بل وبين المنظورات المختلفة التي كانت تعبّر عن نفسها سابقاً في التعارض بين التصوّف وأشكال التقوى الأخرى.

لقد رأينا كيف أنّ أعضاء الطريقة الجشتيّة في الهند قد حرّموا العمل في الحكومة لمغبّة الوقوع في الفساد، وأنّهم كانوا مستعدّين لأداء وظيفة الإرشاد الروحي حتّى للهندوس. كانت هذه المواقف معتادة عند الجشتيين، بينما كانت الطريقة الكبيرة الأخرى في الهند في تلك المرحلة، السهرورديّة (التي تعود أصولها إلى يحيى السهروردي، صديق الخليفة الناصر)، أقلّ تصلّباً وورعاً، وشجّعت (من حيث المبدأ) على قبول العمل في المناصب الحكوميّة، وكانت في الوقت نفسه أكثر ميلاً إلى الذهنية الشريعيّة، وأقلّ مبالغةً في التأمّل وأقلّ تسامحاً مع الهندوس. يُمكن لنا أن نحدس بأنّ أصدقاء المأمون من المعتزلة، لو خُيّروا بين إحدى الطريقتين في هذه الوضعيّة الجديدة، لفضّلوا الطريقة السهورورديّة بحكم عقلانيّتها وقربها من الحسّ المشترك في التعامل مع الأفكار الصوفيّة، وبحكم صرامتها القانونيّة وشعورها القويّ بالمجتمع السياسيّ بوصفه حامل القيم الدينيّة. كان للعديد من الخلافات بين الطرق الصوفيّة في مسائل التزكية والسلوك الشخصي تأثيراتها ومضامينها البعيدة الأثر أيضاً. فخلافهم حول ما إذا كان لا بدّ للمريد أن يكون أعزبَ أو ما إذا كان عليه أن يغدو درويشاً جوّالاً أو ما إذا كان على المريدين أن يجتمعوا في زاوية/ خانقاه، كان يفصح عن أنظار مختلفة حول العلاقة بين الحياة الصوفيّة والحياة الدينيّة لجمهور المسلمين: إلى أيّ درجة يجب أن يكون «المتخصّص الدينيّ» متفانياً في طريقه الصوفيّ؟ وكم من البشر علينا أن نتوقّع أن يسلكوا في هذا الطريق؟ وأيّ مجال يجب تركه للجماهير لتنخرط في طرق المُريدين الخاصّة؟

يُمكننا أن نُميّز على الأقل بين ثلاثة نزوعات مهمّة في تصوّف أهل الجماعة في تلك المرحلة. أدّى الطابع الشعبوي والبرّاني للأبنية الدينيّة التي تركّز على التجربة الصوفيّة إلى أمورٍ مثل الاهتمام المفرط بالكرامات وتقديس الأولياء، والتي يصحّ، بل يجب وصفها بالفساد من وجهة نظر صوفيّة

محضة؛ وصحيحٌ أنّ جميع التقاليد التي تحظى بالقوّة والسلطة تنطوي بالضرورة على قدرٍ معيّن من الفساد، إلا أنّ الفساد في مجال التصوّف يُمكن أن يولّد آثاراً دقيقة خاصّة وغرائبيّة. وعندها بات ثمّة قبول عام بأنّ التأمّل الكوزمولوجي، الذي لا ينفصل عن الحياة الصوفيّة، مرتبطٌ ارتباطاً أكيداً بالرؤى الوجديّة والكشوفات الصوفيّة، بل وبالرؤى التي تعرض للنائم، بوصفها حجراً أساسيّاً في النموّ الروحي. بعد ذلك، أسهمت شعبنة التصوّف والتأكيد على أهميّة الرؤى في الالتفات إلى الوسائل السريعة لتحقيق أحوال الوجد والنشوة الصوفيّة عبر استعمال العقاقير المحسّنة للمزاج. (يُمكن وصف جميع هذه النزوعات بأنّها أشكال من الانحطاط، إنّما بمعانٍ مختلفة. إنّ تسرّب عناصر الفساد يعني بالضرورة أنْ تبدأ القوّة الإبداعيّة الأصليّة للتقليد بفقدان قوّتها الحيويّة؛ ولكن أيّاً كان ما قد حدث بين الدوائر الشعبويّة الأخرى، التي ربما لم تكن أعدادُ من فيها أقلّ من أعداد الصوفيّة القدامى في أزمنتهم، فإنّ التقليد عندهم ربّما كان أكثر حيويّة من أيّ وقت مضى. أما الرؤى التي بدأت تحظى باهتمام متزايد، فيُمكن النظر إليها على أنّها انتهاك للنزعة الأخلاقيّة للحسن البصري أو حتّى للجنيد، ولكنّها من جهة أخرى قد تدهش المحلّل اليونجي [نسبة إلى كارل يونج] الحديث بوصفها تحوّلاً صحّياً في تركيز التقليد، بعد أن تمّ له استكشاف الطابع الإشكاليّ الأوّلي له).

كان صعود النسخ الشيعيّة من التصوّف على نفس القدر من الأهميّة اجتماعيّاً؛ إذ إنّها قد تحدّت ثقة أيديولوجيا أهل السنّة والجماعة، بل والشيعة، بسيادة العلماء، كما تحدّت عسف الأمراء وظلمهم أيضاً؛ وسأتحدّث مزيد حديث عن ذلك لاحقاً. ويجدر أن أنوّه هنا بأنّ التطورات الأهمّ في علوم أهل الشريعة كانت مرتبطة بالهجمة على التصوّف.

يغدو من الصعب فرز عناصر الفساد من التصوّف وعزلها عنه، وهي عناصر واضحة الأثر في الجماهير، عندما نفهم المكوّنات والمشارب المختلفة التي صاغت تصوّف ذلك الزمن، وحين ندرك الهمّ الروحي الأصيل الذي غذّى كلّ واحدة من هذه المشارب. فالتفكير الرغبويّ، الذي يُمثّل مكوّناً حاضراً في أيّ تفكير ديني منذ البداية، يصبح أكثر قوّة في التقليد الديني عندما يتولّى التقليد أداء وظيفة الحياة الكلّية للمجتمع. فسرعان ما

تصبح الوسائل التي يبتكرها الدين لتحقيق الوعد بتوقّف البؤس الذي يُشكّل طينة الحياة هي الجزء الأكبر من أيّ دين يؤدّي وظيفة كلّية كهذه عند معظم البشر. ولكن من الصعب أن نحدّد على نحوٍ جازم لا لبس فيه ما إذا كانت أيّ مسألة من المسائل مجرّدَ شكلٍ من التفكير الرغبويّ (وهلّ كلّ ما يتخذ مسحة من التفكير الرغبويّ يتضمّن الفساد بالضرورة؟). على أنّ بإمكاننا بالتأكيد أن نُميز عمليّة «الفساد» في إحدى النقاط على الأقل: تراجع قيمة المصطلحات التقنيّة؛ فـ **الفناء**، أي غياب الوعي عن النفس، و**البقاء**، مُكمِّله، أي بقاء الوعي بالله، كانت مفاهيمَ شاملة ذات دلالات قصوى، غير أنّها أصبحت مصطلحات يتمّ النظر إليها بوصفها مراحل مبكّرة من النموّ الروحي. وفي النهاية، أصبح من الممكن الحديث عن العديد من **الأقطاب** (فبات القطب شخصيّة ثانويّة في نظام الكون الهرميّ الواسع). في بعض الأحيان، يُمكن رؤية فساد التصوّف في معظم التطوّرات الأخرى التي سنُلمح إليها هنا.

مع نهاية المرحلة الوسيطة المتأخّرة، ساد تعارض عملي صارخ بين شيوخ التصوّف والدراويش الجوّالين المتسوّلين، وهو تعارضٌ يستبطن وجود نوعٍ من الفساد في التقليد المبكّر. فالشيخ الصوفيّ يحافظ على نظام كلاسيكيّ خاصّ في زاويته الصوفيّة، التي تقوم عادةً في إحدى المدن أو البلدات؛ أما الدرويش الجوّال فهو متسوّل متنقّل، مغامر، إلا أنّه يلتبس بالمحتالين واللصوص. في كلا الجانبين يُمكن رؤية الفساد: في اتخاذ عدد كبير من الدراويش - حتّى لو كانوا نزيهين وصادقين ذاتيّاً - الدينَ ذريعة لحبّ التجوال والعطالة، وفي ترديد الشيوخ المستقرّين من الصوفيّة لأحوال مكرورة وصور نمطيّة مبتذلة. ولكن التقليد لم يكن منحصراً في ما يشهده كلا الجانبين من انحطاط: فالأشخاص الأكثر جدّية كانوا يطوّرون نقاط انطلاق جديدة تستثمر أفضل ما في التقليد.

يُمكن القول بأنّ الدراويش الجوّالين قد مثّلوا أحياناً محاولة خروج صوفيّة عن التصوّف على مستوى الممارسة الدينيّة؛ فقد وجد أصحاب الأرواح المغامرة أو النقديّة أنّ الطرق الصوفيّة قد طوّرت أعرافها الخاصّة، وأشكال انضباطها الخاصّة، واستقرّت على النقيض من الحريّة التي غرسها الروميّ في الأشكال الصوفيّة. كان هذا الموقف قديماً قِدَم التصوّف المنظّم،

ولكنّه أصبح أكثر وضوحاً عندما تمأسس التصوّف واستقرّت قواعده. وهكذا نشأت على سبيل المثال النزعة الملاماتيّة وبُعثت من جديد، حتّى بين الشيوخ المستقرّين، وهي نزعة تقوم على إماتة النفس وإهانتها من خلال انتهاك علامات التقوى التقليديّة للمتصوّفة. فقد وجد بعض الملامتيين أنّ عليهم أن يرتقوا في مراتب الولاية من خلال إذلال أنفسهم بإظهار تعلّقهم بالدنيا أمام الناس، وإخفاء تقواهم عن أعينهم، وهو ما يجب أن يُمارسه الناس حتى لو ظهروا دنيويين من دون أيّ نزوع صوفي على الإطلاق. وفي خطوة أكثر تطرّفاً نحو تحرير أنفسهم من كلّ الأشكال البرّانيّة، أسس أولئك الذين يعتقدون بأنّ التصوّف يضع الصوفيّ المتحقّق والمخلص (**العارف**) فوق القانون تقليداً طرقيّاً إلى جوار تقليد أهل الشريعة (تقليداً طرقيّاً يقوم على إنكار مراعاة أحكام الشريعة). وقد كان أمثال هؤلاء شديدي الحفاوة بنموذج حياة المتسوّلين الجوّالين. لم تكن هذه الطرق منفصلة تماماً عن الطرق الأخرى؛ في الواقع، كانت جميع الطرق الجديدة، أيّاً كانت مواقفها، تميل إلى أن تكون فروعاً مستقلّة عن الطرق القديمة، بدلاً من أن تؤسّس طرقاً جديدة من الصفر. إضافة إلى ذلك، كان يُمكن للمريد التابع لشيخ ملتزم بالشريعة أن يتبنّى موقفاً رافضاً للشريعة، والعكس صحيح. ولعلّ أشهر الطرق اللاشريعيّة هي الطريقة القلندريّة، المكوّنة بالدرجة الأولى من الدراويش الجوّالين. تميّزت هذه الطريقة بارتداء زيّ موحّد وبحلق اللحى، وكانت من ناحية أخرى متساهلة للغاية، بحيث إنها شكّلت نوعاً من الغطاء والعذر لأشكال التقوى الشخصيّة (وربما اللامسؤولة)، بدلاً من أن تكون حركة منظّمة، بغضّ النظر عن درجة هشاشة وضعف روابط التفاعل الضرورية بين الأفراد لتشكيل حركة من هذا النوع.

نعثر في تلك المرحلة على العديد من الطرق الصوفيّة التي جعلت الهروب من واقع الحياة اليوميّة هدفها الرئيس، لا باتجاه نوعٍ أقوى من الإدراك النهائي الأقصى، وإنّما باتجاه أشكال متعدّدة من النشوة الوجديّة المتأتّية عن طريق الإيحاء للذات، بحيث أصبحت هذه النشوة هي الهدف المكتفي بذاته (لا يعني ذلك أنّهم لم يحرصوا على شهود الحقيقة الإلهيّة، ولكنّ التمييزات في هذه المساحة تبدو شديدة الضبابيّة وصعبة التحديد). في هذه الطرق، شاع استعمال المخدّرات استعمالاً واعياً بهدف إحداث تأثيرات

نفسيّة مباشرة (بيد أنّ الصوفيّة الجادّين قد استعملوها كوسيلة لاختصار الطريق للوصول إلى حالة عقليّة يُمكن البناء عليها). كما تمّ استعمال تقنيات التنفّس - بتكرار اسم الله مثلاً بطريقة معيّنة، مصحوباً بإيقاع تنفّس عميق - وغيرها من أدوات التنويم والإيحاء لإحداث نتائج نفسيّة فوريّة، يُمكن أن تجلب بهجة خاصّة للممارس. وقد كانت نتائج ذلك مذهلةً، وكانت هذه النتائج تُعتبر دليلاً على البركة الإلهيّة؛ إذ يُمكن للممارسين والمريدين، المُنوَّمين ذاتيّاً، أن يحتملوا أشكالاً مروّعة من الألم، بحيث كانوا يحتملون أسياخ الحديد المحمّاة أو وقع الخيل على صدورهم. وقد كانت هذه الأعمال الخارقة تخدم الطريقة بتشجيع المحسنين على التصدّق بأموالهم على أمل الحصول على البركة أيضاً. عُنيت بعض الطرق بوجه خاصّ بالرغبة الشعبيّة بمشاهدة هذه الأعمال، مثل الطريقة السعديّة في مصر. (لا بدّ من التنبّه هنا إلى أنّ المتصوّفة والدراويش، الذين لم يتخلّوا عن مسؤوليتهم، ظلّوا يرون بأنّ مهمّتهم الرئيسة هي وعظ الناس بالتوبة والورع).

في مثل هذا المناخ، كان شيوخ الصوفيّة والأولياء من ذوي المسؤولية، الذين لا يُمكن لهم أن يناقشوا حقائق الإيمان العويصة أمام الجمهور، على استعداد لتشجيع القصص الشعبيّة عن الأولياء وكراماتهم، بوصفها حقائق لا تقلّ صلاحيّة عن القضايا الفقهيّة الجافّة التي يُنافح عنها العلماء: تمّ القبول بهذا التوقّع للسحر والكرامات عند أولئك الذين رأوا بأنّ العامّة لا يُمكن لهم أن يرتقوا إلى مراتب الحقيقة. فالبشر مهيّؤون لتوقّع صدور الخوارق من كل ما تُسبغ عليه صفات القداسة بوساطة السلطة المرجعيّة، سواء أكان مكاناً مقدّساً أم صورةً مكرّسة. أصبح هذا التوقّع الآن على نحوٍ متزايد مركّزاً على الأولياء الموتى وقبورهم، بل وعلى أتباعهم الأحياء، الذين شاعت حكاياتهم الحافلة بالمبالغات عن أسلافهم، وتناقلها الكتبة والرواة حتّى من أصحاب الفكر والرأي. مع الأسف، نتج عن ذلك نتائج غير مقصودة؛ فقد وجد المشعوذون المحتالون لأنفسهم جمهوراً سهلاً، بل وباتت أشكال التقوى الإسلاميّة توفّر لهم أرضيّة من المشروعيّة؛ فتمّ تمرير السحر بوصفه نوعاً من الكرامة، وتمرير الحيل السحريّة بوصفها هباتٍ إلهيّة لهؤلاء على زهدهم وتزكيتهم لأنفسهم. أما الطرق المحترمة، حتّى تلك التي لم تجعل من مثل هذه العروض غايتها الرئيسة، فقد اجتذبت العامّة من خلال القدرات

الباهرة لأتباعها، التي تظهر من خلال مآثرهم وأعمالهم الفذّة النفسيّة والنفسيّة ـ الفيزيائيّة. غير أنّ العامّة غير المتعلّمين قلّما تمكّنوا من التمييز بينهم وبين الدراويش والفقراء الذين لا فضيلة لهم إلا زهدهم وأسمالهم البالية وكتاباتهم للرقى للنساء ليتمكّنَّ من إنجاب الأبناء.

بدأ عالم السحر يحظى باحترام متزايد حتّى على مستوى **المدارس** الأكاديميّة؛ فقد أشار الغزالي سابقاً إلى الفائدة العمليّة من الأسحار المختلفة، من دون أن يدّعي معرفةَ كيفية امتلاك هذه العناصر تلك الخواص والمفاعيل(*). كانت العرافة وأشكال التعاويذ والرقى ـ وعالم تأويل الأحلام وقراءة الطالع واستعمال أدوات قراءة البخت والأسحار (بدءاً من الرسم على الرمل إلى قراءة الكفّ وخواصّ الأعداد إلى العناصر المستقاة من الخيمياء والتنجيم) ـ تستعمل رمزيّات عالية، وأدوات الاستبصار النفسي، مما يُمكن فقط أن يُطلق عليه ظواهر تخاطريّة (مثل استعمال الأطفال القريبين من سنّ البلوغ للتعجيل في إيجاد الممتلكات المفقودة)؛ وصولاً إلى أشكال التخمين المحض. كانت طرق الطبابة المفضّلة (حين تفشل الأدوية الشائعة) هي كلمات القرآن: تُكتب السورة المناسبة على ورقة، ثمّ يُغسل حبرها ويشرب المريض ماءها. تعود هذه التقاليد إلى عصور ما قبل الإسلام، وهو أمرٌ كان المسلمون يعرفونه جيّداً؛ ولكن مع تحوّل السكان إلى الإسلام، تمّ استيعاب هذه التقاليد ودمجها في الإسلام. وقد ارتبط ذلك ارتباطاً خاصّاً بالتصوّف، ثم باتت هذه التقاليد بحلول المرحلة الوسيطة المتأخّرة، تُدرّس حتّى من قِبل علماء أهل الشريعة إلى حدٍّ ما. وقد كُتبت العديد من الأدبيات حول هذه التعاليم، ولم يتمّ تفحّصها إلا لماماً في الأزمنة الحديثة. ولا نملك اليوم وسيلة لمعرفة قيمة التبصّرات والآراء الواردة فيها.

على المرء ألا يُضخّم الفروقات بين المراحل الوسيطة المبكّرة والمتأخّرة؛ فقد دخل السحر في مرحلة مبكّرة. ثمّ إنّ المرء سيجد في أيّ فترة من الفترات بأنّ هناك طريقتين واضحتين (بجانب الوعظ) تُمكّن الشيخ

(*) يُنسب إلى الغزالي جملة من كتب السحر والخواصّ، كرسالة **الحروف** وكتاب **الأوفاق والخاتم** وغيرها. وقد أشار الغزالي في نهاية «**المنقذ**» إلى ما ذكره في كتابه **عجائب الخواص**. أما صحّة النسبة فمحلّ شكّ وخلاف (المترجم).

الصوفيّ المستقرّ من كسب الشعبيّة الواسعة (وتوسيع المساحة التي يتوزّع فيها خلفاؤه من مريديه)؛ وهاتان الطريقتان هما: التوزيع المنظّم للصدقات التي يُؤتمن عليها، وأشكال **السماع** الجميلة من الموسيقى البديعة التي تحفّز جلسات الذكر. ظلّ بعض الصوفيّة رافضين للسماع، ولكنّ العامّة باتوا يعتبرونها أمراً أساسيّاً عند الصوفيّة. وقد كانت مسألة السماع هي النقطة القويّة التي ظلّ العلماء المعارضون للتصوف يصوّبون سهامهم إليها. وفي بعض المناطق، كان هؤلاء العلماء المعادون للتصوّف لا يزالون كثيري العدد: فحتّى وقت متأخّر من بدايات القرن الخامس عشر، ظلّت هجمات العلماء تمنع الصوفيّة البارزين من الاستقرار في دلهي.

مع شعبنة التصوّف، تمّ استيعابه ضمن الوضعيّة الاجتماعيّة المحليّة بما فيها من تقاليد دينيّة، على نحوٍ لم يكن يُمكن أن يحصل مع النزعة الشريعيّة للعلماء. كانت بعض الطرق الصوفيّة ريفيّة بالدرجة الأساس، وباتت أضرحة أوليائها ومزاراتهم محلّ تبجيل، وتكيّفت المهرجانات المقامة عندها مع احتياجات القرية الاجتماعيّة؛ وكانت هذه الطرق في الغالب أقلّ تطوّراً من الطرق الحضريّة، وأكثر ميلاً للاهتمام بالاحتياجات اليوميّة للفلاحين والمزارعين. على سبيل المثال، عند الترك الغربيين في الأناضول والبلقان، طوّرت الطريقة البكتاشيّة شبكة من الزوايا الصوفيّة ذات طبيعة ريفيّة، وكان الشعر الذي يُردّده المريدون والذي انتشر بين الناس يعكس الحسّ العملي (والتشكّك في السلطات القائمة) الذي نجده عند الفلاحين عزيزي النفس. في الوقت نفسه، استدخلت الطريقة البكداشيّة الأعراف المسيحية المحلية، بل وربّما الأعراف الوثنيّة، التي استمرّت لدى السكان الذين دخلوا في الإسلام (بل إنّها استعملت طقساً شبيهاً بطقس تناول القربان المقدّس المسيحي). في أراضٍ أخرى، أدّت طرقٌ صوفيّة أخرى دوراً مشابهاً؛ ففي القرن الخامس عشر، كانت أشعار الصوفيّة الذين كتبوا باللغة الهنديّة، السائدة في سهل الغانج، قريباً من شعر الصوفيّة الهندوس؛ باستعمال الصور الأدبيّة نفسها (على الرغم من أنّ المسلمين لم يعترفوا بالطبع بالشخصيّات المقدّسة عند الهندوس بالطبع).

كان الخضر أحد أشهر الشخصيّات الصوفيّة في هذه السياقات؛ وقد مُنح هذا الاسم لأحد الأولياء الغامضين، وقد ورد ذكره في القرآن، من دون

الإفصاح عن اسمه، بوصفه معلماً لموسى. تمثل قصّة الخضر واحدة من القصص الكثيرة المؤسِّسة للمخيال الصوفيّ؛ فخلاف العديد من القصص القرآنية، التي تحكي عن تجارب تاريخيّة أو عن تجارب الأنبياء التاريخيين مع شعوبهم المتكبّرة، تختصّ هذه القصّة بشخصٍ واحد ويحفّها فضاء رمزي مكثّف. ومثل غيرها من القصص القرآني، تبدو هذه القصّة إشاريّة ذات بساطة خادعة. ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِىَ حُقُبًا﴾ [الكهف: ٦٠]. أصبح الحوت حيّاً، فعرف موسى أنّه قد بلغ مقصده. وهناك قابل هذا الوليّ الغامض، الخضر، الذي أراد منه أن يتّبعه ليتعلّم؛ ولكنّ الخضر حذّر موسى من أنّه لن يفهم مسلكه ولن يحتمله. وعده موسى أن يكون صبوراً وألا يسأله عن شيء؛ ولكن، لما أحدث الخضر خرقاً في السفينة وأتبع ذلك بقتل صبيّ، لم يتمالك موسى نفسه أن يسأله عن السبب؛ فوبّخه، وأعاد موسى الوعد بألا يُكرّر السؤال، خوفاً من مفارقة الخضر؛ وعندما أقام الخضر جداراً يوشك على الانهيار، اعترض موسى من جديد، وكان عليه أن يفارقه. ولكن الخضر قبل أن يُغادر، أعلم موسى بأسباب كلّ فعل من أفعاله، فتبيّن له قلّة صبره وضعف فهمه.

تبدو العبرة المباشرة للقصّة في التصوير المسبق لعدالة الحكم الإلهيّ من خلال إظهار كيف أنّ رسولاً عظيماً مثل موسى قد أخطأ بثقته بحكمه الخاصّ. ولكنّ هذه القصّة قد عملت على استحضار شخصيّةٍ ووضعٍ عميقي الجذور في التعاليم الساميّة؛ فعناصر هذه القصّة تعود إلى ملحمة جِلجامش البابليّة وإلى أسطورة الإسكندر المقدوني: والشخصيّة الأساس هي الوليّ/ القديس الخفيّ الذي لن يموت أبداً، بل سيظلّ يتجوّل سرّاً بين البشر. إنّ السلف السابق المباشر لمعظم القصّة هي القصّة اليهوديّة؛ فعند اليهود أخذت هذه الشخصيّة شكل إليا [إلياس]، الذي رُفع حيّاً إلى السماء. والمكان هو مجمع البحرين ـ عند نهاية العالم ـ هو نبع الحياة الذي يمنح شاربه الخلود، وهو ما يسعى إليه موسى؛ فكأن القرآن يقترح بأنّ ما يبحث عنه الإنسان يجده في الحكمة التي بالكاد يُمكن للبشر أن يدركوها. كان الصوفيّة بطبيعتهم منجذبين إلى الشقّ الرمزي من القصّة وإلى النسق الأخلاقي الكامن فيها. أصبح الخضر نموذجاً للصوفيّ، الذي عاش أبد الدهر، والذي قد يصادفه العابر في الأمكنة النائية، مستعدّاً لمساعدة الدراويش في محنتهم

(وفي بعض الأحيان، كان الاعتقاد أنه هو النبيّ إلياس). وكثيراً ما يروى عنه مساعدته للمتجوّلين في الصحارى (فالخضر مرتبط بالماء، والخضرة، وهما رمز العون الإلهي). كان للخضر إذاً دورٌ كونيّ عند الصوفيّة. ولكنّه أصبح راعياً لعدد لا يُحصى من الأضرحة والمزارات أيضاً، وبات يتخذ أشكالاً وصفاتٍ متعدّدة في كلّ مكان من هذه الأمكنة؛ فللخضر مزارات عديدة في الجبال السوريّة حيث يُستحضر لدفع الضرّ والخطر؛ ولما كان القرآن قد أعطى له أقدميّةً كبرى، فقد كان من المتوقّع أن تعود مزاراته إلى العصور ما قبل الإسلاميّة وأن تكون مشتركة مع المزارات المسيحيّة (لقد كان لديه الكثير من المشتركات مع القديس جرجس الشهير قاتل التنانين)(*). في شمال الهند، كان الخضر مرتبطاً بالأنهار، بخاصّة نهر السند، وكان يُستدعى ويُتوسّل إليه في أمكنة الآلهة الهندوسيّة القديمة.

في سياق متصل، يروي القرآن في نفس السورة قصّة أصحاب الكهف (وهم النائمون السبعة في أفسوس [بحسب النسخة المسيحيّة من القصّة])، المسيحيين الأوائل الذين التجؤوا إلى الكهف هرباً من الاضطهاد وناموا لمئات السنين، ثمّ استيقظوا في حيرة من أمرهم بعد أن وجدوا المسيحيّة قد عمّت الأرض، فشهدوا بأنفسهم البعث الموعود (وفي النسخة القرآنيّة، شهدوا التحقّق الفوري للحساب النهائي). ثمّة عدد كبير من المواقع المُبجّلة في الحاضرة الإسلامية (وكذا في الحاضرة المسيحية) بوصفها مسرح هذه القصّة؛ ويبدو أنّ بعض هذه المزارات تعود إلى عصور الأحجار الميغاليتية الضخمة(**)، محافظةً على رمزيّاتها القديمة من الخلود في ثوبٍ جديد.

لا ينعكس اختلاف المناطق على اختلاف الشخوص الصوفيّة وحسب،

(*) احتلّت هذه الشخصيّة الأسطوريّة موقعاً محورياً في سير حياة القديسين، وقد شاعت القصّة بين المسيحيين الأرثوذكس الشرقيين، وانتشرت في أوروبا بعد إيرادها في «**الأسطورة الذهبيّة**» التي دوّنت سير حياة القديسين على هيئة روايات شعبيّة في القرن الثالث عشر. كان مار جرجس أو القديس جرجس أو الخضر مؤمناً مسيحيّاً في القرن الثالث الميلادي في زمن الاضطهاد الروماني، وأشهر قصصه قتال التنين وإنقاذ الأميرة. وقد نُسب إلى العديد من الأمكنة من فلسطين إلى ليبيا إلى لبنان (المترجم).

(**) وهي المرحلة التي شهدت إنشاءات رمزيّة باستعمال الأحجار الضخمة، وهي ظاهرة تزامنت مع نهاية العصر الحجري وبدايات العصر البرونزي. ومعظم الأعمال الصخريّة الكبرى (الميغاليتيّة) تعود إلى عصور ما قبل التاريخ (المترجم).

بل ربّما اختلف طابع التصوّف بأكمله. في المغرب وغرب الأراضي السودانيّة، كانت الطريقة الشاذليّة هي أكثر الطرق تأثيراً في الطرق المحليّة، وإليها ترجع معظم الطرق. كانت الحياة الصوفيّة التي علّمها [أبو الحسن] الشاذلي (ت. ١٢٥٨) وتلامذته المباشرون حياةً لا تختلف كثيراً عن نظيراتها في الأمكنة الأخرى: فقوامها هو الالتزام الصارم بأحكام الشريعة، والارتياب في المناصب الحكوميّة، والحثّ على حسن الخلق في الحياة الشخصيّة دوماً. لم يخسر هذا التقليد الشاذلي تأثيره في المغرب قط. غير أنّ التقليد الصوفيّ هناك قد اختلط بعبادة العائلات المقدّسة (الأشراف، أحفاد عليّ وفاطمة)، والمرابطين، العائلات التي تأسست على يد المريدين في الرباطات الصوفيّة [جمع رباط] (الزوايا الصوفيّة)، والذين كثيراً ما قاموا بدور المحكّمين الوراثيين بين القبائل الريفيّة وسكان المدن كذلك. لم تكن عبادة الأولياء الأحياء قويّة في أيّ مكان مثل قوّتها في المغرب (ورثة المرابطين، والأولياء الجدد، بل والمجاذيب المشتهرين). وقد دخل هذا النمط، سواء أكان قديماً كما يدّعي البعض أم لا، ضمن نسيج البنية الاجتماعيّة الإقليميّة المميّزة للمنطقة. وبالمثل في الهند، لم تكن الطريقتان الجشتيّة والسهرورديّة مغايرتين عن التصوّف بالعموم؛ ولكنّ بقايا تجمّعات الطبقات القديمة بين المسلمين، ومزارات الحجّ القديمة (العزيزة على التقليد الهندوسي القديم) عبر العصور، بدأت تأخذ محلّها على نحو متزايد ضمن مزارات أولياء التصوّف، وتختلط بأضرحتهم المعظّمة.

وحدة الوجود وتجارب الرؤيا

ترافقت الحريّة (أو الإباحة والترخّص) التي أتاحها التصوّف في مجال الديانة وطرائق العبادة العمليّة، وتساهله في أعمال السحر والرقى للعامّة، مع إتاحته قدراً كبيراً من حريّة (أو رخصة) النظر العقلي والتأمّل، الذي أقبل عليه حتّى شيوخ الصوفيّة الموقّرون. فتحتَ عباءة التصوّف، حظيت محاولات الشيعة الباطنيّة للكشف عن الرمزيات الطبيعيّة الكونيّة بمشروعيّتها. وبالعموم، أصبحت الميتافيزيقا الوحدويّة، التي لم تكن إلا أحد التيارات الفكريّة في المرحلة الوسيطة المبكّرة، موقفاً معتبراً يُدافع عنه معظم المتصوّفة. وبينما تمّت المحافظة على الاستقامة والالتزام بأوامر الشريعة في الأعمال الخارجيّة، وباتت تزخر بالمواعظ والآداب والحديث عن الخوارق، فقد نحا شيوخ

الصوفيّة، المشتغلون بالميتافيزيقا، في تعاليمهم الخاصّة نحو قدرٍ كبير من التأويل على نحوٍ قد يستبعد معاني القرآن والحديث الظاهرة. بل ربّما ذهب الصوفيّة إلى ما هو أبعد من ذلك: إذ يُمكن اعتبار ميتافيزيقا الوحدة مهمّة وأساسيّة في حدّ ذاتها بمعزل عن أيّ طريقة مخصوصة للحياة؛ بل إنّ فهم الوحدة الوجوديّة بات فيما يبدو هو الهدف الأساسي للسلوك الصوفي.

على الرغم من تباين الطرق الصوفيّة في درجة قبولها بالتأمّلات الوحدويّة، فإنّ مذهب الوحدة قد أصبح قوّة تكوينيّة رئيسة في الحياة الصوفيّة، وأصبحت القضيّة الأبرز في النقاش بين الصوفيّة هي أيّ شكل من الكوزمولوجيا الوحدويّة هو الأكثر اتساقاً مع مذهب **التوحيد** الإسلامي. على الرغم من أنّ أعمال المتصوّفة السابقين مثل القشيري وعبد القادر الجيلاني قد ظلّت أعمالاً مرجعيّة، فإنّ الصوفيّة باتوا أميل إلى البحث في ثنايا كتابات ابن العربي ويحيى السهروردي أحياناً، بحثاً عن مزيد من الإيضاحات والكشوفات في هذه المسائل. كان عبد الكريم الجيلي (ت. ١٤٢٨)، من جيلان على أطراف بحر قزوين، أبرزَ من أشاع وشعبنَ الحلول التي قدّمها ابن العربي؛ فقد نسّق رؤى الرجال العظام وركّزها في نسقٍ تعليميّ تحت مفهوم «الإنسان الكامل» بوصفه العالم الأصغر المثاليّ، الذي لا يُمكن تحقيقه إلا من خلال التجربة الصوفيّة. ولكنّ الكلمة المفتاحيّة التي تمّ تنظيم فكر ابن العربي تحتها باتت مشتقّة من الميتافيزيقا الوحدويّة: فقد اعتبر ابن العربي أسّ **وحدة الوجود** ومعلّمها، وبات يُطلق على من تبنّى هذه الرؤية المتصوّفة «الوجوديّون».

بات مفكّرو الصوفية، الذين تنصّلوا سابقاً من النظريّات الوحدويّة المتطرّفة، حريصين الآن على تقديم حلولهم الميتافيزيقيّة. ولعلّ أبرز خصوم الموقف الوجودي هو علاء الدولة السمناني (١٢٦١ ـ ١٣٣٦)، الذي بدأ سيرته كأحد رجال البلاط تحت حكم المغول، وهناك اتصل بالرهبان البوذيين والمسيحيين كما اتصل بمختلف أطياف المسلمين. وكان قد وصل إلى مرتبة عالية عند الملك عندما حتّمت عليه رؤية رآها في إحدى المعارك أن ينبذ وظيفته ويختار الحياة الدينيّة(*)، فانسحب إلى مسقط رأسه، سمنان

(*) روى السمناني قصّته في رسالته «**فتح المبين لأهل اليقين**»، أورد بعضها تلذّذاً وإمتاعاً =

في شمال إيران، حيث أصبح شيخاً محترماً، يُدعى لحلّ الخلافات السياسيّة، وبات يُنظر إليه كأحد أساطين الطريقة الكبرويّة (التي تعود إلى نجم الدين كبرى، ذي المنزع الفكريّ التأمّلي، من بخارى).

كانت تعاليم السمناني ذات توجّه تصالحيّ شامل؛ فهو صريح بمعارضته للشيعة على سبيل المثال، ولكنّه يعترف بهم كمسلمين صالحين، ويرى مثلبتهم في عدم اتزان رؤيتهم مقارنة برؤية أهل السنّة (الذين يُمثّلون النقطة الوسط، أقترح: ليس بين الشيعة والخوارج فقط، بل بين جميع المذاهب المتطرّفة الأخرى)؛ وقد أشار (مُصيباً) إلى أنّ مباركة الشيعة أئمّتهم الاثني عشر بدلاً من الخلفاء الأربعة، لم تكن أكثر ابتداعاً من مباركة الخلفاء الأربعة عند السنّة، وهو الموقف الذي لم يسد إلا منذ الأزمنة العباسيّة. وقد شمل مزاجه التصالحيّ هذا الولاءات الدينيّة الأخرى: فقد دافع بحماسة عن تفوّق الإسلام وعلوه على الأديان الأخرى، ولكنّه كان مستعدّاً لإرشاد غير المسلمين في سُبُلهم الروحيّة (مفترضاً أنّ المريد حين يصل إلى رتبة مُعيّنة، لن يجد مناصاً إن أراد أن يتقدّم مزيداً من اتّباع النبيّ محمّد والتمسّك بأثره)؛ وقد روي عنه أنّه أحال زاهداً سائلاً جاءه وقد اضطرب مسلكه وتعطّل طريقه الروحي إثر رؤيا غامضة عرضت له إلى راهب بوذيّ وصل إلى رتبة عالية يستطيع معها الإجابة عن هذه المشكلة المخصوصة.

إذا كان السنّي الحقّ يقف على منتصف الطريق بين المذاهب، فإنّ الصوفيّ الحقّ يمثّل الأرض الوسطى في مذهب أهل السنّة كذلك؛ ذلك أنّ الصوفيّة قد قبلوا جميع أئمّة الفقه المعترف بهم، كما يقول، من دون أن

= للقارئ؛ فيقول: «عزيزي، اعلم بأنّ هذا المسكين خدم الملك ١٥ سنة مهتماً بتدبير أموره، وبذلك فاق أقرانه شهرةً وسمعةً ولم يألُ جهداً في القيام بوظيفته وطاعته للسلطان. قد قضت الأيام إلى أن تنازع أرغون خان (وهو من حكام المغول الإيلخانيين) وعمه في أمر السلطة بعد آباقا خان وأفضى تنازعهم إلى احتدام الحرب بجنوبي قزوين. بينما احتدمت الحرب وأخذ الكماة يصول بعضهم على بعض، وقد ظهرت عليّ داعية في باطني تدعوني إلى ذكر التكبير، فشرعت أكبر الله ﷻ وتزامن تكبيري تكبيرَ الكماة علامة لبداية المعركة؛ فإذا بالحجب أخذت تتكشّف أمام عيني وشاهدت أحوال الحشر، والزمن كان قبل غروب الشمس ونحن انتهينا من هزيمة العدو. . . وألمّ بي زاجر يزجر النفس عن الهوى وشعرت بأنّ القلب قد ملّ من ملازمة السلطان وهو ينزع إلى حصول عافيته كارهاً جاه الدنيا ولذات النفس» (المترجم).

يُفضّلوا أحدهم على الآخر (بالطبع، مع مسحة من الولاء العلويّ الذي وسم التصوّف في ذلك العصر، يرى السمناني بأنّ علياً هو إمامه في الفقه، وربما نسب إليه موقفاً تعليميّاً بأن يأخذ بالأقوال الأقوى والأشدّ أينما وجدها في المذاهب الأربعة). أخيراً، تبنّى السمناني موقفاً تضالحيّاً داخل التصوّف نفسه؛ فقد قبِل بكلّ ما نُقل إليه من أقوال الأولياء وأفعالهم، مع تأويلها على نحوٍ يُخرجها من مخالفة موقفه الخاصّ (فقد كان عادة يقبل بأيّ كرامةٍ أو رؤية وردت في الأثر بوصفها حقيقة واقعة ثمّ يُنكر أنّها تحمل المعنى المُسند إليها من قِبل من يُدافعون عن أحد المواقف الحصريّة التي يرى خطأها).

مع ذلك، كان لدى السمناني مواقفه الجازمة؛ فقد طوّر نظريّة تقول بوجود سبعة «أبطن» يتلقّى بها الصوفيّ الحقائق الداخليّة، وربط كلّ واحد منها بأحد الأنبياء السبعة العظام (آدم ونوح وإبراهيم وموسى وداوود ـ الذي كان المسلمون يعتبرون مزاميره نصّاً مقدّساً خاصّاً ـ وعيسى ومحمّد). وقد كان يرى ويُدرس ـ ربما تماشياً مع تفضيله للمواقف التصالحيّة الوسطى، ولكن أيضاً بدافع من اهتمامه بالدفاع عن الموقف التوحيدي للمسلمين في مواجهة التصوّرات الهندوسيّة التي لا تستحضر أيّة آلهة متعالية ـ مذهبه الخاصّ حول وحدة الوجود: فعنده أنّ الوحدة التي تحدّث عنها متصوّفة مثل ابن العربي ليست بالأساس واحديّة أنطولوجيّة للوجود، وإنّما هي وحدة **الشهود**؛ أي إنّها آليّة نظر الصوفيّ إلى نفسه وإلى كلّ شيء. كان في ذلك وسيلة للتأكيد على الدور المحوري للنبوّة التوحيديّة. وقد حرص السمناني على تأويل آراء ابن العربي على هذا الوجه، في الميتافيزيقا وفي غيرها من المسائل الجدليّة، مثل أفضليّة الوليّ على النبيّ، على نحوٍ يتسق وينسجم مع المقاربة ذات التوجّه النبويّ (وأحياناً بطريقة لا تخلو من مماحكة وتحكّم واضحين). أُطلق على هذا الموقف الذي مثّله السمناني **التصوّف الشهوديّ**، في مقابل **التصوّف الوجودي**؛ وقد تمّ تبنّي هذا الموقف على إطار واسع من قِبل أهل الشريعة. في القرن الخامس عشر في الهند، ظهرت محاولات للتوفيق بين هذين الموقفين إنّما باتجاهات أكثر وجوديّة.

صاغ بعض الصوفيّة، الأقلّ اهتماماً بالجانب النبويّ من الإسلام، نتائج عمليّة عن الموقف الوجودي على نحوٍ أكثر جذريّة مما وصل إليه ابن العربي، على الرغم من أنّهم اعتمدوا قطعاً على أفكاره. إنّ واحدةً من أوسع

الطرق تأثيراً في هذا الاتجاه هي الطريقة الشطاريّة (المعروفة أيضاً في بعض المناطق باسم الطريقة العشقيّة أو البسطاميّة). فقد أعلن الشطاريون أنّهم اكتشفوا سُبُلاً أكثر سرعة للعروج الروحيّ من السبل التي رسمها المعلّمون الأكثر حذراً للطرق الصوفيّة العاديّة؛ فبما أنّ جميع الموجودات ما سوى الله، والتي يقضي الصوفيّة شطراً طويلاً من حياتهم في رفضها وتخليص أنفسهم من التعلّق بها، هي في الحقيقة لا شيء (وهو ما يُمليه المبدأ الوجودي) فإنّ رفضها ليس إلا مضيعة للوقت والجهد. على **السالك** الجريء ألا يفكّر إلا في الحقيقة الإيجابيّة لله نفسه؛ فيدرك في نفسه بأنّه لا شيء في الحقيقة إلا الله (وهنا ثمّة استعادة لشخصيات مثل الحلاج وأبي يزيد البسطامي، مع أخذ معاني شطحاتهم حول التماهي مع الله أخذاً جديّاً). ومن ثمّ فيُمكن للسالك أن يغدو عارفاً كأسرع ما يكون. وعلى خلاف التراث المهيمن، والممتدّ من الجنيد إلى السمناني، كانت صوفيّة «السكر» المتأتّية عبر لحظات النشوة والكشف الوجدي أقلّ صلاحيّة في مسعاها النهائي من صوفيّة «الصحو» التي نجحت في تحويل المستوى الأخلاقي والمعنوي للسالك؛ وقد أعلت الشطاريّة من شأن السكر الصوفيّ أيّما إعلاء. على الرغم من امتداد هذه الطريقة على طول المنطقة الفارساتيّة في الحاضرة الإسلامية من الروم [الجزء الأوروبي من أراضي العثمانيين] في أوروبا إلى إيران نفسها، إلا أنّ الطريقة الشطاريّة قد شاعت أكثر ما يكون في الهند، حيث وصل أحد شيوخها بعد أن شاعت تعاليمه في البنغال في نهايات القرن الخامس عشر، وحيث بدأ تلاميذه بالاهتمام بالتهذيب اليوجي [نسبة إلى اليوجا] وميتافيزيقا الوحدة المستلّة من التقليد الهندوسي (والتي نُظر إليها على أنّها مشابهة للميتافيزيقا الوجوديّة)، واتجهوا إلى الاهتمام بالشعر الهندي أيضاً. ومن الهند، انتشرت الطريقة أيضاً في الأرخبيل الماليزي.

مع القبول العامّ بميتافيزيقا الوحدة كجزء لا يتجزأ من الطريق الصوفيّ (أو ربّما كهدف له)، تبلورت مجموعة أخرى من وجهات النظر المترتّبة على الموقف الوجودي وباتت تحظى بتسامح متزايد من قبل الصوفيّة وإن لم تكن مقبولةً صراحة من جميعهم. لقد رأينا كيف أنّ نزعة الإباحة والتحرّر من أحكام الشريعة، على الرغم من المعارضة الشرسة لها من قِبل الكثيرين، كانت تُطرح بحريّة بوصفها بديلاً مشروعاً لا تقبل به الطرق اللاشريعيّة

وحسب، بل أيضاً يُقبل عليه شيوخ الصوفيّة أفراداً ليختاروا بين موقفين من دون أن يُغيّروا طريقتهم الصوفيّة[٣]. إنّ من شأن الميتافيزيقا الوحدويّة، التي تصبح جميع المخلوقات بموجبها جزءاً متناغماً من كلّ واحد، أن تخفّف من غلاظة الصلات بين الفرد والفرد وبين الفعل والفعل، معزّزةً بذلك أيّ نزوع إباحيّ متحرّر من أحكام الشريعة. كان الموقف الوجودي، الذي يفترض بأنّ جميع الاختلافات والفروق في الحياة الفعليّة ليست إلا وهماً خادعاً، مقبولاً على نحوٍ خاص عند من رفضوا أن تنطبق أحكام الشريعة على العارف وعلى الخواصّ من المتصوّفة. ومن ثمّ فقد كان الموقف الوجودي، وأيّ شكلٍ من القبول والاعتراف بالميتافيزيقا الوحدويّة كجزءٍ من التصوّف، متجانساً مع وجهة النظر هذه (التي ترى في المسالك الصوفيّة المختلفة في جميع المجتمعات الدينيّة شيئاً واحداً في جوهره). عندما أمكن رؤية الحياة الصوفيّة بوصفها نتيجة منطقيّة للميتافيزيقا الوحدويّة، أصبح من الحتميّ رؤية التشابهات مع الأشكال الأخرى من ميتافيزيقا الوحدة ـ ومع كلٍّ منها علومُها المتشعّبة الداعمة لها ـ وشجّعت هذه التشابهات شعوراً بالتوافق والمطابقة العابرة للحدود الجماعيّة. لقد قادت مثل هذه الاعتبارات إلى مفهوم «**صلح الكلّ**» بين الطوائف والآراء وكذا بين الأفراد والفصائل، بوصفه مثالاً صوفيّاً أساسيّاً.

لعلّ أهمّ ما رافق القبول العام بميتافيزيقا الوحدة من جهة الممارسة الصوفيّة الفعليّة، هو الاعتماد المتزايد على التجارب الرؤيويّة، بما فيها الأحلام، بوصفها مُرشدةً في تفاصيل الحياة الصوفيّة، وإن لم يكن هذا التطوّر حادّ الظهور. عليّ أن أقول بأنني أقترح ذلك بشيء من التردّد ولا أجزم به؛ ولكنّ معرفتي غير الوافية بالمصادر المتوفّرة تُشير فيما يبدو إلى أنّ المراحل الوسيطة، والمتأخّرة منها على نحوٍ خاصّ، قد شهدت تزايداً في الاهتمام بالرؤى، التي باتت توصف تفصيلاً كالأحلام، وبدأت تحظى بوزن إضافيّ في مناسبات مختلفة أكثر مما كانت عليه الحال في تصوّف أزمنة الخلافة العليا؛ فلم يأتِ السمناني بجديد عندما تحدّث، مثل ابن العربي

---

(٣) لقد حاولتُ أن أشير إلى بعض أبعاد وأوجه جاذبيّة نزعة الإباحة والتحرّر من أحكام الشريعة antinomianism، وكيف كانت حاضرةً على نحوٍ يصعب تفاديه بمعنى أو بآخر، في مقالتي حول «الإباحة» (Ibâḥa) في **دائرة المعارف الإسلاميّة** (*Encyclopedia of Islam*, 2nd ed.).

قبله، عن معلومات تاريخيّة وميتافيزيقيّة قد وصلت إليه من **الغيب**، عن طريق الأحلام والرؤى (عندما تستطيع الروح، كما أكّد ابن سينا، أن تتصل بمستويات من الإدراك المتجاوز للحواس). ولكن من المؤكّد بأنّ الوظيفة الكبرى لتحليله للأبطن السبعة قد تمّ بهدف صياغة طريقة لتنظيم تأويل هذه الرؤى؛ ويُمكن للمرء أن يحدس بأنّه كان أكثر انهماكاً بهذه المسألة مقارنةً مثلاً بالجنيد، الذي يحمل معه الكثير من التشابهات في غير هذه المسألة. في سير الأولياء في تلك الفترة بعامّة، يبدو بأنّ تجاربهم الوجديّة والشطحية كانت أكثر أهميّة من تجاربهم الزهديّة التي كانت تؤدي دوراً أكبر سابقاً؛ وذلك صحيح حتّى لو غضضنا الطرف عن استعمال طرائق مختصرة للكشف مثل أشكال المخدّرات. ولعلّ أشكال العزلة والخلوة الطويلة، التي كانت تُفرض مرّةً في العام على كلّ سالك في الطريقة الخلوتيّة التي انتشرت بين الترك الغربيين، كانت أقلّ علاقةً بالتهذيب والزهد من كونها وسيلة لاستدعاء الكشف والرؤى.

أصبح الاعتماد على هذه الرؤى أكثر أهميّة مع التأكيد على الجانب النشووي والوجدي من التصوّف مقارنة بالجانب التعبّدي اليومي منه. ولكنّ هذا الجانب كان يتوخى أيضاً غايات حثّ الرؤى الميتافيزيقيّة والمصادقة على صحّة التصوّرات الميتافيزيقيّة، بعد أن بات يُنظر إليها كجزء لا يتجزّأ من هذا المسعى. يُمكن لرؤى النوم والصحو أن تشكّل مصدراً ثريّاً للتكوّن الشخصي ذي الطابع الأسطوري، وهي عمليّة مرتبطة على نحوٍ وثيق بالميتافيزيقا في ذلك العصر (وربّما بكلّ الميتافيزيقا). لم يكن هذا التكوّن الأسطوري للذات يستهدف بهجة الخيال المحلّق وحسب. لقد بتنا نعلم اليوم بأنّ الأحلام قد تكون ذات حضور خاصّ ويُمكن لها أن تعمل كمؤشّرات على مناطق ذات أهميّة كبرى في نموّ الشخصيّة، وأنّها تحضر على كافّة مستويات هذا النموّ، لا لتهذيب أشكال العصاب الرئيسة فقط. تأخذ الأحلام ألوانها وصبغتها، برموزها وتصميمها، من التوقّعات الاجتماعيّة المُحيطة بالحالم؛ ولكنّها تمنح لهذه التوقّعات الاجتماعيّة صلاتٍ شخصيّة عميقة، ربّما لا يُمكن نيلها بالوعي اليقظ. إن كان ثمّة بالفعل أشكال من الرمزيّة البينيّة التي تربط بين عناصر التجربة الإنسانيّة في استجاباتنا الشخصيّة وبين العالم الطبيعي في الخارج، فبإمكان المرء أن يفترض بأنّ هذه

الرمزيّات تُعبّر عن نفسها أجلى تعبير في الأحلام(٤).

أخيراً، علينا أن نُشير إلى ظاهرة أخرى مرتبطة بالتصوّف اللاشريعي. فوسط جميع هذه التجارب والاستكشافات الجديدة وأشكال التجديد الجدلية في التقليد الصوفي في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، يُمكننا أن نلمح - في المنطقة الفارساتيّة بخاصّة - الخطوط العامّة لتقليد من التفكير الحرّ الشعبيّ، والذي يُمكننا أن نشير إليه بدقّة في وقتٍ لاحق، ولكنّه يعود بالتأكيد إلى هذه المرحلة، على الرغم من أننا لا نستطيع توثيق تقليدٍ كان في الغالب شفاهيّاً. فخلف الاتهامات النمطيّة المَكيلة للزنادقة ومن شابههم، يُمكننا أن نرى عناصر متفرّقة من التقليد الذي تمّ توثيقه في إيران في القرن التاسع عشر: مزيج متنوّع من الفلسفة ومن التصوّف الوجودي، ومن الفكر الطليق، الذي كان ممتزجاً منذ المرحلة الوسيطة المتأخّرة بوضوح مع جاذبيّة الحريّة التي أتاحها الولاء العلوي الراديكالي. وقد انتشر بين الدراويش الجوّالين الذين علّموا أنفسهم بأنفسهم، وربما بين بعض العناصر الهامشيّة من السكان الحضر، وبين بعض العناصر المغامرة من الطبقات المحترمة (إنّما تحت ستار التقية)؛ وقد كان هذا التقليد ذا مزاج انتقائيّ ورافض لجميع السلطات والمرجعيات المستقرّة، ولم يكن يمتلك بطبيعة الحال اتساقاً وصلابةً فكريّة. في مثل هذا المزاج يُمكن تصوّر قصّة الدرويش الذي صنع ثلاثة تماثيل طينيّة لعليّ ولمحمّد ولله، ثمّ حطّم تمثال عليّ لأنّه سمح باغتصاب حقّه بالخلافة وسمح للظلم بأن يتسلّل إلى العالم، ثمّ حطّم تمثال محمّد لأنّه لم يُعلن خليفته على نحوٍ واضح، ثمّ حطّم تمثال الله لأنّه بقدرته الكلّية سمح لهذا الخطأ أن يسود أصلاً. يجب أن نتذكّر بأنّ هذا التقليد من الشكّ، أو على الأقل من تحدي الإجابات التقليديّة، كان حاضراً دوماً في غفلة عن علم الكلام، وكان مترافقاً أبداً مع الصورة المعياريّة الراسخة عن العالم والتاريخ

(٤) في عمل غوستاف فون غرونبام وروجر كايلويس، يُمكننا أن نرى كيف أنّ بعض اليونجيين [من أتباع كارل يونج] وغير اليونجيين على السواء قد بدؤوا يعترفون بجديّة بدور الأحلام في التوازن العضوي للإنسان. كما أنّ هذا العمل يحتوي ما يُمكن أن يُشكّل بدايةً لدراسة تفسير الأحلام الإسلاماتيّة؛ ولكننا لا نزال نفتقر إلى دراسة تتناول كيف استعمل الشيوخ تحليل الأحلام لتحليل تقدّم مريديهم في سلوكهم الصوفيّ. انظر:
Gustave von Grunebaum and Roger Caillois, ed., *The Dream and Human Societies* (Berkeley, CA: University of California Press, 1966).

التي كانت تُدرّس في المدارس؛ ذلك أنّ تقليد التفكير الحرّ، بخطوطه المختلفة، كان أقلّ تأثيراً بين تلك الأقليّة من الأشخاص الاستثنائيين الذين، بخيالهم النشيط، يُمكنهم أن يُقرّروا العديد من المسائل في وضعيات الأزمات(٥).

مع ظهور عالم كامل من الانحراف عن التوقّعات الاجتماعيّة المعتادة (سواء أكان ذلك نابعاً من حسّ عالٍ بالتقوى أم كان نابعاً من العصاب، فحتّى أحدّ الناس فطنة قد لا يستطيع التمييز بينهما)، ومع كسبه لاحترام الناس تحت شعار التصوّف، علينا أن نتوقّع ظهور نزوع ديني مقابل في المرحلة الوسيطة المتأخّرة: وهو تطوّر الذهنية الشريعيّة المعادية للتصوّف.

بسط علوم الشريعة والفلسفة

لم يُنجز العمل التفصيلي على بسط علوم أهل الشريعة إلا مع نهاية المرحلة الوسيطة المتأخّرة. فلم تكن فصول العمل على علوم التصوّف وغيره، ودراسات الحديث والفقه وعلم الكلام والمعاجم العربيّة، والتاريخ بالطبع، وكتب سير العلماء، قد اكتملت بعد. ألّف القلقشندي (ت. ١٤١٨) موسوعة شهيرة للكتّاب، استقصت الكتّاب المصريين في عصره وجمعت عيّنات من الرسائل الإداريّة، وأشارت إلى جملة العلوم الدينيّة والتاريخيّة و**الأدبيّة** التي لا غنى للكاتب والموظّفين المثقّفين من تعلّمها. ومن بين الكتب الـ٢١٣ التي اقترحها في هذا العمل [**صبح الأعشى**] (وهي تضمّ مجموعة من كتب الإغريق)، كان نحو مئة كتاب منها لرجال عاشوا حتّى شهدوا الغزو المغولي أو عاشوا بعد ذلك؛ ومن بين هؤلاء المئة، عاش الغالبيّة منهم في القرن الرابع عشر(٦). إذاً، فقد كان رجالات المرحلة الوسيطة المتأخّرة، على الرغم من

---

(٥) Edward G. Browne, *A Year amongst the Persians* (London: Black, 1893).

وفيه العديد من حكايات الدراويش؛ وهو يُقدّم العديد من الإشارات على وجود هذا المزاج، الذي قام غوبينيو بتحليله بشيء من الاستعلاء في كتابه:

Arthur Gobineau, *Nouvelles Asiatiques*, ed. R. Gerard-Doscot (Paris: Union générale d'éditions, 1963).

(٦) استقيت هذه الإحصاءات من مقالة جورج مقدسي، انظر:

George Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History," *Studia Islamica*, no. 17 (1962), pp. 37-80, and no. 18 (1963), pp. 19-39.

تبجيلهم للمعلّمين القدامى، يرون بأنّ الأعمال المناسبة والمرجعيّة هي تلك الأعمال التي أُلّفت في زمانهم أو قريباً منه.

قد تبدو بعض اهتمامات التعليم في تلك المرحلةِ تافهةً أو شاذّة تتناول احتمالات بعيدة (مثل التفاصيل الكثيرة حول الزواج بين الجنّ والإنس). ولكنّ بعض هذه المسائل قد أثبتت أهميّتها مع التحقيق. استمرّ بعض العلماء في التأكيد، على أساس مرويات نادرة، على إمكان حمل المرأة للطفل لمدد طويلة، تصل إلى أربع سنوات. بيولوجيّاً، قد يبدو من غير المبرّر تأسيس الأحكام الفقهيّة والقانونيّة على روايات مشكوكٍ بها كهذه. ولكن أحد الآثار العمليّة لذلك كان يتمثّل في حماية حقوق الأطفال الذين قد يولدون خارج الزواج، بل وحماية السلامة الشخصيّة للأم التي قد تُتّهم عند ذلك بالزنا.

ولكنّ بعض العلماء قد وجدوا باعثاً خاصّاً للتقدّم بدراسات الشريعة خطوةً إضافيّة جديدة. فمع تطوّر التقليد الإسلامي، بدأت الغالبيّة العظمى من علماء الشريعة تدرك الحاجة إلى إكمال الشريعة والعلوم المرتبطة بها بجوانب متنوّعة من التصوّف والفلسفة. وبات على العلماء الذين أصروا على الحفاظ على التحدّي الإسلامي الذي عبّرت عنه الشريعة في موقعه الحصري والمتفرّد إما أن يحافظوا على درجة من التصلّب، التي لم تعد مجدية، وإما أن يوسّعوا مصادر مقاربة أهل الشريعة لجعلها مكتفية بنفسها، بحيث يستعيد الطابع المُعارض لتقليد الشريعة عافيته وفعاليّته. وقد كانت بعض المصادر الضروريّة لذلك كامنة بالفعل ضمن منطق بنية الشريعة.

استعمل معظم علماء الفقه الكبار مبادئ تنظّيمية لتوجيه **القياس** لمنعه من أن يتحوّل إلى ذريعة اعتباطيّة يُمكن معها إقامة أيّ تشابه قد يروق الفقيه. استعمل الأحناف مبدأ أسموه بـ «الاستحسان»، يعتمد على الأسباب والحكم الكامنة في الحكم الفقهيّ المتّبع. واستعمل المالكيّة مبدأ **الاستصلاح**، الذي يعمد إلى تتبّع **المصالح** [المرسلة] في حالات مخصوصة، والتي ينبغي تحديدها من خلال قواعد القرآن والحديث ليتمّ استعمالها في توجيه القياس في الأحكام الفقهيّة. في حين أنكر بعض العلماء ـ الذين سلّموا بأنّ الأحكام المستنبطة من الأحاديث، في بعض الحالات، تنطوي على تحقيق المصلحة ـ وجودَ أيّ شكل من العمليّة المنطقية المتضمّنة في هذه الأحكام،

معتبرين بأنّ استعمال المصلحة ليس إلا تطبيقاً مخصوصاً لقواعد القياس في حدّ ذاتها، والتي تم تفصيلها بدرجة كبيرة (على سبيل المثال، تمّ منح الأولويّة، في حالة تضارب الأدلّة، لخمس ضرورات إنسانيّة مرتّبة على النحو التالي: الحياة [النفس]، الدين، العائلة [النسل]، العقل، الملكيّة (property) [المال]؛ وربّما الشرف أيضاً).

الرجال المتعلّمون المتأخّرون، ١٣٠٠ ـ ١٥٠٦

١٣١٠	وفاة [أبي البركات] النسفي، المتكلّم وصاحب نظريّة في الشكل الأمثل للحكم.
١٣١١	وفاة قطب الدين الشيرازي، الفلكي المرتبط بنصير الدين الطوسي، أكمل نظريّة الكواكب لبطليموس.
١٣١٨	وفاة رشيد الدين [الهمذاني]، الوزير، وكاتب الرسائل، والذي يُعتبر أحياناً أعظم المؤرّخين الفرس.
١٣٢٠	وفاة كمال الدين الفارسي، الفلكي المرتبط بقطب الدين الشيرازي، طوّر بصريات ابن الهيثم، درس الانعكاسات وقوس المطر.
١٣٢٠	وفاة يونس إمرة، الصوفي التركي والشاعر الشعبي الذي استعمل اللغة المشتركة.
١٣٢١	وفاة النزاري، الشاعر الشيعي المداح، والرحالة.
١٣٢٤	وفاة نظام الدين أولياء، الصوفي الهندو ـ الفارسي، المنظّم الأساسي للطريقة الجشتيّة.
١٣٢٦	وفاة العلامة [ابن المطهر] الحلي، المتكلّم المرتبط بنصير الدين الطوسي، الذي صنّف المذهب الشيعي الإمامي ونظّمه.
١٣٢٨	وفاة أمير خسرو، شاعر البلاط الصوفي الهندو ـ فارسي، أحد أعضاء الطريقة الجشتيّة، عُرف بغزلياته وقصائده الملحميّة.
١٣٣٤	وفاة وصّاف [الشيرازي]، رجل البلاط، والمؤرّخ الذي استعمل أسلوباً نثريّاً مزخرفاً في الكتابة.
١٣٣٦	وفاة علاء الدولة السمناني، الخصم الصوفي الأبرز لابن العربي والنزعة الوجوديّة.
لمع نجمه ١٣٥٠	ابن الشاطر، الفلكيّ الدمشقي الذي رسم مداراً للقمر مكافئاً لما رسمه كوبرنيكوس.
١٣٥٢	وفاة خواجري [كرماني]، شاعر بلاط آخر الإيلخانيين ثمّ المظفريين والجالائريين.
١٣٨٩	وفاة التفتازاني، الفيلسوف والمتكلّم والشارح؛ كتب بالعربيّة في بلاط تيمور.
١٣٨٩	وفاة بهاء الدين نقشبند، الصوفي، الذي تأسّست الطريقة النقشبنديّة حول تعاليمه.
١٣٩٠	وفاة حافظ، الشاعر، وأستاذ الغزل، يوصف أحياناً بأنّه أعظم شعراء الفارسيّة.
١٤٠٦	وفاة ابن خلدون، الفيلسوف صاحب النسب الأندلسي، رجل الدولة، والقاضي، ومؤلّف التاريخ العام.

١٤١٣	وفاة علي الجرجاني، المتكلّم، المعاصر للتفتازاني.
١٤١٨	وفاة القلقشندي، رجل البلاط، ومؤلّف [**صبح الأعشى**] الموسوعة التي تشكّل دليلاً للكتّاب في الأساليب الأدبيّة.
١٤٢٨	وفاة عبد الكريم الجيلي، المحلّل الصوفي، المعلّق على ابن العربي.
١٤٣٠	وفاة حافظ أبرو، المؤرّخ التيموري والجغرافي الرحالة.
١٤٤٩	وفاة أولوغ بيك، الحاكم، ورجل العلم، والفلكيّ؛ بنى مرصداً فلكيّاً في سمرقند، حيث تمّ فيه إنجاز العديد من الأعمال المهمّة.
نشط في ثمانينيات القرن الخامس عشر	دولتشاه، الشاعر، المُصنّف الجامع، مؤرّخ سير الشعراء.
١٤٩٢	وفاة الجامي، الصوفي وشاعر البلاط، يُوصف أحياناً بأنّه آخر العظماء.
١٤٩٨	وفاة ميرخواند، مؤرّخ البلاط.
١٥٠١	وفاة علي شير النوائي، الوزير، يوصف أحياناً بأعظم شعراء التركيّة الشرقيّة (الجغتائيّة)؛ كاتب سير الشعراء، والناقد [الأدبي].
١٥٠٢	وفاة [جلال الدين] الدواني، الفيلسوف والأخلاقي.
١٥٠٤	وفاة [حسين] الكاشفي، الواعظ، والأخلاقي الناثر.
١٥٠٦	وفاة حسين بيقارا، الحاكم، الشاعر بالجغتائيّة، راعي الجامي، وميرخواند، والرسام بهزاد.

رأى بعض الحنابلة، الذين رفضوا سياسة التصلّب، في مفهوم المصلحة وسيلةً جيّدة لمنح تقليد الشريعة نطاقاً اجتماعيّاً أوسع ممّا كان متحقّقاً في السابق عندما لم تقبل الشريعة التفصيليّة إلا نطاقاً محدوداً من التطبيقات، سواء مع نظام الخلافة الذي حظي بشرعيّة عامّة، أو مع حكم الأمراء العسكريين، الذي تمّ القبول به كبديل عنها. حمل أحمد بن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨)، من دمشق من إحدى عائلات علماء الحنابلة القدامى، هذه الفكرة كجزء من مشروع متعدّد الجوانب لمواجهة النزعات الشريعيّة المفرطة والمغالية السائدة. وقد اتخذ موقفاً هجوميّاً من التقاليد الشريعيّة المفرطة جزئيّاً من خلال هجومه المثقّف، وجزئيّاً من خلال استيلائه على بعض القضايا الجوهريّة التي قال بها أصحابها وإدخالها ضمن نسقه؛ فعارض معظم جوانب الولاء العلوي (وهاجم التشيّع الطائفي القائم في سوريا بحميّة كبيرة)، كما هاجم معظم جوانب التصوّف (وبخاصّة نهج ابن العربي)، وكان شرساً في انتقاده لتقديس قبور الأولياء، التي باتت تشكّل بؤرة مركزيّة للتقوى

الصوفيّة الشعبيّة. قبِل ابن تيمية بالفكرة القائلة إنّ الله يصطفي بعض الرجال أولياءَ له، ولكنّه أكّد على أنّ هدف التقدّم الروحي ليس معرفة الله وإنّما عبادته وخدمته على أكمل وجه؛ وعلى السالك إذاً أن يُقبل، لا على محبّة جوهر الله (الذي تستحيل معرفته)، وإنّما على محبّة أوامره (أي الشريعة). ولكنّ هذه الشريعة ليست مجموعة اعتباطيّة من القواعد، بل هي مرتبطة بغايات إنسانيّة قابلة للتعقّل. ولمّا كان ابن تيمية قد قبِل بالدور الاجتماعيّ الذي أسنده الفلاسفة إلى النبيّ كمشرّع (وقد بنى مذهبه في النبوّة بالأساس على مذهب نصير الدين الطوسي الشيعي حول الإمام، وهو المذهب الذي قام بدوره على آراء الفلاسفة)، فإنّه قد فسّر الشريعة من ناحية وظائفها الاجتماعيّة. استعمل ابن تيمية نقد الغزالي للفلاسفة ودفعه خطوةً إلى الأمام (فلم يقبل أن تكون لعلوم الفلسفة مثلاً أيّ علاقة بالنبوّة في أصلها كما فعل الغزالي).

في الوقت نفسه، اقترح ابن تيمية برنامجاً إيجابيّاً: فقد بدأ بالعمل على جعل علوم الشريعة أكثر انطباقاً على الظروف المتشعّبة لجوانب الحياة الفعليّة. وبوصفه حنبليّاً، فإنه كان منتمياً إلى تقليد فقهيّ متأخّر الظهور نسبياً (فضلاً عن أنه ظلّ متحرّراً من بعض المسائل من مذهبه)، وهو تقليد ظلّ متحرّراً نسبيّاً من الآراء الفقهيّة التي استقرّت في الأزمنة المروانيّة وظلّ مرناً بمعايير عصره من خلال إصراره على العودة إلى الأحاديث ومن خلال قصره للإجماع على مجموعة من الحالات المخصوصة التي اتفق عليه الجيل الأوّل من المسلمين. قدّم ابن تيمية تعريفاً منطقيّاً أكثر دقّة لمبدأ المصلحة، على نحوٍ أقلّ تطرّفاً من أسلافه الحنابلة المتحمّسين، وإن ظلّ تعريفه ليبراليّاً على نحوٍ كبير؛ فمع اعتماد منطقي كبير على مناهج الحديث، تمكّن من تطوير استعمال واسع لهذا المبدأ. وبهذه الطريقة، أمكن له أن يُبرّر عدم الاعتماد على القياس بما هو دليلٌ قائم على المماثلة الجزئيّة الحرفيّة مع حالة سابقة معلومة الحكم يتمّ القياس عليها؛ عوضاً من ذلك يجب أن يؤخذ رفاه المسلمين ومنفعتهم بالاعتبار على نحوٍ جديد في كلّ مرة بحسب ظروفهم الفعليّة في الأزمنة المختلفة. أتاح له مذهبه في المصلحة أن يقول بأنّ الشريعة شاملة بالمطلق وبأنّ هناك دوماً جواباً صحيحاً على مسائلها، ويجب السعي إليه بالطرق المنطقيّة المتاحة. وقد مثّلت هذه النقطة الأساسَ الذي

قام عليه تأويلُه للحياة الصوفيّة بمصطلحات الشريعة، وتأكيدُه على واجب العلماء تكييفَ الشريعة في عصرهم في آنٍ معاً؛ ذلك أنّ هذه النقطة تستلزم أنّ الجواب الصحيح [للشريعة] يجب أن يتنوّع بحسب الظروف المختلفة (وتأييداً لهذه النقطة، استدعى مبدأ استمراريّة تعاليمَ الدين الواحد من قِبل الأنبياء المختلفين بأشكال مختلفة في العصور المختلفة).

فتح هذا الاستعمال العام لمبدأ المصلحة باباً واسعاً من المرونة للفقهاء، شريطة ألا يكونوا مقيّدين كثيراً بـ **التقليد** وألا يأخذوا بالقول بإغلاق باب الاجتهاد. ثمّة مفهوم مشابه درج على نطاق واسع من قبل فقهاء المالكيّة المتأخّرين في مصر، وفي المغرب بخاصّة(*). ولكنّ ابن تيمية قد قام بذلك على أساس الهجوم الحادّ على النظام القائم.

حظي ابن تيمية بمكانة كبيرة عند أهل دمشق، ومعظمهم من غير الحنابلة ـ كانت الحنبليّة قد أصبحت نادرةً في كلّ مكان ـ ولكنّهم [أي أهل دمشق] قد تبنّوا تقليداً من الولاء المتعصّب لموقف أهل السنّة والجماعة في مقابل كافّة أشكال التشيّع، وجمعوا إلى ذلك ذهنية شريعيّة قويّة. (احتوت دمشق وما حولها على العديد من المزارات المقدّسة، وكانت أشهرها مزارات لأنبياء قدماء، لا للصوفيّة، فقد كانت سوريا معروفة كأرض للنبوّات). ولكنّ برنامج ابن تيمية كان راديكاليّاً بدرجة كبيرة بالنسبة إلى السلطات الحاكمة؛ فقد هاجم الممارسات المخالفة للشريعة والمغالية فيها، والتي كانت الحكومة المملوكيّة تُسلّم بها، وقد ساهمت شعبيّته في جعله خطراً في نظر السلطات. كما هاجم العديد من العلماء بسبب استعدادهم، كما رأى، للمساومة مع التقوى غير الشريعيّة ومع الحكومة. وقد هاجم قبولهم لـ **التقليد**، وأكّد على أنّ الحقّ بالاجتهاد الكلّي لا يزال متاحاً للفقيه المؤهّل، مثله هو، القادر على العودة إلى مصادر الأحكام واستخراجها بنفسه (غير أنّه طرح هذا المطلب بصيغة تقنيّة تلائم الروح المحافظة: فبوصفه حنبلياً، كان يتبع المواقف المعتمدة في مذهبه، المُعترف به كأحد المذاهب الأربعة المقبولة). وقد سُجن غير مرّة؛ وأخيراً، لما منعوا عنه الدواة

(*) وهو مفهوم المقاصد عند الشاطبي في الأندلس والمغرب، وعند العز بن عبد السلام في مصر (والأخير شافعي) (المترجم).

والمحبرة والورق في سجنه، مات حسرةً وهمّاً. شُيّعت جنازته في دمشق من قبل المؤمنين الذين اعترفوا بمكانته الرفيعة: في هذه الحالة، كما بات شائعاً عند المسلمين، كانت الجنازة إظهاراً لشعبيّته: يُقال (وعلينا أن نتشكك في ذلك لما يعرض للأخبار من مبالغات) بأنّ أكثر من مئتي ألف رجل وخمسة عشر ألف امرأة قد شاركوا فيها(٧).

لم يحظَ ابن تيمية بأتباع كُثر ليُكملوا عمله. ولعل أبرز المدارس تأثيراً في القرون التالية هي مدرسة الفلاسفة ـ المتكلّمين الذين كان عملهم أقرب إلى الفلسفة منه إلى الكلام، وإن اعتبروا عملهم جزءاً من علم الكلام في ظلّ الروح المحافظة لذلك العصر. كان التفتازاني (١٣٢٢ ـ ٨٩) أحد أبرز مرجعيّات تلك المدرسة، وكان يُدافع، على الرغم من انتمائه إلى أهل السنّة والجماعة، عن موقف الشيعي نصير الدين الطوسي. ولد التفتازاني في قرية كبيرة من قرى خراسان، وسافر (كما يفعل العلماء عادةً) حيثما كان التعليم يحظى بالرعاية الحكومية (فوصل إلى خوارزم وإلى أراضي القبيلة الذهبيّة في الشمال الغربي). وقد عُرفت قيمته بفضل سمعته لدى تيمور، الذي أصرّ على استقدامه إلى سمرقند. كتب التفتازاني الكثير من الأعمال ـ وكثيرٌ منها على شكل شروح على الأعمال المرجعيّة، وبعضها تعليقات على أعماله هو نفسه ـ في النحو، والبلاغة، والقانون والفقه، وفي المنطق والميتافيزيقا؛ ويبدو أنّ أعماله باتت تحظى في دمشق بقرّاء أكثر مما حظيت به أعمال ابن تيمية. تلخيصاً لآرائه المذهبيّة، تابع التفتازاني الموقف الذي أرساه النسفي، مؤلّف أحد النصوص التعليميّة الأشهر في العقيدة الأشعريّة في التعليم الشفهي [**العقيدة النسفيّة**] منذ المرحلة الوسيطة المبكّرة؛ ولكنّه لم يعتبر نفسه أشعريّاً فيما يبدو، كما أنّه علّق على أكثر من عمل للزمخشري، المعتزلي، بخاصّة في تفسيره للقرآن (وقد ألّف التفتازاني تفسيراً آخر للقرآن بالفارسيّة). كما أنه كان مستقلّاً بدرجة كبيرة، بحيث إنه كتب كتباً في الفقه الحنفي والشافعي

(٧) Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Ṭakî-d-dîn Aḥmad b. Taimîya (1262-1328)* (Cairo: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1939).

وهو أهمّ أعمال لاوست حول ابن تيمية، ويحوي وثائق مهمّة؛ إلا أنني أعتقد بأنّ لاوست لا يمتلك ذات العمق الذي نجده لدى ماسينيون، ويُمكن مقارنة العمل بعمل ماسينيون **آلام الحلاج** كمادّة تُقدّم نظرة ثاقبة وواسعة للحياة الدينيّة للمسلمين بكل أطيافها؛ إذا قرأ المرء الكتابين معاً، فإنّه سيخلص إلى تصوّر شامل جيّد عن القضايا التي طُرحت في الإسلام.

(ونسبه المذهبان إليهما). ولكنّ أعماله في المنطق والميتافيزيقا هي ما أبرز قدرته (وجدليّته) في تناول المسائل الجوهريّة والأساسيّة، وهي ما جعله ملهماً للفلاسفة الذين جاؤوا من بعده.

كان جلال الدين الدواني من شيراز (١٤٢٧ ـ ١٥٠٢) أحد أبرز شراحه، وقد أعاد العمل على رسالة نصير الدين [الطوسي] المستقاة من رسالة أرسطو في الأخلاق بطريقة أثّرت تأثيراً كبيراً في الفكر السياسي، وأسّست من بين ما أسّست للفكرة القائلة بأنّ الحاكم القائم إذا كان مستقيماً فلسفيّاً (وبالتالي، إذا كان مسلماً يُطبّق الشريعة) هو الخليفة الحقّ في مملكته (وهو رأي يخالف رؤية أهل الشريعة حول الخليفة المباشر لمحمّد، ويخالف نظريّة ابن العربي في القطب الصوفيّ الخفيّ). ولكن، على الرغم من أنّ هذا الموقف من الخلافة قد أصبح هو المعيار السائد في أشكال الحكم بين المسلمين، إلا أن العلماء كانوا يُقدّرون الدواني بسبب آرائه في المنطق والميتافيزيقا: إذ يُقال بأنّه تمكّن من حلّ مفارقة الكذّاب («كلّ ما أقوله كذب بما فيه هذا القول»: إذا كانت الجملة صادقة فهي كاذبة، وإن كانت كاذبة فهي صادقة) من خلال أدوات استبقت نظريّة برتراند راسل في الرتب المنطقيّة، فلا يجوز تضمين القضايا حول القضايا ضمن موضوع القضيّة(*).

في الوقت نفسه، كان ثمّة عدد من المختصّين في العلوم الطبيعيّة الوضعيّة الذين دفعوا بهذه البحوث إلى الأمام. ثمّة من يقترح بأنّ البحث في أيّ مجال مركّب من الدراسات الوضعيّة، مثل العلوم الطبيعيّة، يعتمد، بعد نقطة معيّنة، على زيادة وتيرة استثمار وقت الإنسان، بحيث إنّه لا يتمكّن من

(*) يقول التفتازاني في **شرح المقاصد**: «وهذه مغالطة تحيّر في حلّها عقول العقلاء وفحول الأذكياء، ولهذا سمّيتها مغالطة جذر الأصم. ولقد تصفحت الأقاويل فلم أظفر بما يروي الغليل، وتأمّلت كثيراً فلم يظهر إلا أقلّ من القليل، وهو أنّ الصدق والكذب كما يكون **حالاً للحكم** أي للنسبة الإيجابيّة أو السلبيّة على ما هو اللازم في جميع القضايا، قد يكون **حكماً، أي محكوماً به محمولاً على الشيء بالاشتقاق**، كما في قولنا هذا صادق وهذا كاذب، ولا **يتناقضان إلا إذا اعتبرا حالين لحكم واحد**، أو حكمين على موضوع واحد، بخلاف ما إذا اعتبرنا أحدهما **حالاً للحكم**، والآخر **حكماً** لاختلاف المرجع اختلافاً جذريّاً... وحينئذ فلعلّ المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع أحدهما إلى **حكم الشخصيّة والآخر إلى موضوعها**. لكنّ الصواب عندي في هذه القضيّة ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حلّ الإشكال». والتشديد بالأسود من عندي (المترجم).

الاستمرار على وتيرة أعلى من المراحل السابقة، إلا ضمن ظروف مخصوصة. فمع زيادة حجم المعارف، يحتاج الفرد إلى وقت أطول لاستيعاب ما تمّت معرفته ثمّ ليتقدّم إلى حقول البحث الجديدة؛ وهذا يعني أنّ على العلماء في كلّ حقل أن يزيدوا من جرعة تخصّصيّتهم إذا ما أرادوا أن يتقدّموا بالبحوث تقدّماً حقيقيّاً. كما أنّ ذلك يعني زيادة عدد التخصّصات، بحيث ينقسم كلّ تخصّص إلى تخصّصات فرعيّة أضيق. إنّ ظهور التوليفات الجديدة، التي يُمكنها حشد العديد من الحقائق المختلفة ضمنها، يُمكنها فقط أن تؤجّل جزئيّاً من هذه العمليّة. ولكن بما أنّ المعرفة الجادّة كيانٌ واحد، لا بد أن تكون هذه التخصّصات متبادلة الاعتماد على بعضها البعض: فإذا لم تتقدّم كلّها معاً، فسيصعب على أيّ منها أن يتقدّم وحده. إذاً، بقدر ما أنّ التقدّم البحثي يتطلّب زيادةً في التخصّصات الضيّقة، بقدر ما يتطلّب ذلك تزايداً مستمرّاً في المتخصّصين في البحوث في العلوم الطبيعيّة.

من الصعب أن تحصل هذه الزيادة المطلوبة في ظلّ اقتصاد حضريّ تعاقدي مثل ذلك القائم في المرحلة الوسيطة المتأخّرة. إننا نعلم بأنّ هذه الدراسات في أوروبا الغربيّة، بعد الازدهار الواعد في دراسات العلوم الطبيعيّة في المرحلة الإسلاميّة الوسيطة المبكّرة والتي حاول الأوروبيّون أثناءها منافسة معلّميهم من المسلمين، قد أصابها شيء من التلكؤ والركود في المرحلة الإسلاميّة الوسيطة المتأخّرة؛ ربما لا يعود ذلك فقط إلى الركود الاقتصادي لتلك المرحلة، وإنّما أيضاً إلى نقص الموارد البشريّة الكافية؛ فعندما انطلقت الدراسات العلميّة في طورها الحديث مع نهاية القرن السادس عشر، بدأت تحظى بتخصصات ومتخصّصين جدد بوتيرةٍ ذات منحنى أسّي متصاعد، تتضاعف على نحوٍ دوريّ. ربما يحقّ لنا أن نتساءل ما إذا كانت الدراسات العلميّة في مرحلتنا هذه تتطلّب بالفعل هذا القدر من التخصصية. على أيّة حال، إننا نفتقر إلى المعرفة الكافية بحالة دراسات العلوم الطبيعيّة في الحاضرة الإسلامية في المرحلة الوسيطة المتأخّرة لنعرف بدقّة ما إذا كانت الحاضرة الإسلامية قد شهدت ركوداً مشابهاً؛ فمعظم الكتب التي أُنتجت في تلك الفترة لم تُقرأ بعد.

يُقدّم ويلي هارتنر حجّة جيّدة حول مفهوم التراجع في العلوم الطبيعيّة في

المرحلة الوسيطة المتأخّرة(٨). ولكنّ الأسباب التي يُقدّمها للتأكيد على هذا التراجع لا يُمكن أن تصمد أمام التمحيص. فهو لا يُؤكّد على أنّ مستوى الأعمال العلميّة الكبرى قد تراجع (فهو يُصنّف [غياث الدين] الكاشي، الذي عاش في القرن الخامس عشر في دائرة أولوغ بك، مع أرخميدس والبيروني، كما أنّه يُقرّ بأنّ فلكيّاً مغربياً في القرن السادس عشر يستحقّ التصنيف أيضاً في هذه المرتبة العليا)، وإنّما يُؤكّد على أنّ عدد هذه الأعمال قد قلّ، وبأنّ بعض الكتب العمليّة اللاحقة، بعد ١٥٠٠ ـ وبخاصّة ما تمّ إنجازه في الإمبراطوريّة العثمانيّة ـ يعكس تراجعاً ملحوظاً في مستوى جودة هذه الأعمال.

ولكنّ هذه المعلومات عُرْضة لتفسيرات متعدّدة ومختلفة؛ فهو يُؤسّس تقديراته الكميّة بالدرجة الأولى على عمل هاينريش سوتير، ولكنّ الأمثلة التي يُقدّمها سوتير قاصرة؛ فصحيحٌ أنّ فهرسته للمصادر الفارسيّة تُقدّم عدداً كبيراً من الأعمال الفارسيّة العلميّة ـ فضلاً عن العربيّة ـ في المراحل المتأخّرة، إلا أنّ سوتير لا يعرف إلا عدداً قليلاً من الأعمال التي أنجزت بعد عام ١٤٠٠ ولا شيء تقريباً بعد ١٥٠٠؛ كما أنّ ما فهرسه من هذه الأعمال منحاز جغرافيّاً؛ ذلك أنّ معظم هذه الأعمال قد أُنجزت في منطقة حوض البحر الأبيض المتوسّط، ولا شيء تقريباً من إيران البعيدة، ولا شيء من الهند في أيّ فترة من الفترات (مع ذلك، فإنّه يحذف الشخصيّة المغربيّة المهمّة التي يوردها هارتنر). مع ذلك، في المراحل المتأخّرة كما في المبكّرة، كان معظم النشاط الفكري الأهمّ من الأنواع الأخرى، بخاصّة في الفلسفة والميتافيزيقا، في مناطق مُتجاهلة شرق المتوسّط (بما فيها الهند).

---

(٨) Willy Hartner, "Quand et comment s'est arrêté l'essor de la culture scientifique dans l'Islam?," dans: R. Brunschvig and G. E. von Grunebaum, eds., *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris: Besson et Chantemerle, 1957), pp. 319-338.

حيث يستفيد من:

Heinrich Suter, *Die Mathematiker und Astronomen dey Araber und ihre Werke* (Leipzig: Teubner, 1900).

كما أنّ الأجزاء الأخيرة من عمل ألدو ميلي، يرسم ملامح هذا التراجع؛ ولكنّه مهتم بالأعمال العربيّة حصراً، وتحديداً بما ترك منها أثراً في الغرب. إنّ التراجع الذي يتحدّث عنه إذاً هو تراجع في التأثير في الغرب (ولا يُمكن المطابقة بين هذا التراجع والتراجع في العلوم بحدّ ذاتها). انظر:

Aldo Mieli, *La Science arabe* (Leiden: Brill, 1938).

ويُمكن للمرء أن يفترض بأنّ العلوم الطبيعيّة قد تمركزت هناك أيضاً.

يُمكن تفسير هذا الانحياز في المعلومات من وجهين اثنين. يبدأ سوتير، بالطبع، بالكتّاب الذين تمّت ترجمتهم إلى اللاتينيّة، أي المعلمين الأوائل، ويُضيف إلى هؤلاء ما يجده في مصادر المسلمين. ولكن، **أوّلاً**، لا يعرف سوتير إلا تقليد منطقة البحر الأبيض المتوسّط، التي كانت في الغالب هامشيّة نسبيّاً، في حين (إذا ما افترضنا حصول انهيار حقيقي للتقليد في القرنين السابع عشر والثامن عشر) لم تصبح الأعمال المتأخّرة في المنطقة المركزيّة معروفةً فيها قبل أن يتوقّف التقليد عن النموّ. **ثانياً**، بعد القرن السابع عشر ـ أو الثامن عشر ـ وانهيار التقليد، كان حظّ الممارسين من الدرجة الثانية في الأزمنة الأخيرة في الوصول إلى الأزمنة الحديثة ضعيفاً (ليس في منطقة المتوسّط فقط)؛ ذلك أنّ على المؤرّخين أن يحكموا على موادّهم حكماً مستقلّاً؛ في حين أنّ الأسماء المبكّرة التي استقرّت آثارها (وأصبحت بالتالي معروفة في العالم اللاتيني) قد استمرّت في شهرتها، حتى بين رجال الصف الثاني. وبالتالي، في غياب أيّ شخص قرأ كلّ هذه الموادّ من وجهة نظر حديثة، لا توجد طريقة مؤكّدة لمعرفة ما هي الأعمال الأفضل في المراحل المتأخّرة. وهنا ستكون الافتراضات المسبقة عن الحاضرة الإسلامية وعن المشرق، في الصورة الغربيّة المعتادة عن العالم وتاريخه، كفيلة بأن تدفع الدارس الحديث نحو إبراز الأجزاء الأقل إشراقاً من الثقافة الإسلاماتيّة.

إنّ البحث في واقع العلوم الطبيعيّة آنذاك يتصل اتصالاً خاصّاً بسؤالنا الأوّل عما إذا كان ثمّة انحطاط إسلامي فعلاً أو لا. بعيداً عن الاقتصاد، الذي يُمكن التحقّق منه من جهة نقص الموارد المادية (مع أنّ ذلك قد يؤثّر وقد لا يؤثّر، في مستوى جودة النشاط الاقتصادي)، فإنّ مجال العلوم الطبيعيّة فقط هو ما يوفّر لنا معايير موضوعيّة معقولة للحكم على التراجع أو الانحطاط. إنّ عمل برونشفيغ وفون غرونباوم، الذي يضمّ دراسة هارتنر، يحاول أن يتتبّع التراجع أيضاً في الأدب العربي والفارسي، وفي الفنون البصريّة، وفي الفكر الديني والفلسفي. وكما هو متوقّع، فإنّه يفشل في تقييم أعمال الشخصيّات البارزة من المتأخّرين تقييماً جيداً؛ ففي مقالة مختصرة عن الفلسفة على سبيل المثال، لا يرد ذكر أيّ من هذه الشخصيات المهمة

في تلك المرحلة. ولكن، وحتى في أفضل الأحوال، فإنّ الأحكام التي تؤول إلى تفضيل المراحل السابقة تنطوي على ذاتيّة كبيرة. قد تبدو هذه الذاتيّة أقلّ أهميّة في حقول أخرى، إذا ما أمكن تأييدها بالمعلومات من ميدان العلوم الطبيعيّة، الذي يُمكن فيه تطبيق معايير كمّية. غير أنّ علينا أن نتذكّر بأنّه حتّى لو كان هذا الحكم على العلوم الطبيعيّة الإسلاماتيّة ممكناً، فإنّ ذلك لا يسمح لنا بأن نمرّر هذا الحكم على إنجازات الحضارة بأسرها؛ إذ إنّ العلوم الطبيعيّة لا يُمكن أن تكون في حدّ ذاتها معياراً لتقدّم الحضارة أو تراجعها؛ ولا يُمكننا أن نعتبرها فهرساً جيّداً للنشاط الإبداعيّ في الحضارة بالعموم.

ولكننا نعرف بعض الأمثلة على الأعمال العلميّة التي تمّ إنجازها. فالفيلسوف الشيعي نصير الدين الطوسي كان داعماً كبيراً للعلوم الطبيعيّة، إضافة لاهتماماته بالفكر الأخلاقي والميتافيزيقي والسياسي الفلسفي؛ فقد أقنع المغول بإقامة مرصد فلكيّ في مراغة، على مرتفعات أذربيجان. في إحدى تجاربه، على سبيل المثال، عمل على دراسة التأثير المعلوم مسبقاً لردّ فعل الجنود على صوتٍ عالٍ فجائيّ (ربما كان لذلك علاقة بالاستعمال المبكّر للبارود وبدراسة تأثيراته الصادمة؟)، ولكن لا يبدو بأنّ التجربة قد أدّت إلى تجارب إضافية لاحقة؛ ولكنّه كان يُشجّع طلابه الموهوبين حتماً. وأحد أبرز طلابه هو قطب الدين الشيرازي (ت. ١٣١١)، الذي أوضح على نحوٍ رائع التوليفات الفكريّة للمراحل الوسيطة. أحبّ قطب الدين الشخصيات المثيرة للاهتمام (يُقال بأنّه كان يجلس مع المتهكّمين والساخرين ويشرب النبيذ معهم). وأحدُ كتبه يحمل عنواناً يُشير إلى حسّه الفكاهيّ «**كتاب فعلت فلا تلم في الهيئة**» [أي في علم الفلك]. قدّم قطب الدين عملاً مهمّاً في العلوم الطبيعيّة، وطوّر نظريات الطوسي وزادها تفصيلاً. في الوقت نفسه، عاش حياة صوفيّة؛ فقد مريداً للشيخ القونوي، أبرز تلامذة ابن العربي، وقد كتبَ شرحاً مهمّاً على عمل يحيى السهروردي [**حكمة الإشراق**]. أخيراً، يُشير كاتب سيرته إلى أنّه كان يؤدّي الصلاة مع عامّة المسلمين..

كتب تلميذ قطب الدين الشيرازي، كمال الدين الفارسي (ت. نحو ١٣٢٠)، شرحاً على بصريات ابن الهيثم (الذي حظي بقيمة كبيرة منذ وقت

طويل في الغرب)، وربما كان عمله أكثر أصالةً[٩]. وقد كانت مساهماته مجرّد شروح تفصيلية، ولكنّ بعضها كان ذا نتائج مهمّة. فقد حلّل ما هي درجة الانكسار المطلوبة لشعاع الضوء في قطرة مطر دائريّة لإنتاج قوس قزح؛ كما درس تأثير الغيوم البعيدة؛ كما حسّن استعمال قمرة ابن الهيثم، مظهراً بأنّه كلّما كانت الفتحة النافذة إليها صغيرةً كانت دقّة الصورة المعكوسة أعلى، وهي ملاحظة أساسيّة في إظهار كيف أنّ شعاع الضوء يحمل الصور الكلّية إلى جميع النقاط بالتساوي. إذاً فقد كان التقدّم حاضراً وإن كان بطيئاً ويتحرّك على مستوى التفاصيل.

ولكن في بعض الأحيان، قد تبدو النتائج مثيرة للاهتمام. فقد اقترب أحد الأطباء من اكتشاف الدورة الدمويّة [ابن النفيس]، ولكن قيمة اكتشافه لم تُدرك حينها. في علم الفلك، تطوّر العلم تطوّراً حقّق العديد من الكشوفات ذات الأهميّة الملحوظة فوراً؛ فقد ابتكر نصير الدين الطوسي طريقة حلّ بعض جوانب انحراف مركز دوران الكواكب، وهو ما كان نظام بطليموس يفترضه، بحيث يُمكن تصوّر حركة الأجرام على شكل دائريّ كامل. وقد رأى بأنّه إذا كان يُعتقد بأنّ قطر إحدى الدوائر الأصغر المطلوب لتتبّع المدار يعني دورانه بسرعة ثابتة، فيُمكن حينها هندسيّاً رسم مخطّط للدوائر لتتعامل مع معدّل انحراف المركز. وقد شجّع ذلك من تلاه في المرصد في مراغة على محاولة الكشف عن الحركة الدائريّة المثاليّة لجميع الكواكب كما تصوّرها أرسطو. على وجه الخصوص، استعصى فلك القمر وعطارد على هذه التقنية [المعروفة باسم مزدوجة الطوسي]. عمل ابن الشاطر في دمشق على هاتين المشكلتين وتوصّل في النهاية إلى حلّ لفلك القمر، بدا مُقنعاً بالنسبة إليه. وقد اتضح بأنّ ذلك كان بالأساس هو ذات المقترح الذي قدّمه كوبرنيكوس بعد ذلك بقرن[١٠]. (من المثير، إضافة إلى

---

(٩) انظر ما كتبه إيلهارد فيدمان في سلسلة من المقالات (مُلخّصة في مقالات ترد في الطبعة الأولى من **دائرة المعارف الإسلاميّة**)، حيث عُني بإيضاح ما قام به كمال الدين وغيره، وقارن بين عملهم والأعمال المقابلة لهم في الغرب.

(١٠) جمع إي. كينيدي وفيكتور روبرت وآخرون تدريجيّاً، في سلسلة من المقالات المختصرة، إنّما المفيدة، والمتفرّقة هنا وهناك، عمل ثلاثة علماء: حول ذلك، انظر:

Victor Roberts, "The Solar and Lunar Theory of Ibn ash-Shâṭir: A Pre-Copernican Copernican Model," *Isis*, vol. 48, no. 4 (December 1957).

ذلك، أنّ العلماء المحدثين قد اعتبروا بأنّ حل كوبرنيكوس لمشكلة فلك القمر هو الجزء الأهمّ في عمله على أفلاك الكواكب، وأنّه، من الناحية التقنيّة، هو العنصر الأهمّ فيها؛ ذلك أنّ نظامه الشمسيَّ المركز، بدوائره المثاليّة، كان بالتأكيد غير مقنع علميّاً في ذاته).

عزلة المغرب

عاش معظم ممثلي علوم الفلسفة (وعلوم الشريعة بالطبع) في منطقة كانت الفارسيّة قد أصبحت فيها هي اللغة الرئيسة للثقافة. أما في الأراضي التي تستعمل اللهجات العربيّة، حيث لم تكن الفارسيّة معروفةً (إذا ما استثنينا العراق)، فلم يكن لتطوّرات تلك العلوم ونضجها تأثير كبير، وغالباً ما وصلت إليها هذه العلوم مع اشتهار المعلّمين الكبار مثل التفتازاني. غير أنّ المفكّر التاريخيّ الأعظم في ذلك العصر، وربّما العقل الأعظم في كلّ المجالات، لم يأتِ من المنطقة العربيّة وحسب، وإنّما تحديداً من المغرب، حيث لم يكن للتقاليد الفارسيّة أثرٌ يذكر؛ إنّه ابن خلدون. قرأ ابن خلدون الأعمال الجديدة، ولكنّه كان بالأساس وارث تقليد الفلسفة الإسبانية، ومن ثمّ فإنّ خطوط عمله تتضح إذا ما اعتبرناه ذروة التقليد الإسباني، أكثر مما لو نظرنا إليه كتنويعة إقليميّة مخصوصة للتقليد الفارساتي (غير أنّ عمله قد حظي بأكبر قدر من القرّاء في المنطقة الفارساتيّة)[11]. ربما شكّلت التخمّرات الجديدة في الشرق حافزاً أساسيّاً لعمل ابن خلدون، ولكنّ عمله، على نحوٍ أكثر عمقاً، كان استجابة لما حدث في المغرب منذ أزمنة عظمة التقليد الإسباني للثقافة الرفيعة. في المغرب، وربّما في المغرب فقط، نشهد تراجعاً لا تُخطئه العين في الازدهار الاقتصادي وفي بنية السلطة وفي الذائقة الثقافيّة؛ وقد كان ابن خلدون أعظم من درس وحلّل هذا التراجع، فقدّم من خلال هذا التحليل نقطة انطلاق جديدة كبرى للدراسة العلميّة للاجتماع البشري.

= وعلي أن أعبّر عن امتناني لديفيد بينجري، الذي لفت انتباهي إلى العمل الجاري في تاريخ العلم، ولكنّه ليس مسؤولاً عن أيّ من آرائي بخصوص الإمكانات المستقبليّة لهذه البحوث.

(١١) لمّا لم يحظَ ابن خلدون بالكثير من الشروح والتعليقات بالعربيّة، شاع القول بأنّ عمله قد تمّ تجاهله، ولكنّ ذلك لا يبدو صحيحاً إذا ما تتبّع المرء شهرته في الحاضرة الإسلامية ككل. غير أنّ علماء الإسلاميّات، بالانحياز الاستعرابي، قد اعتبروا هذا «التجاهل» دليلاً على انحطاط الثقافة الإسلاماتيّة.

في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، كانت دولة الموحّدين قد تفكّكت إلى مجموعة من الدول التي تقاسمت منطقة نفوذها في غرب المغرب وشرقه ووسطه، وتمركزت كلّ واحدة من هذه الدول في مدنها الخاصّة، بعلاقات متعثّرة مع قبائل البربر في الأجزاء الداخليّة من البر. كثرت المؤامرات التي حاكتها هذه الدول ضدّ بعضها البعض. بينما تقلّص حضور المسلمين في إسبانيا [الأندلس] إلى دولة جبليّة صغيرة في الجنوب الأقصى، تدفع الجزية للمسيحيين الذي حوّلوا المساجد العظيمة في المدن الإسبانيّة الرئيسة إلى كنائس وكاتدرائيّات. خلد ذكر السلالة الحاكمة في غرناطة بما وصلت إليه من مستويات رفيعة من الأبّهة والذائقة المثقّفة، بل والترف، وهو ما يتجسّد في معمار قصر الحمراء. أسهم اجتهاد المسلمين وعملهم الدؤوب في جعل هذه المنطقة الجبليّة الصغيرة مقاطعة زراعيّة غنيّة، ولكنّها لم تتمكّن من تعويض ما نجم عن خسارة الوديان الخصبة الكبرى في إسبانيا. في تلك الأثناء، كانت دول البرّ الرئيس في المغرب تعاني مما تسبّب به قدوم بدو الإبل في المرحلة الوسيطة المتأخّرة من دمار، وتحاول إصلاحه. فعلى الرغم من أنّ حجم الدمار الذي سبّبته الغارات الأولى لم يتكرّر، إلا أنّ بعض المناطق المدمّرة منذ ذلك الوقت لم تتمكّن من استعادة الحياة فيها؛ ذلك أنّ دخول شكل جديد من الحياة الرعويّة، بما يحمله من فعاليّة اقتصاديّة وقدر عالٍ من الحركة، إضافة إلى النزعة الرعويّة للبربر الموجودة سلفاً، قد تسبّب في حصول تحوّل في ميزان السلطة السياسيّة؛ أصبحت المدن وزراعتها وتجارتها دوماً في حالة دفاعيّة.

ترك تراث الموحّدين بصمته على معظم السلالات التي خلفتهم في البرّ الرئيس، على الرغم من أنّ الولاء الديني للمالكيّة، الذي هاجمه الموحّدون الأوائل، قد عاد للتسيّد من دون منازع (لم يكن الحضور المتزايد للقَبَليَّة من النوع الذي يُمكن أن يشكّل دولاً عسكريّة راعية، كتلك التي رأينا بذورها في الأراضي المركزيّة). ظهرت السلالة المرينيّة من أصول قبليّة بربريّة مستقلّة، ولكنّها استُوعِبت في نظام الدولة الإقليميّة عندما كانت لا تزال قوّة محليّة صاعدة في المغرب (١٢١٦ ـ ٦٩)، وعندما استولت على السلطة في فاس، حاولت إعادة بناء الموقف الذي كان الموحّدون قد حافظوا عليه على طول المغرب، بل وإسبانيا. ولكنّ بني مرين لم يتمكّنوا قط من إخضاع جميع

منافسيهم. بعد عام ١٣٤٠ تخلّت السلالة عن أملها في التدخّل في إسبانيا. وبحلول عام ١٤١٥ نجح المسيحيّون الإسبان (دولة البرتغال في هذه الحالة) في عبور المياه باتجاه البرّ الرئيس للمغرب عند سبتة. بعد انهيار قوّة المرينيين في ١٤٢٠، ظهرت سلالة جديدة (الواسطيّون) على صلة بهم، وتمكّنت جزئيّاً من استعادة نطاق دولتهم من ١٤٢٨ فصاعداً.

كان المنافس الرئيس لبني مرين هم الحفصيّون في تونس، وهم أسرة كانت تشكّل دعامة حركة الموحدين وسلالتهم الحاكمة. في ١٢٣٧، أعلن أحد ممثّلي الأسرة [أبو زكريا يحيى بن حفص]، حاكم تونس، خروجه عن سلطة الموحّدين باسم النقاء الديني الذي قامت عليه سلطة الموحّدين [وذلك بعد أن تبرأ الخليفة الموحّدي المأمون من العقيدة المهدويّة لابن تومرت وقتل أشياخها]؛ ولكنّه وابنه (الذي تمّ إعلانه خليفة من قِبل شريف مكّة بعد انهيار العباسيين) فشلا في تحقيق ما يصبوان إليه من استعادة حكم الموحّدين على طول المغرب بكامله. حكم الحفصيّون المتأخّرون الجزء الشرقيّ من المغرب، ولكنّهم اضطروا إلى التساهل مع الحكّام المستقلين ومع القوى القبليّة؛ بل إنّ بعض أعضاء السلالة المنافسين قد احتفظوا لأنفسهم ببعض المناطق هنا وهناك.

على الرغم من ضعف العديد من حكام الحفصيين، كانت تونس وشرقيّ المغرب هما المركز الفكري الأهمّ في المغرب. لم يكن في مقدور بلاط غرناطة الصغير أن يرعى العديد من العلماء. في كلّ من فاس في المغرب، وفي تونس، كان هناك مجتمعات مؤثّرة من الإسبان [الأندلسيين] الذين هربوا من الغزو المسيحي. ولكن في غرب المغرب بخاصّة، انقسم البرّ إلى جزأين متمايزين تماماً: المناطق المحدودة نسبيّاً المحيطة بالمدن، والتي كانت السيطرة الحكوميّة الحضريّة فاعلةً فيها؛ والمناطق الداخليّة الجبليّة الأكبر في مساحتها والتي كانت تحكمها القبائل بطرائقها الخاصّة، مهما كانت مرتبطة اسميّاً بالسلالات الحاكمة في المدن، من دون وجود بلدات صغيرة تعمل كمحطات حضريّة، وهو ما تمّ التعويض عنه من خلال الأسواق والمعارض المتنقّلة. في تلك المنطقة ذات الإمكانات الثريّة، أصبحت المدن في الغالب معزولة. في أثناء ذلك، بدأت تونس، على الرغم من ضعف إمكاناتها الزراعيّة في الأراضي الداخليّة مقارنة بالأراضي الواقعة غربها، تزدهر

كمحطة تجاريّة وسيطة بين غرب المتوسّط وشرقه، بعد أن تعاظمت أهميّة التجارة في البحر الأبيض المتوسّط مع تزايد الثروة في غرب أوروبا المسيحي؛ فعلى الرغم من خطوط التجارة المباشرة بين الطليان والمدن الكتلانيّة وبين منطقة الشام، أمكن للتجار المسلمين واليهود، بعلاقاتهم الجيّدة بين القاهرة وتونس، أن يستفيدوا لبعض الوقت من تعاظم تجارة الغرب. أما التجارة مع بلاد السودان، سواء تلك الواقعة جنوب شرق المغرب أو غربه، فلا بدّ أنّها كانت أقلّ أهميّة في حجمها.

حين نقارن المغرب الكبير بالهند أو بالروم (الجزء الجنوبي الشرقي من أوروبا)، سيبدو المغرب معزولاً نسبيّاً عن الأراضي الإسلاماتيّة المركزيّة. ولكنّ ذلك العصر قد شهد تطوّرات متسارعة. فتحتَ حكم الحفصيين، استقرّ نظام المدارس في المغرب، ونشط العمل بين فقهاء المالكية على استعمال مفهوم المصلحة لتوسيع مصادر الفقه وإدخال الأعراف المحليّة ضمن المنظومة الفقهية. في تلك المرحلة، استقرّت أشكال التصوّف الشعبي المغربيّ وترسخت، وأسهمت بفعاليّة في تجذّر الإسلام في الأرياف، كما أسهمت في ربط الأراضي الزراعيّة بالمدن ثقافيّاً إن لم يكن سياسيّاً. في هذه المرحلة أيضاً، نضجت التقاليد المُميزة للعمارة المغربيّة. في خضم هذه الحالة النشيطة، نظر ابن خلدون إلى مسيرة الحضارة ودرس اعتمادها على الحكومات القويّة في المدن؛ في الوقت نفسه، كان واعياً بالضعف الاقتصادي والثقافي، عند مقارنته بالماضي البعيد (وبالأجزاء الأخرى من الحاضرة الإسلامية) رابطاً بين ذلك ودورات الحكم السلالي المعتمد على القوّة الرعويّة، كما ظهرت في المغرب[١٢].

المؤرّخ الفلسفي: ابن خلدون

كان ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦) آخر فلاسفة التقليد الإسباني العظام. وُلد في تونس إبان حكم الحفصيين من عائلة ذات أصول أندلسيّة/ إسبانيّة.

---

(١٢) كان تركيز ابن خلدون على المغرب مثمراً لعمله. ولكن، إذا حاول الدارس الحديث أن يُعمّم هذا النمط خارج المغرب، فإنّه قد يضلّ ويخطئ، بخاصّة إذا كان تصوّره عن الأجزاء الأخرى ـ «الشرق» ـ مقصوراً على العرب من أهل السنّة والجماعة، في الفترة التي كانت التيارات الحيويّة الأبرز تدور في المنطقة الفارساتيّة (بمن في ذلك الشيعة العرب).

كتب شروحاً وتلخيصات لأعمال ابن رشد، وأنهى حياته قاضياً للقضاة. ولكنّه بدأ مسيرته بشيء من الروح المتمرّدة. فحتّى وقت متأخّر، ظلّ متأثراً بالتفتازاني، وكان مُلمّاً بعمل الفيلسوف الشيعي نصير الدين الطوسي، وربّما كان له نصيب وافر من الاهتمام بالفلسفة الجريئة في الأراضي المركزيّة من الحاضرة الإسلامية. يبدو أنّ ابن خلدون في شبابه كان يأمل بألا يكون على الفيلسوف أن يعيش معزولاً أبداً في مجتمع لا يُشكّله الفيلسوف: أي إنّ عليه أن يأمل ويعمل على إنتاج الفيلسوف الملك، القادر على فعل ما هو أصلح. أصبح ابن خلدون مربّياً لوارث مملكة غرناطة ـ بقيّة ما ظلّ للمسلمين في إسبانيا ـ من خلال رعاية صديقه الفيلسوف والوزير الشهير لسان الدين بن الخطيب. وقد ثابر على تعليم تلميذه الفلسفة (أو مذاهب الفلاسفة بالأحرى)؛ إلى أن اتضح له أنّ هذا الشاب غير مؤهّل للفلسفة الحقّة. وقد انتبه الوزير إلى ذلك قبل الشاب [ابن خلدون هنا] المثاليّ، فما كان منه إلا أن نفى صديقه، خشية أن يصبح الوراث الشابّ مغتراً بنصف المعرفة التي حصّلها، من دون أن يكون مؤهّلاً لنوال غاية الحكمة، فيصبح صعب القياد. ولكنّ الصداقة بين الفيلسوفين لم تنقطع.

تجوّل ابن خلدون بين ممالك المغرب، يخدم تلك المملكة أو تلك بكفاءة سياسيّة كانت محطّ إعجاب. ويبدو أنّ ابن خلدون كان يأمل أن يحظى بفرصته ليُقدّم أفكاره الخاصّة في الحكم لأحد الحكّام، ولكنّ إعجاب الحكّام به قد اقتصر على مواهبه السياسيّة الاستثنائيّة (ومن بينها معرفته الوثيقة بالقبائل البدويّة وقدرته على التعامل معها).

في النهاية، تبدّدت آمال ابن خلدون وأوهامه، وأدرك بأنّ ابن رشد ربما كان على حقّ في نهاية المطاف: لا يُمكن للمرء أن يصلح المجتمع كما يريد. ولكنّه في خضمّ ذلك، بات مقتنعاً بأنّه قد وصل إلى تصوّر جديد يعلّل سبب ذلك، ألا وهو أنّ للمجتمع قوانينه الخاصّة في التطوّر. إنّ ما يُمكن عمله لتحسين ظروف المجتمع محدودٌ، لا من جهة ما هو ثابت فقط، أي الطبيعة البشريّة، وإنّما أيضاً من جهة الشروط الاجتماعيّة المخصوصة التي تطبع فترات التطوّر؛ وهذه الشروط بدورها تتبع قوانين وقواعد تاريخيّة يُمكن تحليلها ودراستها.

تمكّن ابن خلدون بصعوبة من إقناع راعيه منحَهُ فترةً من التفرّغ من

السياسة ليعتزل في الريف ويكتب المسودة الأولى من سفره الأعظم: دراسته في التاريخ. وقد أخذ الكتاب شكل تأريخ إخباريّ شامل للأزمنة ما قبل الإسلاميّة والأزمنة الإسلاميّة (والجزء الأخير مقتصر في معظمه على المجتمع الإسلاماتي في المغرب)، والذي قدّم له بمقدّمة طويلة، **مقدّمة ابن خلدون**، حلّل فيها طبيعة الدراسة التاريخيّة وشروط الحركة التاريخيّة. إنّ تاريخ ابن خلدون واحد من الأعمال الكبرى التي تملأ رفّاً بأكمله، والمقدّمة لوحدها تملأ مجلّداً سميكاً. في النهاية، اعتزل الرجل وأتمّ عمله في مصر المملوكيّة (حيث تمّ تعيينه قاضياً لقضاة المالكيّة [عدّة مرات] كلّما أراد النظام الحاكم إثبات صلاحه واستقامته).

بوصفه فيلسوفاً، كان ابن خلدون مهتمّاً بصياغة «علم»، أي جسم متماسك من التعميمات المبرهن عليها، يتناول التغيّر التاريخي، يقوم على تعميمات مستمدّة من مقدّمات مستقاة من النتائج البرهانيّة للعلوم «العليا»، أي الأكثر تجريديّة (وعلى رأسها علوم الأحياء والنفس والجغرافيا). وقد كان ذلك بالطبع هو الطريقة الصحيحة في **الفلسفة** لضمان ألا تكون ملاحظات العلم الجديد عشوائيّة ومقصورة على تناول التجارب؛ بل يجب أن تكون شاملة لكلّ المسائل، وأن تغطي (ولو نظرياً) جميع الحالات الممكنة. ولكنّ تقديم علم للتاريخ كان تحولاً جذريّاً في الرؤية المعتادة للفلاسفة؛ فعادةً ما نظر الفلاسفة إلى الظاهرة التاريخيّة بأنّها المثال الأبرز للتغيّر العابر والمؤقّت الذي يطبع عالم الصيرورة (أي بوصفها عوارض تطرأ على الأشياء). إنّ هذه الأحداث «العارضة» غير معلومة من جهة البرهان العقلي، الذي هو وسيلة معرفة «الوجود» غير المتغيّر ـ أي ما عليه الأشياء بما هي هي ـ والذي هو وحده ما يُمكن معرفته عقلاً. كانت الدراسات التاريخيّة تنتمي في أفضل الأحوال إلى حيّز الاستعداد المتعقّل لفنّ ممارسة السياسة: فهي ليست موضوعاً للتأمّل المجرّد. أشار ابن خلدون بوضوح إلى أنّه يُقدّم علماً جديداً، ولكنّه قَبِل بالتقدير الفلسفي العامّ لمادّته. فلم يدّعِ لعلومه الجديدة مكانة عليا مهما كانت درجة أهميّتها.

بطريقةٍ ما، كان العلم الذي قدّمه ابن خلدون هو الردّ النهائيّ لمدرسة **الفلاسفة** الأندلسيين/الإسبان على علم الكلام. فالتاريخ، من حيث المبدأ

هو الحقيقة القصوى لنزوع أهل الشريعة في الإسلام برمّته، وقد بذل علماء الكلام جهوداً كبيرة لتبرير منهجيّتهم بالدفاع عن الصلاحيّة التاريخيّة للأحاديث النبويّة بوصفها الأساس الموثوق للأحكام الفقهيّة والمذهبيّة. أما الآن فقد بات علم التاريخ نفسه خاضعاً للفلسفة. إضافة إلى ذلك، شمل هجوم ابن خلدون مستوى التقنية التاريخيّة أيضاً؛ إذ إنّ منهج نقد السند، الذي تمّ تطويره وتفصيله بدرجة كبيرة على يد أهل الشريعة كأداة للتحقّق، هو بالأساس وسيلة للنقد الخارجي للوثائق التاريخيّة. جهد ابن خلدون لإثبات أنّ هذا النقد الخارجي ليس كافياً. فلكي يتجنّب المؤرّخ الأكاذيب التي لا يُمكن تصديقها، عليه أن يلجأ إلى النقد الداخلي للمرويات، أي نقدها على أساس أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران: ومن ثمّ فقد فصّل ابن خلدون في استحالة أن يكون جيش موسى قد وصل إلى ٦٠٠ ألف رجل كما يرد في الأخبار، على أساس التفاصيل اللوجستية وعلوم الأحياء (ظلّت منهجيّته في تطبيق النقد الداخلي بدائيّة بعض الشيء؛ فقد كان أقلّ اهتماماً بالمعلومات المستقرّة المخصوصة من اهتمامه بالمبادئ الطبيعيّة). ومثل ابن رشد، حمل ابن خلدون تشكّكه معه إلى الجانب الأكثر تجريداً من علوم أهل الشريعة وصولاً إلى الرفض العملي لعلم الكلام، على الرغم من تجذّر هذا العلم عميقاً في زمانه. كان ابن خلدون مستعدّاً للتسليم بأنّ علم الكلام في زمن الغزالي، ربّما كان يحظى بصلاحيّة مشروعة وفق الهدف الذي حدّده له الغزالي. ولكن، في المغرب والقاهرة في القرن الرابع عشر (عندما بات التصوّف يُسبغ عباءة المشروعيّة على كلّ المسائل) لم تعد البدع العقديّة مشكلة بعد الآن، ولم يعد لعلم الكلام على الرغم من شعبيّته ما يُقدّمه بهذا الصدد.

بدلاً من ذلك، طوّر ابن خلدون نوعاً جديداً من علم السياسة ذي التوجّه التاريخي؛ فقد رفض تصنيف المدن الذي قدّمه الفلاسفة القدماء: فالأنواع المختلفة التي تحدّثوا عنها بأشكالها الجيّدة والسيّئة هي أنواع مجرّدة وغير واقعيّة. بدلاً من ذلك، يجب قياس حالة الدولة بحسب موقعها في التسلسل الطبيعي للعمليات التاريخيّة. وكلّ ذلك مرتبط بما ندعوه اليوم «علم البيئة البشريّة hominid ecology».

إنّ الوحدة الاجتماعيّة الطبيعيّة والضروريّة للإنسان هي الوحدة البدويّة

rural[*] التي تفتقر إلى تهذيب الثقافة. إنّ تضامن الجماعة أو روح المجموعة (**العصبيّة**) في هذه الوحدات هي الشرط الأساسي لاستمرار هذه المجموعات الريفيّة وبقائها على قيد الحياة؛ تحت ظروف معيّنة، يُمكن للعصبيّة أن تُمكّن المجموعة القويّة من السيطرة على بقيّة المجموعات (أو على المجتمع الحضري، في الأمكنة التي تطوّر فيه هذا النوع من المجتمعات). وحين تسيطر إحدى هذه المجموعات تتركّز الموارد، التي كانت متاحة لكثرة من المجموعات، في يد المجموعة المسيطرة، وهو ما يُنتج نوعاً من التخصّص الاقتصادي كما يُنتج كافّة سمات حياة المدينة. إنّ قوّة السلطة المركزيّة الصاعدة حديثاً تُتيح للفنون المستقرّة/ الحضريّة أن تتطوّر أو ـ إن كانت قد تطوّرت سابقاً ـ أن تزدهر. ولكنّ الدولة تعتمد على عصبيّة المجموعة الحاكمة، وعندما تنهل المجموعة من متع الحضارة ومباهج الترف، تنحلّ عصبيّتها وتفسد؛ فتتعلّم كيف تحكم بقوّة المال لا بقوّتها الذاتيّة الضاربة. وعندما يعمّ الترف، تنتشر الغيرة بين أفراد المجموعة الحاكمة بعد أن كانوا متضامنين فيما بينهم في مواجهة وترقّب أوضاع رعاياهم العزّل. وعندما يُصبح قائد المجموعة ملكاً، سيجد بأنّ من الضروريّ أن يعتمد على التجار أكثر من اعتماده على أفراد مجموعته المشغولين بمباهج الترف الآن. عند هذه النقطة، تظهر الصعوبات الماليّة؛ وعندما تتزايد الضرائب تستنزف حصّة الفنون والحرف الحضريّة، ويضعف الأساس الذي تستجلب منه الضرائب. مع ضعف عصبيّة المجموعة الأصليّة، تكون المعوّقات على الأساس الاقتصادي للمجتمع قد ترسّخت؛ وعند تلك

(*) تُترجم rural عادةً (وفي غير هذا الموضع من هذا الكتاب) بريفي أو قروي. ولكنّ دلالتها هنا هي ما يُمثّله أهل البدو عند ابن خلدون؛ فأهل البدو عنده ليسوا رعاة الإبل والماشية المتنقّلين في الصحارى والبريّة وحسب، بل «منهم من ينتحل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود للقز»، والمُحدّد المُميّز لأهل البدو عن أهل الحضر هو اقتصار أهل البدو «على الضروريّ من الأقوات والملابس والمساكن». وبحسب هذا التمييز، فإنّ أهل القرى والمدر والشاويّة (المعتمدين على الماشية) مشمولون في البداوة وهم من غير أهل الحضر. إذاً فأهل الحضر هم حصراً سكّان المُدن والبلدات towns، وهي الدلالة المكافئة لـ urban التي تُقابلها في الإنكليزيّة rural والتي تُترجم عادةً بقروي أو ريفي كما أسلفت. وترجمتُها، في هذا السياق فقط، بالنسبة إلى أهل البدو أدقّ وفقاً للاصطلاح الخلدوني، وإن كانت دلالة البداوة أعمّ من دلالة rural عنده من جهة أنّها تشمل البدو الرحّل وبدو الخيام أيضاً، وهو ما لا تشمله اللفظة الإنكليزيّة (المترجم).

اللحظة يُصبح الإصلاح من الداخل مستحيلاً وتصبح الدولة فريسة سهلة للمجموعة البدويّة التالية، الرعويّة بخاصّة، التي لا تزال تتمتّع بعصبيّة قويّة. في تلك الأثناء، قد تذبل فنون الثقافة وتنحطّ (وقد أشار ابن خلدون إلى أنّ آثار هذه الدورة أشدّ قسوة ووضوحاً في أراضٍ مثل المغرب، مما هي عليه في مناطق ذات ثقافة ممتدّة وعميقة مثل مصر).

في سياق هذا التحليل الذي بسّطته باختصار كبير أسّس ابن خلدون مبادئ نظريّة في الاقتصاد والمال. فقد أظهر ببراعة كيف يُمكن، في بعض الظروف الاجتماعيّة، أن توفّر الحكومة إيرادات كبيرة من دون أن تعوق الاقتصاد ككل، في حين أنّ بعض أشكال النفقات الحكوميّة قد تؤدّي إلى الإضرار بالاقتصاد، في ظروف أخرى، حتّى لو كانت إيرادات الحكومة وجباياتها أقلّ (لم تكن هذه الفكرة جديدةً تماماً، ولكنّها تجاوزت نطاق الأفكار السابقة في تعامل المسلمين مع الاقتصاد؛ فقد كانت الكتب الإرشاديّة العمليّة توجّه الحكام نحو حماية الزراعة، أو توجّه التجار لتقدير الأشكال المختلفة من الاستثمار، أو توجّه محتسبي الأسواق في وظائفهم). بالعموم، درس ابن خلدون دور الفنون والحرف المختلفة، الضروريّة منها والكماليّة، في النظام السياسي والاجتماعي. بالطبع، كان تقديمه للفنون المختلفة شاملاً ومفصّلاً بحيث يُمثّل كتابه مقدّمة عظيمة للثقافة الإسلاماتيّة بالعموم(١٣).

---

(١٣) Franz Rosenthal, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 vols. (New York: Pantheon Books, 1958).

مع الأسف، فإنّ الترجمة الإنكليزيّة التي قدّمها فرانز روزنثال ـ وإن لم تكن سيّئة فيما يتعلّق بالفنون والحرف ـ غير نافعة في ترجمتها للأفكار العامّة لابن خلدون؛ إذ إنّها تُسيء تقديمها على نحوٍ جذريّ في غير ما موضع. ثمّة إساءة في ترجمته المصطلحات التقنيّة؛ فمثلاً يُترجم كلمة **الغيب** (اللامرئيّ مثل جنس الجنين في بطن أمّه) بـ فائق للطبيعة **supernatural**، على خلاف موقف ابن خلدون نفسه؛ كما يُترجم لفظة **الأعراب**، وهي مصطلح تقني بيئي لوصف بدو الإبل بـ Arab، كما لو أنّ المصطلح يختصّ بجماعة لغويّة أو إثنية بالمعنى الحديث (وتأتي المفارقة حين يذمّ ابن خلدون الأعراب). ولكنّ الأسوأ من ذلك، وهو ما يتعذّر إصلاحه، هو تشويهه المستمرّ للعبارات بسبب ضعف فهمه. راجع بهذا الخصوص مراجعة هاملتون جب في:

H. A. R. Gibb in Speculum, vol. 35 (1960), pp. 139-142.

ولنموذج من ترجمة إنكليزيّة أفضل، انظر ترجمة دونكان مكدونالد:

Duncan B. MacDonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (Berkeley, CA: University of California Press, 1909). =

مثلما فعل الفلاسفة السابقون في علوم السياسة ومباحثها، تكبّد ابن خلدون عناءً كبيراً في تحليل وضعيّة الدولة المؤسّسة على النبوّة ضمن نظامه. وقد كان ولا شك حريصاً على عدم الإساءة علانية إلى مبادئ الشريعة؛ ولكنّ ما يتضح للقارئ الفطن هو أنّه بينما يُمكن للتخييل النبوي - الذي اعتبره ابن سينا نافعاً أيّما نفع للحكمة العمليّة - أن يؤدّي إلى نتائج سياسيّة ممتازة، فإنّه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا ضمن دورة عصبيّة المجموعة: فالباعث النبوي عنصر مُساعد في التشكّل الطبيعي للدولة، يُضاف إلى الجاذبيّة التخييلية لقوّة المجموعة، ولكنّ القواعد النبويّة لا يُمكن أن تعمل من دون إفساد إلا في المرحلة الأولى من حيويّة الدولة. ومن ثمّ فإنّ على المصلحين فلسفيّاً، أو حتّى شريعياً، أن ينتظروا الوقت الصحيح وأن يعتمدوا على الظروف التاريخيّة والبيئيّة المواتية إذا ما أرادوا النجاح. يصبح الوحي ظاهرة تاريخيّة بالتأكيد، مثلما أكّد أهل الشريعة، ولكنه، مع ابن خلدون، يصبح مندرجاً في سياق يكون التاريخ نفسه فيه نتاجاً للقانون الطبيعي.

اعتُبر ابن خلدون «أبا علم الاجتماع»، وتم استيعاب أفكاره في الفكر السوسيولوجي الغربي الحديث. مع الأسف، فإنّ هذا الجانب من عمله لم يُتبَع إلا قليلاً عند المسلمين، ولم يُعرف ابن خلدون في الغرب إلا متأخّراً في القرن التاسع عشر، ومن ثمّ فإنّ موقعه في التاريخ الحديث للدراسات الاجتماعيّة موقعٌ هامشيّ في الحقيقة. ولكنّه حظي بقراء كثر، على سبيل المثال، في الوسط الفارساتي من المجتمع العثماني، وتُرجم عمله إلى التركيّة. لم تكن أعظم إنجازات ابن خلدون هي استباق النظريات الاجتماعيّة المختلفة، وإنّما ضمُّ التاريخ إلى **الفلسفة** في السياق الإسلاماتي الذي عاش فيه[14]. وقد أصبح ذلك واضحاً على نحوٍ خاصّ في متن عمله، أي في تأريخه الفعلي.

= مع الأسف، فإنّ المقتطفات التي قدّمها تشارلز عيساوي، وقد ترجم جزءاً من الكتاب، تضجّ بالنشاز (وتخرج عن نظامها وسياقها)، كما لو أنّها تريد أن تجعل من ابن خلدون أباً لعلم الاجتماع الأوروبي في القرن التاسع عشر (وحتى ليس أباً من النوع الجيّد!). أما الترجمة الفرنسيّة القديمة للبارون دي سلان، فصحيحٌ أنّها تفشل أيضاً في أداء الدقّة الفلسفيّة للأصل، إلا أنّها أفضل من ترجمة روزنثال الإنكليزيّة، فهي على الأقل لا توقع القارئ في التضليل وإساءة الفهم.

(١٤) Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (London: G. Allen and Unwin, 1957). =

يُمكن عقد المقارنة بين عمل ابن خلدون، من جهة مبادئه وطبيعة ممارسته، وعمل الطبري: فهما يُمثّلان قطبي نقيض، **الفيلسوف في مقابل** المُحدّث، المُعلي من شأن الحقائق الكلّية والجامع للوقائع الجزئيّة. فبقدر ما كان مقتل عثمان وما أعقبه من الانقسامات بين الفرق لحظةً تأسيسية بالنسبة إلى الطبري، كانت البيئة التاريخيّة التي نشأت الدولة الأمويّة فيها مركزيّة عند ابن خلدون. عندما تعامل ابن خلدون مع أسس القوّة الأمويّة وتطوّرها، كانت كلّ خطوة تكشف عن اهتمامه بالكلّيات التي تتمظهر من خلال الأحداث(١٥).

في حديثه عن شخصيّة ابن تومرت ومسيرته، لا يستحضر ابن خلدون إلا العناصر المهمّة في تأسيس تلك الحركة السياسيّة الهامّة. والنقطة الأولى التي نجدها - بعد أن يُعرّفه بانتمائه إلى إحدى أقوى قبائل البربر - هي شخصيّته الطموحة، التي يُشير إليها بتفصيلين اثنين [محبّته للعلم وارتحاله في سبيله]. يقودنا التفصيل الثاني منهما إلى النقطة الثانية: الوقت المؤاتي. **«وكان يحدّث نفسه بالدولة لقومه على يده لما كان الكهّان والحزّاء يتحيّنون ظهور دولة يومئذ بالمغرب. ولقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي، وفاوضه بذات صدره بذلك فأراده [أي شجّعه] عليه لما كان فيه الإسلام يومئذ بأقطار المغرب من اختلال الدولة وتقويض أركان السلطان الجامع الأمة»**(*). أي إنّ

= بعد عمل محسن مهدي «**فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**»، باتت جميع الدراسات السابقة عن ابن خلدون قاصرةً وبحاجة إلى تحديث. يُضاف إلى ذلك أيضاً دراسة مهدي الأخرى. انظر:

Muhsin Mahdi, "Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldun," in: Dieter Oberndorfer, ed., *Wissenschaflliche Polilik, eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie* (Frieburg im Breisgau: Rombach Freiburg, 1962).

(١٥) مع الأسف، فإنّ المترجم الفرنسي، البارون دي سلان، قد واجه فيما يبدو صعوبةً في التعامل مع الفقرات العربيّة المعقّدة التي يعلو مستواها عن الروايات الإخباريّة المباشرة. وربّما كان يشعر بأنّ تسجيل الأخبار والحوادث هو وحده المهم. على كلّ حال، فقد قام المترجم بحذف بعض الفقرات المعقّدة، التي يتضح فيها التحليل الاجتماعي لابن خلدون. ولعلّ ذلك قد أسهم في الانطباع الخاطئ الذي كثيراً ما نراه، والقائل بأنّ التأريخ الفعلي لابن خلدون لم يكن منسجماً تماماً مع مبادئه النظريّة. انظر:

Wm. MacGulkin de Slane, *Histoire des Berberes* (Algiers: Impr. du Gouvernement 1849-1951 and 1852-1966).

(*) نقلته عن نصّ ابن خلدون في **تاريخه**، ج ٦، ص٣٠٢. أما ترجمة المؤلّف فتنتهي بعبارة: «الجامع للمتونة» ثمّ يعطف بين قوسين شارحاً (القبيلة التي دعمت آنذاك قوّة المرابطين الحاكمين). وصحيحٌ أنّ خبر دولة لمتونة وظهور محمد بن تومرت في عنفوانها يرد قبل صفحتين من هذا الموضع، =

ما التقطه الكهّان بملَكَة التخيّل قد عقله الحكيم بمَلَكة العقل. تمكّن ابن تومرت من كسب ولاء نواة صلبة من المتحمّسين لدعوته بفضل آفاقه الدينيّة والفكريّة (وكنتيجة لاستعادته لتعاليم الغزالي) وللسمعة التي له بين الناس في المدن بسبب معارضته لترف المرابطين. كان كلّ ذلك ضروريّاً، ولكنّ الحركة لم تصبح مهمّة سياسيّة ولم يغدو الإصلاح الديني فاعلاً إلا لما بات أتباعه الذين كسبهم بأفكاره نواة لقوّة منظّمة على أساس القبيلة التي ينتسب إليها. ثمّ تكفّلت الأفكار بالحفاظ على المسار المستقلّ لرجال القبائل على الرغم من الهزائم؛ ولكنّ العصبيّة القبليّة هي ما مكنهم من الانتصار. يغدو ذلك واضحاً أشدّ الوضوح من القصّة التالية التي يوردها ابن خلدون: إذ يقوم مصلح مضادّ على أساس مدينيّ وبحماسة كبيرة، ولكنّ دعوته تنهزم لافتقاره إلى الدعم القبليّ القويّ.

يتخذ كلّ ذلك الحديث صورة السرد السلس، من دون أسانيد أو تكرار، وهو شكل كان قد بات سائداً بين المؤرّخين الأخباريين. ولعلّ أحد الفروق الدقيقة، إنّما المعبّرة، بينه وبين الطبري هو استعمال كلّ منهما للروايات المشكوك بصحّتها؛ فبينما يستعملها الطبري (مع إيراد أسانيدها على نحوٍ يُنبّه القارئ المُدقّق) بهدف تسليط الضوء على المشكلات والغوامض التي تتركها الروايات المقبولة، كان ابن خلدون يبدو أحياناً غير عابئ كثيراً بمسائل الدقّة الواقعيّة. فقصّة لقاء ابن تومرت مع الغزالي منحولة على الأرجح، وهو ما يتراءى من عبارة ابن خلدون نفسها: «فيما زعموا»؛ إنّ ما يهتمّ به ابن خلدون هو الإضاءة الفلسفيّة على الفائدة التي تُقدّمها. مرّة أخرى، فإنّ ابن تومرت ـ مما ينكشف من القراءة المتأنّية لروايات ابن خلدون نفسه أيضاً ـ ينتمي، على الأرجح، إلى عائلة قديمة من البربر؛ إلا أنّ ابن خلدون يطرح الزعم المُجامِل القائل بأنّه من نسب علويّ [طالبيّ بعبارة ابن خلدون]، كما لو أنّه يُريد إيضاح نقطة بخصوص العصبيّة القبليّة: وهي أنّ العصبيّة، وإن كانت مصوغة على هيئة الأنساب القبليّة، لا تكمن بالأساس في قرابة الدمّ وإنّما في حقيقة المصالح الاجتماعيّة المشتركة. ومن ثمّ، فحتّى لو كان نسب ابن تومرت علويّاً، فإنّ عصبيّته كانت مع قبائل البربر

= إلا أنّ النصّ الوارد في كلّ النسخ التي راجعتها ينتهي بعبارة: «الجامع الأمّة»؛ ولا أعلم مصدر الخطأ (المترجم).

لأنّه «**رسخت عروقه فيهم، والتحم بعصبيتهم فلبس جلدتهم، وانتسب بنسبتهم وصار في عدادهم**».

البراعة والتفنّن البلاغي في التقليد الأدبي الفارساتي

بالنسبة إلى الأشخاص الأكثر تثقيفاً ـ من رجال البلاط، وعمّال الجهاز البيروقراطي، وملّاك الأراضي والتجار الأثرياء ـ كانت الجوانب الأكثر إثارةً لاهتمامهم في الحياة الفكريّة (مثلما كانت **للأدباء** في مرحلة الخلافة العليا) هي تلك الجوانب التي تعبّر عن نفسها في الأشكال المختلفة للأدب ذي الطابع الإنساني. وبينما كانتِ الأعمال المرموقة والأكثر احتراماً، التي تجسّد معايير المذاهب الإسلاميّة حول العالم والواجبات الإنسانيّة فيه، مكتوبةً بالعربيّة حتّى في النطاق الفارساتي، بما في ذلك معظم أعمال الفلسفة والعلوم الطبيعيّة، كانت الفارسيّة هي اللغة المفضّلة في الميدان الأدبي؛ إذ إنّ الفارسيّة كانت هي اللسان الأوسع انتشاراً، والذي يفهمه الجمهور المتعلّم البسيط، ممن لم يصل إلى رتبة العلماء. وهنا، أرسى الجمهور المثقّف نسقاً ثقافيّاً عموميّاً متمايزاً عن نسق العلماء؛ صحيحٌ أنّ الروح المحافظة كانت هي المهيمنة هنا أيضاً، إلا أنّ الكثير من هذه الأعمال قد اتسمت بدرجة عالية من الإبداعيّة.

لم يكن ابن خلدون هو المفكّر الوحيد الذي رأى في الدراسات التاريخيّة الشكلَ الأمثل للتعبير عن أفكاره؛ فقد حمل الإسلام معه قوّة تحرّرٍ من كافّة أشكال الدراما الكونيّة الكلية التي تقوم على تصوّر دائريّ [يُكرّر نفسه باستمرار] عن الكون؛ وقد ترافقت هذه الحريّة مع الشعور القويّ بالتحقّق التاريخيّ في التقليد النبويّ، والذي تُحقّق الأحداث التاريخيّة بمقتضاه فعاليّتَها مرّة واحدة وإلى الأبد؛ ولا شكّ بأنّ ذلك قد شجّع علم التأريخ الفعلي. شهدت المرحلة الوسيطة المتأخّرة تنوّعاً كبيراً في الاهتمامات التاريخيّة. بالعربيّة ـ وربّما بخاصّة في المناطق المتحدّثة بالعربيّة ـ حافظ التقليد القديم للدراسات التاريخيّة الدينيّة على نفسه: فظلّت المرويات المهمّة لتعاليم ورسالة المجتمع المؤسّس نبويّاً تُدوَّن جيلاً وراء جيل. انتشر هذا التقليد في كلّ المناطق التي وصلها الإسلام، فقد كان من شأن قدوم الإسلام إلى العديد من الأمكنة التي كان التاريخ فيها يتحرّك على

المستوى الخرافي أو الأسطوري، أن يبعث شيئاً من الوعي بأهميّة الحقائق التاريخيّة الموضوعيّة. لم يقتصر الأمر على توثيق ما يخصّ العلماء، بل امتدّ ذلك ليشمل الحكام والأولياء. في الأراضي السودانيّة، ومعظم الهند، وفي غيرهما أيضاً، بات بإمكاننا منذ هذه المرحلة أن نتتبّع خطوط الاستمراريّة التفصيليّة للأحداث العموميّة، من خلال كتب التاريخ الإخباريّة المؤرّخة بعناية. أما في الأراضي المركزيّة المتحدّثة بالعربيّة، وبخاصّة في مصر، فقد ظهرت مدرسة من المؤرّخين الذين تجاوز اهتمامهم هذه الحدود، وعملوا على تدوين معظم التفاصيل المحلّية وتوثيقها. ولعلّ أبرز أعلام هذه المدرسة هو المقريزي، الذي دوّن جميع ما أمكنه من المعلومات حول المواقع المهمّة والتقاليد المحلية في مصر: وهو مسعى لم يكن جديداً بالكلّية في الحاضرة الإسلامية، ولكن قلّما تمّ العمل عليه بهذه الدقّة.

ولكنّ الفضاء الفارساتي لم يخلُ من تطوّراتٍ لا تقلّ أهميّة في الكتابة التاريخيّة، فهناك تمّ استدخال التاريخ كجزء مهم من الآداب الرفيعة وكركنٍ من أركان عظمة الأمراء والسلاطين الترك. اتسع تصوّر المسلمين عن العالم مع مجيء الحكم المغولي، مع أنّه كان أصلاً واسعاً نسبيّاً. نجد مع وزير الإيلخانيين، رشيد الدين فضل الله [الهمذاني]، الذي تحدثنا عنه سابقاً بوصفه إداريّاً قويّاً يزوّد المستشفيات ويؤسّس القرى، نجد لديه اهتمامات فكريّة واسعة؛ فبحكم مهنته الأصليّة كطبيب، كتب في العديد من المواضيع، كاللاهوت والتاريخ بوجه خاص. رعى رشيد الدين العديد من المؤرّخين، ولكنّه ألف بنفسه العمل التاريخي الأبرز في عصره؛ فكتابه «**جامع التواريخ**» كان بمثابة أوّل الأعمال التي يصحّ إدراجها ضمن «تواريخ العالم» والتي يحقّ لها أن تنسب إلى هذا الباب بحكم شموليّتها. مستفيداً من الصلات الرسميّة الواسعة للبلاط المغولي، ومن خطوط التجارة البعيدة التي تتلاقى في عواصم مثل تبريز ومراغة، سرد رشيد الدين خدمات الرجال المتعلّمين من جميع المناطق، حتّى من المناطق النائية، كالغرب أو كشمير والتبت (التي كان الدعاة منتشرين فيها آنذاك). وقد كان يختار مخبريه ورواته بناءً على موثوقيّتهم، وأمكن له من خلالهم جمع معلومات وسجلات تاريخيّة وافرة ـ وغالباً بدرجة من الاختصار ـ في الفارسيّة، ثمّ تحريرها بدقّة على نحوٍ يستقصي ما حدث فعلاً. كانت النتيجة جملةً من الأخبار التي تصف

أحوال البشر في الجزء الأعظم من المجتمعات المدينيّة في المعمورة. كان الشكل الكلّي متوازناً في تغطيته، ذلك أنّه يضمّ قدراً كبيراً من الموادّ حول الشعوب المسلمة وغير المسلمة، أكثر مما فعلت أي كتابة تاريخيّة قبلاً (بل وأكثر مما فعل أيّ تاريخ مكتوب حتّى ذلك الوقت). وعلى الرغم من أنّ هذا النموذج كان محلّ متابعة إلى درجة معقولة في التقليد التاريخي الفارسي اللاحق، فإنّ عمل رشيد الدين ظلّ هو الأكثر شمولاً وتوازناً من أيّ عمل تاريخيّ لاحق توخّى كتابة تاريخ للعالم، حتى القرن العشرين. غير أنّ عمله كان أكثر ما يكون اكتمالاً في تأريخه للسلالات العظيمة المتتابعة من الإيرانيين القدامى ثمّ المسلمين، الذين نظر إليهم بوصفهم مركز البشريّة والعنصر المهيمن تقريباً على العصور المتعاقبة. وعلى الرغم من عدم وجود سلسلة أخرى من الملوك الذين يحقّ لهم أن يدّعوا لأنفسهم استحقاق هذه المكانة، إلا أنّ تاريخه بذلك، مثل معظم أعمال المؤرّخين الغربيين المُحدثين من ذوي الأفق الضيّق، لم يكن يصلح لتشكيل أساسٍ كافٍ ووافٍ لفهم تاريخ العالم ككل.

غير أنّ عمل رشيد الدين لم يكن شاملاً وحسب، بل كان منصفاً دقيقاً أيضاً؛ فعند تناوله للإسماعيليّة النزاريّة، الذين لعنهم مسلمو أهل السنّة والجماعة، سار على خطا المؤرّخين الأوائل في كنف المغول، مثل عطاء ملك الجويني، فاعتمد على المادّة التاريخيّة نفسها التي اعتمد عليها الجويني؛ ولكن، بينما كان الجويني يعمد إلى ذمّ المبتدعة والتشنيع عليهم في أثناء التأريخ لهم، كان رشيد الدين يتجنّب التعليق؛ بل إنّ إنصافه تجاوز ذلك: فحتى في المسائل التي تمسّ سمعة رعاته المغول وتُسدي الفضل للإسماعيليّة، لم يكن رشيد الدين يُنقّح الرواية لمصلحة القصّة المغوليّة الرسميّة، عندما كانت أدلّته تميل لمصلحة النسخة الإسماعيليّة من القصّة.

ألهم رشيد الدين، بحكم رعايته لمن هم دونه، مدرسة من المؤرّخين الذين كرّسوا أنفسهم للعمل الدقيق والرؤية التاريخيّة الواسعة. ولكنّ أسلوبه النثريّ المبسّط والمباشر بدرجة كبيرة، والذي اختاره لأداء هذا العمل المعني بالوقائع، ظلّ علامة مميّزة له ولم يُقلّد ويُتابع من غيره. فقد كان يُنظرْ إلى التاريخ أحياناً كنوع من الأدب الرفيع، وكان يُتوقّع من المؤرّخ أن يبنيه بناءً فنّياً مزخرفاً بالبديع، خاصّة بعد أن تطوّر هذا الأسلوب المفصّل والمتفنّن

منذ المرحلة الوسيطة المبكّرة. فالجويني، السابق لرشيد الدين، الذي كان يكتب بشيء من الوضوح والبساطة، كان مغرماً بتناول المراحل التاريخيّة بعبارات وأوصاف موزونة. أما عند تلامذة رشيد الدين، فقد وصلت الزخارف البلاغيّة إلى درجة مفرطة؛ فأحد المؤرّخين الذين رعاهم، وصّاف [الشيرازي]، معروفٌ بين العلماء الحديثين بدقّته التاريخيّة العالية ولكنّه معروف أيضاً بصعوبة تحصيل الحقائق التي يصوّرها بدقّة، إذ إنّه ينسج هذه الحقائق في ثوب جماليّ مسهب لا علاقة له بموضوعه؛ فالجيش لا ينطلق ساعة الفجر، بل ينطلق في اللحظة التي تجفّف فيها الشمس قطرات الندى (والحديث ليس عن الشمس، فما هذا إلا تعبير مجازيّ يحمل جملة من التشبيهات، وهذه ليست قطرات الندى، بل مركّباً معقّداً من الاستعارات). بين الكتّاب الفرس، قد يهتمّ الكاتب بالحقائق التاريخيّة، ولكنّ اهتمامه الأكبر سيظلّ بالأساس في الإمتاع البليغ. كان وصاف نموذجاً للمؤرّخين، وحاول الكثيرون عبثاً تقليده، لا في دقّة رواياته، بل في نضارة كتابته وبهجة قصّه.

أصبح نموذج الأدب الفارسيّ هو الأساس الذي قامت عليه العديد من الآداب في العديد من اللغات. فقد أرّخ أحد ألدّ أعداء تيمور (ابن عربشاه) لحملاته الدمويّة بالعربيّة [في كتابه **عجائب المقدور في أخبار تيمور**] وأدانها وانتقدها متبعاً نفس الأسلوب الذي نجده في المدرسة التاريخيّة الفارسيّة (باستثناء أنّها كتابة تاريخيّة لا تتوخّى تمجيد بطلها). ولكنّ اللغة الأدبيّة الأهمّ، التي تمّت صياغتها وفق التقليد الفارساتي هي التركيّة؛ فقد أخذت اللهجات التركيّة شكلها الكتابيّ القياسي من الفارسيّة في ثلاث مناطق، وهو ما أنتج ثلاث لهجات كتابيّة/أدبيّة، بل وثلاثة تقاليد أدبيّة أيضاً، على الرغم من أنّ اللهجات المختلفة ظلّت مفهومة لأصحاب اللهجات الأخرى، فكان كتّاب إحداها يستطيعون قراءة الكتابات باللهجتين الأخريين أيضاً. في حوض نهري سيحون وجيحون، استعمل الشعراء والناثرون شكلاً من التركيّة الجغتائيّة؛ وفي أذربيجان (والأراضي المجاورة لها) والنطاقات العثمانيّة، استعملوا شكلين مختلفين من تركيّة الغز. إذا كانت زخارف البديع التي طبعت الأسلوب الفارسي المتأخّر قد نبعت في جزءٍ منها من دوره حياة الأسلوب، حين يصل إلى مرحلة لا سبيل له فيها لتحقيق الجدّة إلا بالمبالغة

والإفراط في التفنّن، فإنّ هذا المأزق لم يُحلّ عندما انتقل إلى التركيّة: فقد تشرّب الكتّاب الترك الذائقة الفارسيّة المعاصرة لهم، بحيث انتقلت أعمالهم بسرعة من الأدب التركي الشعبي البسيط إلى قمّة الأسلوب المزخرف الحافل بالبديع.

لم تكن دورة حياة الأسلوب وحدها هي السبب في زيادة جرعة المحسّنات البديعيّة في التقليد الفارساتي. فما إن ترسّخ الأدب الفارسي بوصفه رافعة اجتماعيّة، حتّى أصبح خاضعاً لمجموعة من الضغوط الاجتماعيّة. على الرغم من أنّ الفارسيّة كانت هي اللسان الشعبيّ في مناطق واسعة، فإنّها في العديد من المناطق ـ بما في ذلك أجزاء من إيران ـ كانت «لغة وسيطة مشتركة»، فكانت لغة ثانية، وليست اللغة الأمّ لأولئك الذين يقرؤون ويكتبون بها؛ فلم يكن الرعاة الثقافيّون الترك يستعملونها إلا كلغة للبلاط؛ وكان ذلك هو الحال للعديد من الشعوب التي كانت تستعمل إحدى اللغات الإيرانيّة الأخرى ـ مثل شعوب خوارزم أو مزندران أو جيلان أو كردستان ـ والتي لم تكن الفارسيّة لغتها الأصليّة. ومن ثمّ فإنّ العديد من الكتّاب بالفارسيّة كانوا واعين بأنّهم يستعملون أداةً مصطنعة لأغراض اجتماعيّة مخصوصة. كان من المتوقّع من هذه اللغة أن تستجيب لأعراف اللباقة التي تستلزمها حياة البلاط. ومثلما كان عليه النقد الأدبي العربيّ سابقاً كان النقد الأدبي الفارسي (بعيداً عن التقييمات الجماليّة المُجملة، التي تعبّر عن إعجابها ومديحها للأعمال) يركّز على مدى استقامة وصوابيّة العمل: على المستوى الأخلاقي، والاجتماعي، بل والمذهبي الاعتقادي (اتُّهم أعظم شعراء الفارسيّة، حافظ، بخروجه عن هذه المعايير الثلاثة)؛ فقد رفض النقاد الغموض والإبهام، ذلك أنّ قراءة الشعر أمام الجمهور تستلزم وضوح الشعر. ولكن ما إن تتحقّق للعمل صفات الصوابيّة والوضوح، حتى يصبح الاستمتاع بالبراعة أكبر. غير أنّ النقد الأدبي الفارسي، خلافاً للنقد الأدبي العربي، كان أقلّ اهتماماً بالنقاء اللغوي؛ ذلك أنّ الأسباب الاجتماعيّة التي دعت إلى الحفاظ على تجانس ثقافيّ صارم بين العرب الأوائل لم تكن تنطبق على الطبقة الحاكمة الفارسيّة. يجب أن نضيف إلى ذلك بأنّ أحد أسباب جاذبيّة المبالغة في الزخارف والبديع هو ما أثارته اللغة الصوفيّة بحمولتها العالية من الالتباس والإبهام والإشارات الدقيقة، والتي تولّد تراكيب معقّدة تحتمل معانيَ شتّى.

كان الشعر هو الوسط الأدبيّ الأعلى مكانةً، في الفارسيّة وفي العربيّة. في هذا الوسط، تظهر البراعة الأدبيّة أعظم ما يكون ضمن محدّدات شكليّة صارمة. من بين العديد من الشعراء الكبار في تلك المرحلة، لمع نجم شاعر واحد؛ إنّه حافظ الشيرازي (ت. ١٣٨٩)، الذي وضع نفسه على رتبةٍ منافسةٍ لسعدي، الشيرازي أيضاً، والذي كان قد تمّ له الاعتراف به كأستاذ لا يُضاهى في فنّ الرسائل الفارسيّة. لم يحاول حافظ أن ينافس «سعدي» في كلّ أشكال أعماله الأدبيّة؛ ولكنّه في الفنّ الذي اختاره، الغزل، بالغنائيّات القصيرة، قد ضاهى «سعدي»، بل وجاوزه، فأصبح واحداً من أربعة شعراء محبوبين من بين جميع كتّاب الفارسيّة. يُعتبر حافظ هو الشاعر الذي أكمل فنّ الغزل، وذلك الفنّ هو ما ضمن له شعبيّته الفائقة. اشتهر حافظ قبل كلّ شيء بنزاهته واستقامته، فكانت مضامين شعره صادقة ونقيّة، وفي هذا النقاء يكمن سحره. وكانت حياته كذلك صادقة ومخلصة. فلم يكتب الهجاء قط، وقلّما قال الشعر مادحاً (ولعلّ ندرة مديحه جعلت من ثمن مديحه غالياً). كما أنّ في قصته فرادةً خاصّة من جهة فشله الذريع في السفر؛ فعلى الرغم من تلقيه مجموعة من العروض الشخصيّة لمغادرة شيراز ليحظى بالرعاية في بلاطات أخرى، لكنه لم يتمكّن من المغادرة قط؛ وفي إحدى المرات حين أزمع أمره على السفر في رحلة (إلى الهند)، تخلّى عن الرحلة قبل أن تنطلق وأعاد المال الذي كان قد وصله؛ فقد أحبّ شيراز وتغنّى بها في أشعاره وظلّ هناك يشاركها أفراحها وأتراحها تحت حكم أمرائها المختلفين.

لا تبدو صورة هذا الشاعر صورةَ شاعر من زمن الانحطاط ولا من زمن ركودٍ لم يصحبه إلا التفنّن الزائد في المواضيع والأغراض التقليديّة؛ فقد كان مبدعاً كبيراً على الرغم من أنّ شعره ظلّ محافظاً على سمت البساطة. ولكنّ «حافظ» كان ممثّلاً لعصره: لا طيراً نادراً خرج من المرحلة الوسيطة المبكّرة إلى زمان غير زمانه، وإنّما معبّراً حقيقيّاً عن العصر الذي تلا الاجتياح المغولي.

بل لعلّ الغنى الكبير الذي شاهده حافظ في التوقّعات التقليديّة الراقية هو ما وفّر له الأرضيّة للتميّز. إنّ بساطة شعر حافظ لا تعني بالضرورة وضوحه ومباشرته كما قد يظنّ الناظر لأوّل مرّة؛ فشعره مليء بالصور المراوغة والشاردة التي لا تخطر على البال، وبعضها غريب. قد يُعجب

القارئ أوّل ما يُعجب بهذه الصور، ولكنّها بالعموم تتكشّف عن نفس الصور التي قرأها ـ مرة ومرّة ومرة ـ في الأدب الفارسي للمرحلة الوسيطة المبكّرة؛ فلم تكن الوردة والعندليب والحبّ صوراً ابتكرها حافظ، وقد أعاد استعمالها مئات المرات. إنّ إبداعيّة حافظ، وبساطته الحقّة، يجب أن تكمن في شيء يتجاوز التشبيهات التي استعملها؛ ولنأخذ مثالاً على ذلك:

يعبّر حافظ عن عشقه الذي لا يهدأ ولا يسكن، والذي يُعارض التقوى عادةً، في قصيدة مكثّفة بنمط إيقاع مقفّى بـ «اب كجا» (إذ تتردّد كلمة كجا في كلّ قافية، وفي أماكن أخرى من القصيدة، وهي تعني «أين؟»)، وهي تبدأ بـ: صلاح كار كجا؟ ومن خراب كجا؟

أين صلاح العمل مني وأنا الخرب؟ انظر بعد الطريق بيني وبينه. لقد ملّ قلبي من الصومعة [صومعة الصوفيّ](*) ومن خرقة الرياء. أين دير المجوس والشراب الصافي، أين؟

أين الصلاح والتقوى من الشرب؟ أين صوت الواعظ من صوت الربابة، أين؟

ماذا يُدرك العدوّ من وجه معشوقنا؟ أين السراج المطفأ من شمعة الشمس أين؟

ما دام كحل عيوننا من تراب عتبتك، فإلى أين نذهب، قل لي إلى أين نلتجأ، إلى أين؟

ويا قلب، لا تنظر إلى تدويرة ذقنه، ألا ترى غمّازته في طريقك، إلى أين تذهب مسرعاً، إلى أين؟

سقى الله أيام الوصال، مضت وانقضت إلا من ذكرى؛ أين نظرته، أين عتابه، أين؟

يا صاحبي، لا تطمع في راحة حافظ ولا في نومه، أية راحة؟ أيّ صبر؟ النوم، أين؟

إننا هنا أمام سلسلة من المقابلات والتعارضات بين حال حافظ،

(*) ما بين المعقوفتين هنا من المؤلّف (المترجم).

كمحبّ للموسيقى والشرب، وحالة الصلاح التي يُمثّلها صوفيّ الزاوية المحافظ. في هذا السياق، يتضح بأنّ الحالة المذمومة لحافظ تعود إلى تشتّته بسبب شوقه لمحبوبه الإلهيّ وجماله (الذي يتركّز في غمازة ذقنه، التي قد ترمز أيضاً إلى نقطة وحدته)؛ إنّه شوق يائس لن يفهمه الصوفيّ المستقيم، الذي لو ذاق هذا الشوق لباتت استقامته الباردة نوعاً من النفاق. ولكنّ الرسالة الروحيّة، حتّى في هذه القصيدة الواضحة، تُرسم من خلال صور إنسانيّة وبشريّة خالصة. في كلّ بيت هناك معنى مزدوج: فدير المجوس ليس مكاناً لعبادة الكفّار فقط، بل هو تصوير للطرق غير المعتادة للوصول إلى الله، والتي يشعر حافظ بأنّها طرق أكثر صدقاً وأقلّ نفاقاً من الطرق الصوفيّة المعياريّة المعتادة؛ كما أنّها تشير أيضاً إلى النبيذ أو الشراب الذي لم يحرّم المجوس، مثل اليهود والنصارى، عمله وبيعه. والمحبوب اليافع الذي سبى قلبه واختفى يُوصف بعبارات بشريّة محضة، إلا أنها عبارات تنطبق على بهجة الشعور بالحضور الإلهيّ، الذي يأمل منه أن يُظلّله بالعفو الإلهيّ في النهاية (يُمكن، على نحوٍ عارض، قراءة معظم القصيدة على أنّها موجّهة لراعي حافظ ـ أي أمير موصوف بالكرم والصداقة يكون ملجأً من الأكدار والمحن ـ ويحوز شيئاً من صفات المُلْك الإلهيّ).

إنّ كلّ ذلك يُؤدَّى بهذه المباشرة البسيطة: ما إن تُفهم هذه التلميحات ـ وهي ليست صعبةً متى ما فُهم التقليد الشعري الذي تنتمي إليه ـ فستختفي معظم مشكلات غموض اللغة أو التباس الأبنية الشعريّة المستعملة، وسيظلّ المزاج الإنساني للقصائد واضحاً على نحوٍ فوريّ.

لا يجب أن يُقرأ شعر الغزل بوصفه خطّاً واحداً من المعاني المتتابعة من البداية إلى النهاية (كما في السونيتات مثلاً)، وإن كان المثالُ الذي استعملناه متصل المعاني متصاعدَها. (من المؤسف طبعاً أنّ بعض المخطوطات المختلفة تعمد إلى تغيير ترتيب الأبيات داخل القصيدة الواحدة، وأحياناً بين قصائد مختلفة، غير أنّ نتائج ذلك ليست كارثيّة). بدلاً من ذلك، فإنّ وحدة الغزل، عند حافظ على الأقل، تعود بالأساس إلى وقع الصور المستعملة والعلاقات فيما بينها. ولفهم ذلك، على المرء أن يُلمّ بالمفردات الفارسيّة المخصوصة المستعملة، وفوق ذلك عليه أن يُلمّ بالصور والاستعارات المستعملة عادةً في التقليد الشعري الفارسي.

تقدّم لنا ترجمة بيتر أفيري وجون هيث ـ ستابز لأشعار حافظ مثالاً مناسباً لنرى صدى هذه الصور وعلاقاتها كما تطوّرت(١٦). فآخر مجموعة قدّماها تُقدّم موضوعَي العندليب والوردة بشكلهما الكلاسيكيّ المباشر: فالعندليب «مبتلى بحبّ الوردة، يطوف بالحقول وينثر تنهّداته». . . «لا تمنحه الوصال، ولكنّه يظلّ ساكناً». . . «لا أحد يقطف الوردة من دون أن تُصيبه وخزة الشوك». في مواضع أخرى، تبقى صورة الوردة والعندليب على صورتها المفترضة، ولكنّ استعمال هذه التصاوير يتمّ على نحوٍ مخالف للمعتاد. ففي مجموعتهما الرابعة، يبدأ حافظ بالحديث عن **الغزالة** ـ وهي صورة شعريّة للمحبوبة، تعود إلى الصورة العربية البدوية ـ التي تركته هائماً في الصحراء؛ ثمّ يتحدّث عن بائع السكّر، الذي لم يأتِه الببغاء (العشّاق) طلباً للسكر الحلو الذي يحبّه؛ وفي السطر الثالث يتحدّث عن الوردة، التي تأخذ نفس دلالاتها السابقة، مع تنويع يتناول عدم إمكانيّة الوصول إليها وعجزها عن الحركة: «لعلّ جمالك أيتها الوردة يُغريك بألا تستجيبي للعندليب المبتلى بالحبّ». في نبرة من العتاب المفتعل، تَمثُل تنويعة أخرى على موضوع المسافة اليائسة التي تحدّث عنها في السطرين الأوّلين؛ وخلف ذلك، كما يستشعر القارئ للقصيدة، تكمن موافقة الوردة العاجزة عن الاستجابة. سيظهر بأنّ الصور، المستعملة بهذه الطريقة، يجب أن تكون مخزونة لدى مستمع يعرف تنويعات هذه الصور.

عند شعراء آخرين غير حافظ، كان ثمّة أمورٌ أخرى محلّ اهتمام أكبر من الظلال الدقيقة لما يسمّيه النقاد الفرس «المعنى»: فقد عُرف بعض الشعراء بفتنة كلماتهم أو ببراعتهم، وكان معظم شعرهم شكلاً من الزخرفة، أو نوعاً من الديكور الضروريّ لبعض المناسبات الرسميّة. وقد بات هذا الشكل من الشعر مُغرقاً بالبديع المتكّلف. أما حافظ، فيستعمل لغة يوميّة،

---

(١٦) *Hafiz of Shiraz: Thirty Poems*, translated by Peter Avery and John Heath-Stubbs (London: John Murray, 1952).

إنّ ترجمتهما تمثّل نموذجاً قريباً جدّاً من الترجمة الدراسيّة وتمثّل في الوقت نفسه محاولة لإنتاج قصيدة إنكليزية شعريّة من المادّة التي قدّمها حافظ؛ وعلى الرغم من أنّهما يفشلان أحياناً في أداء بعض المعاني التفصيليّة، ويتخليّان في بعض المواضع عن الدقّة، التي يعوّضانها بالأقواس المعقوفة والهوامش، إلّا أنهما يستفيدان من الحريّة التي يُتيحها الشعر الحرّ ليبقيا وفيين قدر الإمكان، وعلى نحوٍ مدهش، للأصل.

ولكنّه يلتقط ظلال الشعور الإنساني الذي يستعمله، مثل القرآن، ليرسم شيئاً أشبه بالنبوءة المستقبليّة: يُمكن للمرء أن يفتح أيّ صفحة من الكتاب عشوائيّاً، ويضع إصبعه على أيّ آية، وسيشعر بأنّ مضامينها تُحدّد مصيره(١٧).

اختمار الثقافة الفارساتيّة: التيموريّون وجيرانهم

شهدت الأراضي المركزيّة للثقافة الفارساتيّة ازدهاراً نشيطاً في الأدب الفارسي وفي جميع الفنون الإبداعيّة الأخرى في القرن الخامس عشر، بخاصّة في ظلّ حكم خلفاء تيمور، وإن لم ينحصر الازدهار بعصرهم. لمع نجم خلفاء تيمور، الفاتحين السفّاحين، والمتعصّبين، في تاريخ الحاضرة الإسلامية بفضل سعة ثقافتهم الشخصيّة ورعايتهم للفنون والرسائل. كان هدف تيمور من رعاية العلماء والفنانين هو المكانة التي يمنحونه إياها. لم يكن تيمور، على الرغم من ألمعيّته التي تظهر في قيادته العسكريّة، يعرف الرجال والكتّاب العظماء (مثل التفتازاني) بنفسه، إلى أن يُشير إليهم أحدُ رجال بلاطه. ولكنّ عدداً كبيراً من خلفائه قد أظهروا قدراً عالياً من العبقريّة الإبداعيّة والموهبة الشخصيّة في اكتشاف العبقريّة لدى الآخرين: فربّما كان لحكّامٍ مثل أولوغ بك العالِم الطبيعي، و[ظهير الدين] بابر الذي كتب سيرته الشخصيّة، وأكبر الراعي السخيّ للآداب، أن يلمعوا حتّى لو وُلدوا بمكانة متواضعة. بناء على ذلك، أظهر التيموريّون أفضل ما يُمكن الدولةَ الراعية أن تُقدّمه في مجال الفنون، على الرغم من أنّ هذا النمط كان أوسع انتشاراً من حدود انتشار سلالتهم، ولم يكونوا العائلة الأميريّة الوحيدة التي قدّمت حكّاماً رفيعي الثقافة والتعليم في زمانهم.

عند وفاة تيمور، أصبح أبناؤه وأحفادهم، بالتوافق مع حكّام المغول في

---

(١٧) انظر:

Eric Schroeder: "Verse Translation and Hafiz," *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 71, (1948), pp. 209-222, and "The Wild Deer Mathnavi," *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 11 (1952-1953), pp. 118-134.

حيث يُقدّم إريك شرودر دراسة مذهلة لشعريّة حافظ وإحالاته الدينيّة (ويقترح بأنّه قد عبّر عن نظريّة في الشعر ترى فيه حزناً يتحوّل إلى بصيرة عن طريق الإلهام)؛ كما أنّه يُحسن صياغة حجّته ضدّ محاولة ترجمة الشعر بالشعر المنظوم.

المقاطعات المختلفة، حكاماً مستقلّين في البداية؛ ولكنّ ابنه الرابع، شاهرخ، حاكم خراسان، قد تمكّن من كسب الاعتراف به حاكماً رئيساً. وبعد سلسلة من المعارك بين الأبناء (التي تمكّنت فيها قوّة الجلائريين الصاعدة في العراق من التدخّل لبعض الوقت)، سيطر شاهرخ على الجزء الأكبر من إمبراطوريّة تيمور، وإن لم يمتدّ حكمه إلى الأراضي الواقعة وراء القوقاز ونهر الفولغا. تمركز شاهرخ بنفسه في هراة، وحكم معظم إيران مباشرةً؛ أما ابنه أولوغ بك فقد حكم سمرقند وحوض نهر زارافشان. برز شاهرخ كمسلم تقيّ ذي علاقة طيّبة مع معظم المتديّنين. وكان يُقدّم نفسه كرسام وشاعر. أما بايسنقر، أحد أبنائه، فقد حقق لنفسه سمعة جيّدة كرسام، ولكنّه كان معروفاً أكثر برعايته لخطاطي الكَتب في بلاطه. رعى شاهرخ بنفسه الفنون والرسائل، وشجّع المؤرّخين على نحوٍ خاص، وكلّف بعض مؤرّخيه بإكمال التاريخ العام لحافظ أبرو ليُحدّث تقليد التأريخ الشامل، الذي يعود إلى رشيد الدين، إضافة إلى عمله الجغرافي. في الجزء الأخير من حكمه، قلت الثورات وبات بإمكانه أن يولي اهتمامه لتجميل مدينته هراة، على الرغم من أنّ تحصيناته الكبيرة فيها لم تتمكّن من صدّ الطاعون الكبير الذي اجتاح العالم، فخطف أرواح مئات الآلاف (كما تقول الروايات على نحوٍ مشكوك به) في عام ١٤٣٥.

كان أولوغ بك في سمرقند أقلّ اهتماماً بالتقوى الشريعيّة من أبيه؛ فواجه معارضةً من شيوخ التصوّف، الذين اعترضوا وأتباعهم الكثر على ثقافة بلاطه من وجهة نظر طهوريّة؛ ولكنّه احتفظ بدعم علماء بلاطه الكبار. عزّز أولوغ بك العمارة في سمرقند وبخارى وأغدق عليها العطايا كما فعل أبوه في هراة (وكما فعل جدّه تيمور). ولكنّه كان أقلّ اهتماماً بالتاريخ، وأكثر اهتماماً بالفلسفة. وقد استقدم أكفأ الفلكيين في زمانه إلى سمرقند، حيث بنى مرصداً كبيراً واجتهد هو بنفسه في الرصد والحسابات الفلكيّة. في زمانه، رُسمت خرائط فلكيّة جديدة بدرجة أعلى من الدقّة من أيّ وقت مضى. وعند وفاته، تفرّق فريقه من الفلكيين وأصبحوا مرجعيّات رائدة في هذا الميدان في عدّة مناطق من الحاضرة الإسلامية.

بعد وفاة شاهرخ في عام ١٤٤٧، لم تسترجع الإمبراطوريّة التيموريّة وحدتها القديمة أبداً؛ إذ لم يعش خليفته الاسمي، أولوغ بك، طويلاً في

وجه المؤامرات التي حيكت ضدّه في سمرقند. تمرّد ابنه عليه وأعدمه، ثمّ قُتل بعد حكم قصير دام ستة أشهر. باتت المناطق الغربيّة خاضعةً في معظمها لقادة قبائل الترك (الرعاة)، الذين أرادوا أن يكونوا رعاة ثقافيين كباراً، ولكنّهم لم ينجحوا في ذلك نجاحَ التيموريين (حاول واحد أو اثنان منهم فرض قانون عقوبات شريعيّ معتدل، وكانت نتائج ذلك مقلقة على أصحاب الملكيّات والعقارات). في حوض دجلة والفرات وأذربيجان، حيث كانت السلطة المحليّة في العادة متشظّية بين الأمراء، حلّ الاتحاد القبلي التركي (ومعظمه من الشيعة) من القراقويونلو، «الخرفان السود»، بدلاً من الجلائريين كقوّة مهيمنة كبرى بعد وفاة تيمور. كان زعيمهم مدعوماً من شاهرخ بوصفه تابعاً له، أما الآن فقد أسسوا إمبراطوريّة مُعتبرة في الجنوب الغربي من إيران ومنطقة الخليج الفارسي؛ بل إنّهم سيطروا على فارس لبعض الوقت وانتزعوها من يد التيموريين. في الجزء الأكبر من إيران وحوض جيحون، نجح أبو سعيد التيموري في استعادة الدولة والحفاظ عليها، حيث استمرّ ازدهار الفنون، والرسم بخاصّة. وكان عليه أن يرسل حملات عسكريّة متواصلة، إلى أن وقع في النهاية في يد زعيم الاتحاد القبلي التركي الآخر، الذي حلّ محلّ منافسيه من الخرفان السود. بحلول عام ١٤٦٦، تمّكن الخرفان البيض (أق قويونلو)، الذين حافظوا في ظلّ الحزازات المتبادلة بين قادتهم على حكم شبه مستقل في جزء من الجزيرة [الفراتيّة] لبعض الوقت، من تأسيس زعامة قويّة تحت راية أوزون حسن، الذي لم يكتفِ بانتزاع حوض دجلة ـ الفرات والأراضي المجاورة من يد الخرفان السود، بل تمكّن من هزيمة أبي سعيد، ومدّ حكمه على غرب إيران؛ وعند وفاته في ١٤٧٨، حافظ خليفته على معظم سلطته لنحو عشرين سنة.

في الجيل التالي لوفاة أبي سعيد، تمتلئ سجلات الحكم التيموري بقصص قتل الإخوة وجشع السلطة والدسائس الدنيئة التي تزايدت على نحوٍ لا نراه في معظم تاريخ المسلمين في المراحل الوسيطة. كان كلّ أميرٍ تيموري يحكم ولايته في أثناء حياة أبيه، وكان يُمكن له أن يتوقّع أن يصبح حاكماً مستقلّاً أو سيّداً غير مُنازَع بعد موت أبيه. بخاصّة في حوض نهري سيحون وجيحون، كان هناك العديد من الولايات المستقلّة، وكان بعضها

مراكز مهمّة للفنون؛ ولعلّ أشهرها هو بلاط حسين بيقارا في هراة (١٤٦٩ ـ ١٥٠٦). في الجزء الأوّل من عهده، كان عسكريّاً ناجحاً، مثل شاهرخ، في تأمين جزء كبير من التركة التيموريّة، إنّما على نطاق مصغّر: فقد سيطر على كلّ خراسان وبعض الأراضي المجاورة من مازندران إلى جهة قندهار. ولكنّ قوّته الرئيسة، مثل شاهرخ، كانت في الفنون، على الرغم من أنّه كان رساماً وشاعراً ثانويّاً. يُعتبر وزيره، مير علي شير النوائي، أعظم أساتذة الشعر التركي الجغتائي، وقد ألهم تقليده الشعرَ التركي العثمانيّ أيضاً. وبين هذين السيّدين، اجتمع ألمع الإيرانيين ثقافةً من كلّ حدب وصوب.

كثر الشعراء المشهورون، وكثر المؤرّخون والناثرون الأخلاقيّون. كان أبرز الكتّاب آنذاك هو الجامي (ت. ١٤٩٢)، الذي يُعتبر أحد أعظم شعراء الأدب الفارسيّ، والذي كان نثره البسيط الواضح ذا أهميّة لا تقلّ عن شعره: فقد كتب تأريخاً لسير رجال التصوّف [**نفحات الأنس في سيرة الصوفيّة**] وخلاصة وافيةً (مختصرة ولكنّها أصيلة) عن الحكمة الصوفيّة [**لوامح الحق ولوامع العشق**]، وكلّ واحدٍ منهما فريدٌ في بابه. انجذب الفلاسفة والرياضيّون والأطباء، وغيرهم من المتخصّصين في العلوم، إلى دائرة المفكّرين، وكذلك إلى العطايا الماديّة للبلاط. ولكنّ أعظم مآثر هراة في عهد حسين بيقارا هي فنّ الرسومات. فعلى امتداد القرن الخامس عشر، تمّ استيعاب التأثير الصيني على فنون الإيرانيين والترك، وقد كان قويّاً تحت حكم المغول. تُعتبر «المنمنمات التيموريّة»، التي جسّدت نضج الأسلوب الفارساتي، لدى الكثيرين ذروة الفنون الإسلاماتيّة قاطبة. في هراة، وصل هذا الفنّ إلى ذروته في أعمال بهزاد، الذي جمع بسلاسةٍ بين المستوى الرفيع من أسلوب الرسم التيموري الراسخ وعناصر الجمال الطبيعي التي تميّز بها، وإن كانت عناصرها موجودة في التقليد قبلاً. أصبح بهزاد علامةً على أبّهة هذا التقليد التيموري، وأصبح نقطة مؤسّسة للفنون الصفويّة الرفيعة في القرن التالي (وسنعرج على ذكره من جديد).

في الأزمنة التيموريّة، تمّ تأكيد انتصار علم الكلام الفلسفي، بدعم رسميّ، على ما بقي من النزعة النصية للمحدّثين. ولكن ما ميّز الحياة الثقافيّة في زمن تيمور هو تزايد الاهتمام ـ من جهة مؤرّخي السير والرعاة الثقافيين، وربّما من الفنانين أنفسهم ـ بفرديّة الفنان المبدع، الذي أصبح

الآن جزءاً من النخبة العسكريّة كمحميّ. كان الشعراء والخطاطون والمغنون معروفين بأسمائهم منذ وقت طويل، ولكن خلال هذه المرحلة أصبح الرسامون والمعماريّون معروفين بأسمائهم أيضاً. كان رجال البلاط يجمعون عيّنات من أعمال الفنانين ويقدرونها أحسن تقدير، وكثيراً ما كانت الموضات تتغيّر بسرعة (مثل نوع السجاد المفضّل). لقد امتاز تقليد المغول في دولة الرعاية باحتفائه القويّ بالتميّز الإنساني: بالإمكانات الكبيرة للإنجازات الشخصيّة. وقد وجد ذلك تعبيره الحادّ في فنّ السير الذاتيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولكنّ التعليم الجيّد للأمراء التيموريين وشعورهم بأنّ العظمة تعتمد على الإبداع الجماليّ مثل اعتمادها على الفتوح الواسعة قد انعكس على المعايير التي أرسوها، فكان كلّ أمير يرفع من المعايير ليفوق الآخرين[(١٨)].

حركات الاحتجاج الاجتماعي

ظلّ النشاط الحضري العمومي الحيويّ، بشقّيه الحزبي والوطني، حتّى في خضم القمع التيموري، مصدراً لحركات الاحتجاج؛ وقد ظهر ذلك بخاصّة في سلسلة ثورات الإسماعيليّة، وبدا موشكاً على تحقيق وعوده في مظاهر قوّة ميليشيات الطبقات الدنيا في زمن آخر تلك الثورات وأكبرها. استمرّ الاحتجاج الحضري في زمن تزايد قوّة البلاط، حتّى بعد عصر تيمور؛ غير أنه ترافق آنذاك مع ظهور مصدر جديد للاحتجاج. لا نعرف على وجه الدقّة إلى أيّ قدرٍ كان نشاط رعاة الماشية في الأراضي الطرفيّة نوعاً من استعادة التوازن الصحّي للاقتصاد الشعبي. ولكن من المؤكّد بأنّ الرعاة الجدد قد أضافوا عنصراً مقاوماً جديداً ضدّ طبقة السادة الزراعيّة. وقد اتخذت هذه الحركة أيضاً شكلاً شيعيّاً.

يُمكن القول بأنّ ابن تيميّة قد مثّل لحظة إعادة تأكيد على الطابع

---

(١٨) يوماً ما سيأتي من يدرس فنّ السير الذاتيّة الإسلاماتيّة، في جميع أطواره ومراحلة التاريخيّة وعبر خطوط الانقسام الطائفي، وسيُلقي بذلك الضوء على الصورة الإنسانيّة لهذه الحضارة. يُمكنني أن أستشهد بنوعين مهمّين من فنّ السير: ما اتّبعه الإسماعيليّون من سرد رحلتهم الروحيّة واستكشافاتهم في الطريق، والذي تظهر بعض سماته في سيرة الغزالي؛ والسير الذاتيّة الفارساتيّة المتأخّرة، التي كان أبرز أمثلتها هو سيَر التيموريين، بخاصّة في الهند. ولكنّ للسير وتدوين الأخبار عن النفس أنواعاً أخرى عديدة وصلت إلينا من العديد من المراحل التاريخيّة والمناطق المختلفة.

المعارِض لتقليد أهل الشريعة، حتّى في شكله الجماعي السنّي. ولكنّ معظم أشكال المعارضة كانت ذات نزوعٍ علويّ الولاء أو ذات نزوع باطنيّ. كان احتجاج المحرومين ضدّ الأمراء والطبقات الاجتماعيّة العليا موجّهاً أيضاً ضدّ علماء أهل السنّة والجماعة الرسميين، الذين تصالحوا مع الأمراء وتقلّدوا المناصب منهم. إذاً فقد كانت معظم هذه الحركات لوقتٍ طويل شيعيّة. مع انهيار الحركة الإسماعيليّة، لم يعد التشيّع بشكله القديم ـ المتطلّع إلى ظهورٍ إمام من آل عليّ يقود المؤمنين في وجه نظام الخلافة القديمة ـ يتمتّع بجاذبيّة خارج اليمن، حيث ضربت الزيديّة بجذورها عميقاً. فقد عبّر التشيّع الجديد عن نفسه بالأساس في أشكالٍ صوفيّة، في **طرق** خاصّة، لا تُشكّل تعاليمها الباطنيّة مذهباً صوفيّاً، بقدر ما تشكّل تعاليمَ وحيانيّةً مخصوصة مستلهمة من التعاليم السريّة المنسوبة إلى عليّ. يُمكن وصف هذا التشيّع الجديد بأنّه تشيّع طرقيّ.

بمعنى ما، قبل [هذا التشيّع الطرقي] بالمفهوم السياسي الصوفيّ عن الهرميّة الصوفيّة الكونيّة التي تقف على الضدّ من السلطات العسكريّة القائمة وتعلو عليها؛ ولكنّه رفض النتائج السياسيّة للتوليفات السنيّة في المرحلة الوسيطة المبكّرة باعتبار أنّها لم تعد تُلبّي عملياً مطالب العدالة المساواتيّة الشعبويّة، التي ظلّت ضمائر المسلمين متمسّكةً بها. بدلاً من ذلك، تطلّع التشيّع الطرقي إلى نزول الوليّ القطب من السماوات ليُقيم مُلكه الشامل على الأرض؛ وإذا لم يكن لملكه أن يُحقّق أعلى أشكال المجد، فإنّ له على الأقل أن يأتي بالهداية للمؤمنين ويكفل لهم نوعاً من الاستقلال الذاتي. في كثير من الأحيان، كان هذا التشيّع الطرقي المخلص للمذهب الباطني والتعاليم السريّة يحمل معه عناصر من المقاربة الغنوصيّة لفهم الكون والبشر فيه: في العالم الذي انحجبت عنه شمس الحقيقة والخير، يُمكن لروح النخبة أن تهرب من البؤس والخطأ من خلال المعرفة الباطنيّة للحقيقة السريّة النهائيّة. كان لهذه المقاربة ارتباطٌ ما بـ «الضجر والتعب من العالم» (أياً كان معنى ذلك)؛ ولكن من المؤكّد بأنّ هؤلاء الباطنيّين كانوا يعبّرون عن موقف إيجابيّ مرتَقِب على نحوِ كبير من الحياة (كالعادة، فإنّ ما يهمّ ليسْ نوع المضامين التي يُمكن أن تُستخلص منطقيّاً من صيغ المذهب ومقولاته، وإنّما المعنى الفعلي على مستوى التجربة المباشرة). كان لدى هذا التشيع الجديد،

في الكثير من الأحيان، رؤى مهدويّة قويّة (وهو ما سأسمّيه نظرة وعظيّة/ دعويّة) حتّى عندما باتت تتبع مسار التطهّر/التزكّي الصوفي الداخلي، الذي يجب أن يهيّئ المؤمنين لقدوم المهدي.

كقاعدة عامّة، يُمكن التفريق بين نوعين من حركات الانشقاق والعصيان الاجتماعي: الحركات المناهضة للامتيازات، المطالبة بعدالة المساواة والتي تميل بطبيعتها للتأكيد على المسؤوليّة المنضبطة من جهة؛ والحركات المناهضة للأعراف التقليديّة التي تطالب بحريّة أشكال التعبير وتؤكد على عفويّة الاستجابة من جهة أخرى. كثيراً ما أصبحت الحركات المناهضة للامتيازات قاسية ومتوحشة، تسعى بالتزام شديد إلى التغيير الاجتماعي، في حين كانت الحركات المناهضة للأعراف التقليديّة في أحيانٍ كثيرة مستهترة متهوّرة، تتجاهل التبعات الاجتماعيّة بوصفها أحد أطوار انعتاقها.

إنني أعتقد بأنّ الناظر سيرى في هذه الحركات الشيعيّة المتأخّرة حضوراً لنزعة مناهضة للأعراف التقليدية تتحدّى الأعراف الاجتماعيّة القارّة وحضوراً لنزعة حادّة مناهضة للامتيازات. في أوروبا الغربيّة، لم تتبلور الحركات الألفيّة ونزعات التحرّر والانعتاق «ما قبل الآدمية»(*) من الأعراف المستقرّة (والتي تُرجع دعوتها إلى الإباحة والتحرّر من الشرائع إلى زمن البراءة الأصليّة في الجنّة) في حركات منظّمة في أثناء سعيها إلى الانقلاب على الحكم الاضطهادي والطبقات الاجتماعيّة العليا (وفي مثل هذه الحملات، خسر أتباع هذه القضيّة المُحاطة بالأعداء ما أسّسوه من نظام الإباحة الشخصيّة). ربّما حدث شيء كهذا في بعض الحركات الثوريّة الإسماعيليّة. على أيّة حال، نادراً ما تمكّنت حركات الإباحة والتحلّل من أحكام الشريعة من البقاء طويلاً إذا لم تسد بينها أعرافٌ تقليديّة جديدة، أياً كان مصير الحركة. ظهرت وسائل جديدة، عبر أشكال صوفيّة، لمأسسة هذا التحدّي للأعراف التقليديّة (وفي الحالات المتطرّفة، لإقرار حالة من الإباحة التامّة).

(*) ما قبل الآدميّة Pre- Adamite هو مذهب شاع وراج في أوروبا العصور الوسطى، بتأثيرٍ من الأفكار الإسماعيليّة والصوفيّة، وقبلها من التيارات الغنوصيّة في المشرق؛ وهو يقوم على الاعتقاد بوجود سلالات سابقة عاشت على الأرض قبل آدم (أورد ابن كثير في **البداية والنهاية** أنّ الجنّ والبنّ سكنوا الأرض قبل أن يخلق الله الجنّ، ثمّ أبادوهم عنها، إلخ). وقد ارتبط هذا الاعتقاد على ما يبدو بنزعة الإباحة والتحلّل من أحكام الشرائع (المترجم).

ويبدو بأنّ حركات التشيّع الطرقي هذه قد عبّرت عن معارضتها وانشقاقها في آنٍ من خلال تحدّي الأعراف التقليديّة ومن خلال نزعة أخلاقيّة مناهضة للامتيازات؛ بالطبع، في بعض المناسبات على الأقل، كانت هذه الحركات أميل إلى مخاطبة الأشخاص من ذوي الامتيازات (فكانت الحركات بانشقاق هؤلاء، على خلاف حركات الطبقات الدنيا، أميلَ إلى النزعة المناهضة للأعراف التقليديّة منها إلى مناهضة الامتيازات؛ ذلك أنّ نزعة من هذا النوع تتطلّب درجةً من الموارد الشخصيّة التي تحمي المرء إذا ما خرج صراحةً عن الأعراف والطرائق التقليديّة الراسخة).

كانت جمهوريّة السربداريين في غرب خراسان في منتصف القرن الرابع عشر، التي دمّرها تيمور، تحت توجيه أتباع الشيخ حسن جوري وقيادتهم(*)، وهو شيخ جمع بين الأفكار الصوفيّة والشيعيّة وسعى إلى عدالةٍ ثوريّة. ولعلّ هذا المزج كان هو التعبير الأكثر اتساقاً عن المزاج الجديد، وأحد أوّل تجلياته.

بحلول القرن الخامس عشر، نجد بين أيدينا أدلّة كثيرة على تزايد شيوع الولاء الشيعي. إضافةً إلى النزاعات القديمة بين شيعة قم وسنّة قزوين، وبين حلب نصف الشيعيّة ودمشق السنّية، لم يعد الانقسام الرئيس في أصفهان الآن بين الأحناف والشافعيّة، وإنّما بين السنّة والشيعة. بين صوفيّة الهند، تزايد عدد من تبنّوا الموقف الشيعي على نحوٍ فردي، من شيوخ طرق أهل السنّة والجماعة (وباتت المواقف المخالفة والمتساهلة بأحكام الشريعة أكثر تكراراً)، بخاصّة في الدكن. في إيران، برز الولاء العلوي في بعض الطرق الصوفيّة. لدينا دراسة جيّدة بهذا الخصوص للطريقة الكبرويّة(١٩). في هذه الطريقة، كان السمناني (ت. ١٣٣٦)، على الرغم من معارضته للولاء الشيعي بحدّ ذاته، قد اعتنق بالفعل شكلاً من «التشيّع الحَسن» الذي يضع

(*) ورد في الأصل «حسين جوري»، والصواب «حسن» (المترجم).

(١٩) J. Molé, "Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siecles de l'hégire," Revue des Etudes Islamiques, vol. 29 (1961), pp. 61-142.

وهي دراسة ممتازة. لم يُتح لي الوصول إلى دراسة بتروشفنسكي، التي تحوي فصلاً متعلّقاً بهذا القسم (الذي يُقال بأنّه مهمّ للغاية في فهم هذه المرحلة). انظر:

Petrushevski, *Zemledelie u agrarniye otnosheniya v Irane XIII-XIV vekov* (1960).

عليّاً في رتبة أعلى من الخلفاء الأوائل، وقد سلّم بأنّ الإمام الغائب الثاني عشر هو ولا شكّ قطب هذا الزمن (ولكنّه أنكر بأن يكون غيره من الأئمّة، بعد عليّ على الأقل، أقطاباً، على الرغم من احترامه وتوقيره للحسن والحسين؛ وأنّ الإمام الغائب قد عاش عمراً أطول من عمر البشر الطبيعي؛ وأنّ المهدي الأخير لمّا يأتِ). وقد تزايد تأكيد خلفائه في الطريقة على الولاء العلوي، وبالمثل على تعاليم ابن العربي (على الرغم من أنّهم لم ينكروا موقف السمناني المقابل والقائل بوحدة الشهود). مع نهاية القرن الرابع عشر، وعظ أحدهم بأحد المواقف الشيعية الرئيسة والقائل بضرورة نأي المرء بنفسه عن أعداء عليّ، إلا أنّه، على خلاف معظم الشيعة، قد استثنى الخلفاء الثلاثة الأول من هذا الموقف. وظلّ موقفه من الولاء العلويّ خالياً من مضامين التمرّد الفعليّ.

أخيراً، في بدايات القرن الخامس عشر، أعلن القائد الرئيس للطريقة النقشبنديّة (لمنام رآه) بأنّ تلميذة الشيعيّ الصغير، الذي سمّاه نوربخش [الخراساني] (١٣٩٣ ـ ١٤٦٥)، هو المهديّ؛ ونبذ في الوقت نفسه المذهب الشافعي في الفقه، الذي كان مُفضّلاً عند النقشبنديّة وعند الكثيرين من الصوفيّة، لصالح الفقه الشيعي. قبِل معظم أعضاء الطريقة في إيران بنوربخش. لطّف نوربخش من تشيّعه بتوجيهه نحوٍ شكل أكثر توافقيّة وتصالحيّة، مثلما فعل السمناني مع موقف أهل السنّة والجماعة؛ ولكنّه أكّد على دوره بوصفه المهدي. وقد علّم من حوله بأنّ المهدي، مثل عليّ وبخلاف بقيّة الأئمّة لدى الاثني عشريّة، يجب أن يكون مؤهّلاً كإمام كامل (أي أن يحمل راية الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر): القتال بالسيف ضدّ الظلم والصراع الشخصي مع المعاصي والخطايا. (مثلما هو معتاد لدى المصلحين، وبخاصّة في تلك المرحلة، كان يُنظر إلى الجهاد باعتباره جهداً مشروعاً ضدّ الحكّام المسلمين الظلمة وضدّ «الطغاة» من غير المسلمين على السواء). بناء على ذلك، بذل العديد من المحاولات لتأكيد سلطته؛ فقد سكّ عملات تحمل اسمه في كردستان وتمّ اعتقاله عدّة مرات بوصفه متمرّداً ضدّ شاهرخ التيموري. لم يتمّ إعدامه، وتمّ إطلاق سراحه على أساس تخلّيه عن زعمه بعد وفاة شاهرخ. استمرّ هذا الشقّ من النقشبنديّة الذين قبلوا به (والذين باتوا يسمّون النوربخشيّة) في كونهم شيعةً: ويقال بأنّ أحد خلفائه، بعد أن بنى خانقاه في شيراز، قد

كسب العديد من الأحناف إلى صفّ الشيعة في كشمير. ولكنّهم تغاضوا عمّا ادّعاه نوربخش وتناسوه وباتوا شيعة إثني عشريّة عاديين.

في دوائر صوفيّة أخرى، اشتعلت الآمال المهدويّة للولاء العلوي أيضاً. في بعض الأحيان، كان رؤساؤهم ذوي شعبيّةٍ جيّدة حتّى في الطبقات الراسخة. وُلد شاه نعمة الله (١٣٣٠ ـ ١٤٣١؛ ولقب الشاه بات سابقة تسبق أسماء العديد من أولياء الصوفيّة) في حلب، ونشأ في العراق، وتنقّل في إقامته بين مكّة وسمرقند، وحظي بحفاوة شاهرخ، وسعد حاكم دكان في الهند بإقناع أحفاده بالعيش في ظلّ حكمه. كان شاه نعمة الله معروفاً بنبوءاته القيامتيّة. ولكنّ هؤلاء الأشخاص كانوا يثيرون الشبهة والغضب، اللذين لا تُخفّف من حدّتهما الحصانة التقليديّة للصوفيّة. حظي نوربخش بتعامل محترم نسبيّاً، ولكنّ الصوفيّ الذي ادّعى المهدويّة قبله، فضل الله أسترابادي (ت. ١٣٩٤)، قُتِل بأوامر من تيمور، وتمّ اضطهاد أتباعه (المعروفين بالحروفيين) بقسوة طوال القرن الخامس عشر. وقد كان أحد أبرز أتباعه وأجرؤهم في التعبير عن مواقف الفرقة هو أعظم شعراء التركيّة الغربيّة المبكّرة، [عماد الدين] نسيمي الذي سُلخ حيّاً في حلب ١٤٠٤ بوصفه متمرّداً.

رفض الحروفيّون شرعية الحكام القائمين، وادعوا بأنّ للوحيّ في التاريخ البشري منحنًى تصاعديّاً: فأوّلاً جاء الأنبياء، وأعظمهم هو خاتمهم محمّد؛ ثمّ يأتي الأولياء، وهم أئمّة الشيعة الاثني عشريّة؛ وأخيراً، مع فضل الله، جاء الأشخاص الذين هم وعاء الوحي الإلهي والأقرب إلى الكمال، ومعهم، كان ثمّة عصر جديد يوشك على الانبلاج، ستُمحى فيه آثار الملوك الظلمة. على المستوى المتعالي/المفارق، على الأقل، يُمكن القول بأنّهم كانوا يُمثّلون حسّ «الشباب بالزمن» في منظورهم لمسار التاريخ ككل، وفي رؤاهم المهدويّة المباشرة. ولكنّ انشقاقهم ومعارضتهم كانت بالأساس مناهضة للأعراف التقليديّة أكثر مما هي مناهضة للامتيازات؛ فقد كانوا أكثر اهتماماً بالتحرّر من اهتمامهم بالمساواة. وبقدر ما عبّروا عن هذا المزاج صراحةً بقدر ما تعرّضوا للاضطهاد العنيف.

خلال القرن الخامس عشر، استمرّ قادة الحروفيّة في كتابة الكتب التي تعتبر كتباً مقدّسة على ذات درجة قداسة الكتاب الرئيس لفضل الله نفسه. في

هذه الأعمال، استعملوا وسائل للتعبير لا تختلف إلا قليلاً عما كان سائداً في التقليد الصوفي بالعموم ـ وبهذا المعنى، كانوا يؤكّدون على الروح المحافظة لذلك العصر أيضاً ـ ولكنّ معارضتهم الجذريّة كانت واضحة للعيان؛ فقد رأوا في الأبجديّة العربيّة (والفارسيّة بالخصوص) ـ تبعاً للتقليد الفلسفي القديم، وللتأويلات الإسماعيليّة ـ المكوّنات الأساسيّة لجذور الكلمات، ومن ثمّ فإنّها هي الوحدات الأساسيّة لجميع المعاني الممكنة. في تحليلهم للحروف، نظّموا الرمزيّات الرقميّة والصوتيّة في نظام مفصّل، حيث تكون جميع الحقائق مصوغة في عوالم صغرى من الكلمات. لقد كان اهتمامهم بحروف الأبجديّة هو ما منحهم اسم الحروفيّة؛ وهنا دفعوا بمبادئ التأويل الباطني على مستوى النصّ والطبيعة إلى نهاياتها الرمزيّة القصوى. ولكن ما أثار خوف النزعة التقليديّة كان أمراً أكثر أهميّة من ذلك؛ إذ ليست حروف الأبجديّة وحدها كوناً مصغّراً يعكس الكون الأكبر، بل إنّ صور البشر، ووجه الإنسان بخاصّة، كونٌ أصغر يكشف عن جمال النظام الكوني والإلهي نفسه بصورة واضحة. لم يكن تقدير الجمال الإنساني مجرّد انعكاس لمحبّة الجمال الإلهيّ، أو تقرّباً منه أو تحفّزاً إليه كما هو لدى العديد من الصوفيّة؛ فقد كان هو في حدّ ذاته صورة الجمال الإلهيّ، وإن كان هذا التقدير للجمال الإنساني يجب أن يُصعّد إلى مستويات عليا وأكثر علواً.

في الواقع المُعايَن، قد يكون الفارق بين القول برؤية الوجه الإنساني على أنّه رمز للجمال الإلهي الكامن في مستوى أعلى، والقولِ برؤية الجمال الإلهي نفسه في الوجه الإنساني، إنّما على مستوى أعلى بكثير، فارقاً طفيفاً. ولكنّ الواقعية الجديدة التي مُنحت للرمزيّة الملموسة أسهمت في إثارة ردود فعلٍ حادّة من أولئك الذين شعروا بأنّ جمال الحياة والحبّ قد أُعطيا حقهما من التقدير على حساب النزعة الامتثاليّة القمعيّة للنظام القديم. لم يكن نسيمي وحده، بل معه جملة من الشعراء، انجذبوا إلى هذا المعتقد وقدّموا شعراً جميلاً يعبّر عن روحه (بالفارسيّة، وبالتركيّة بخاصّة)، والذي كان شعراً رفيعاً في كثير من الأحيان. في الوقت نفسه، شعر المنافحون عن المسؤوليّة الاجتماعيّة بحميّة قويّة لمحو هذا الموقف المتجرئ المشتطّ، ووجدوا ذريعة ذلك في ما نُسب من صفات الألوهة إلى فضل الله بخاصّة، فعذّبوا بقسوة كلّ من أدانوه بالحروفيّة. على الرغم من أنّ الحروفيّة قد حظوا بشيء من

المحاباة من محمّد الثاني، السلطان العثماني الذي فتح القسطنطينيّة، فإنّ المفتي العثماني، العالم الذي تدرّب على التقليد الفلسفي، قد أحرق بعضهم وهم أحياء[٢٠].

في اعتقادي، لم يوجد التشيّع الطرقي إلا في النطاق الفارساتي، وقد تجذّر على نحوٍ خاصّ بين الترك الغربيين في أذربيجان والأناضول. ولعلّ الجانب الشعبويّ والمناهض للامتيازات من التشيّع الطرقي كان أكثر حضوراً بين الترك؛ فقد التقى التقليد الشاماني التركي القديم، الذي كان يُلبّي احتياجات الناس من خلال العرافة والرقى، بسهولة مع التقاليد الصوفيّة لتلبية الاحتياجات ذاتها. ويبدو أنّ التقاليد الشامانيّة قد اندمجت بالأساس ضمن التصوّف ذي الولاء العلويّ؛ ففي وقت مبكّر، عام ١٢٤٠، اندلعت ثورة صوفيّة ذات ولاء علويّ (هي ثورة الباباوات)(*) في الأناضول، يدعمها العديد من قبائل الرعاة، وعارضت الأرستقراطيّة السلجوقيّة والطريقة الصوفيّة المولويّة في آنٍ معاً. ولكنّ أفكار الولاء العلوي كانت منتشرةً حتّى بين الترك المستقرّين، منذ الوقت الذي أدّت فيه أندية الفتوّة (التي كان يُطلق على أعضائها، بالتركيّة، أخي) دوراً رئيساً في تطوير حياة المدن في الأناضول. لقد رأينا سابقاً كيف ارتبط الولاء العلوي بأندية الفتوّة، منذ أيام عمر السهروردي والخليفة الناصر، ارتباطاً قويّاً. وعند السمناني، الذي ناقشناه للتو، تجدّد هذا الارتباط؛ وهذه المرّة كان أكثر وضوحاً مع الأخويّات التركيّة. ومن غير المستغرب أن نعرف أنّ روابط الأخويّات والولاء العلوي قد ازدادتا قوّة عند بعض خلفائه.

---

(٢٠) حول هذه الحركات، يُمكن العثور على مزيد من المعلومات في أعمالٍ تتناول مراحل أخرى بالأساس. فعمل سيد أرثر عباس ريزفي **الحركات الإحيائيّة في شمال الهند في القرنين السادس عشر والسابع عشر**، يحوي العديد من المعلومات حول ما شهده القرن الخامس عشر من إرهاصات وبدايات الحركة المهدويّة، التي كانت مهمّة في الهند خلال عهد السلطان أكبر (وفي شرق إيران أيضاً)؛ وفي الوقت نفسه يُشير إلى مجموعات أخرى مثل النقطويّة في جيلان، الذين تبعوا مدّعياً للمهدويّة في المرحلة الوسيطة المتأخّرة (وازدهروا في زمن شاه عباس). انظر:

Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, foreword by Mohammad Habib (Agra: Agra University, 1965).

كما أنّ الدراسة غير المنشورة لسيد نور الحسن من عليكرة [في الهند] عن الصوفيّة في تلك المرحلة توفّر قدراً جيّداً من المعلومات.

(*) والبابا كان لقباً يُستعمل للشيوخ الأتراك الشبيهين بالشامانات القدامى (المترجم).

في عام ١٤١٦، اندلعت ثورة شعبيّة كبرى في الأناضول والبلقان ضدّ السلطة العثمانيّة، وساهم فيها تقليد البابوات المتمرّدين بلا شكّ. طالب ثوّار ١٤١٦، المؤلَّفون من فرق من الدراويش والمجنّدين من السكان المسلمين والمسيحيين من الطبقات الدنيا، بالمساواة بين الجميع في حقوق الملكيّة وفرض بساطة الزيّ وعالميّة الأخوّة؛ وعلى وجه الخصوص، طالبوا بمنع المسلمين من أن ينكروا أحقيّة المسيحيين بعبادة الله. وقد كانوا مقتنعين بأنّ الله قد أرسل قادتهم لجلب العدالة، وأنّهم سينتصرون على الرغم من الخسائر الأوّلية التي لحقت بهم.

أما موجّههم الأيديولوجي (ومن غير المعلوم ما إذا كان قائداً فعليّاً أو لا، ولكنّه أُعدم بتهمة التواطؤ) هو بدر الدين سيماونلي (١٣٥٨ ـ ١٤١٦)، العالم الشهير والرحّالة المتعدّد الأسفار. نشأ في أدرنة، واشتهر بعلمه بالفقه والفلسفة، وبمعارضته مثل جلّ الفلاسفة للتصوّف؛ ولكنه تحوّل إلى التصوّف، بينما كان يُربّي ابن السلطان المملوكي في القاهرة على يد أحد الترك الأذريين. وبعد أن ترأّس الزاوية (الخانقاه) لبعض الوقت، عاد إلى موطنه في الإمبراطوريّة العثمانيّة، حيث صار يدعو إلى نوع متطرّف من التصوّف الوجودي، وأسّس على هذا التصوّف دعوته إلى العدالة الاجتماعيّة المساواتيّة (وهو ما أقلق الطبقات المالكة من خطر مشاعيّة الممتلكات). (وهذه واحدة من عدّة حالات ساهمت فيها أفكار ابن العربي الصريحة حول طبيعة الإنسان في ولادة نظرة متفائلة تجاه إمكانيّة التغيّير الاجتماعي). ويبدو أنّه اجتذب إليه الكثير من اهتمام الجمهور لبعض الوقت؛ ولكنّه بعد ذلك اعتزل للدراسة في أدرنة (ثمّ، خلافاً لرغبته، دُعي منها في عام ١٤١٠ ليُنصّب كبير القضاة [قاضي عسكر] من قِبل أحد ورثة العرش العثماني، ربما طلباً للدعم الشعبي). عندما فشلت ثورة ١٤١٦، ظلّت أفكاره حيّة. انتقل بعض الثوار إلى الحركة البكتاشيّة، وبعضهم ربّما إلى الطريقة الصفويّة، التي كان بدر الدين نفسه على اتصالٍ بها؛ وقد كانت هاتان المجموعتان هما من لاقتا نجاحاً مستمرّاً من بين جميع حركات الطرق الصوفيّة في ذلك الوقت.

كانت بعض الحركات مقتصرة على مجموعات قبليّة؛ فقد انتشرت الحركة الشيعيّة الشعبيّة، حركة أهل الحقّ، بين بعض الكرد، وهي حركة ارتبطت بتشيّعها ببعض شيوخ الصوفيّة وببعض المزارات، وانتشرت في القرن

الخامس عشر انتشاراً واسعاً بين القبائل التركيّة، بخاصّة في منطقة حكم الخرفان السود؛ وقد كان العديد من أبناء السلالة رعاةً للأفكار الشيعيّة. آمن أهل الحقّ بنظام مفصّل من الأدوار الروحيّة، لكلّ دورٍ منها هرميّته الوحيانيّة، بحيث يكون محمّد وعليّ مجرّد فصلٍ واحدٍ، وربّما ليس بذات أهميّة تفوق الأدوار اللاحقة من الظهور الإلهيّ. ظلّت هذه الحركة سلبيّةً سياسيّاً، على الرغم من أنّها خدمت ولا شكّ شعور رجال القبائل باستقامتهم الذاتيّة، المهدّدين بانتهاكات حكّام المدن. (استمرّت طائفة أهل الحقّ في الوجود على أساس قبليّ). أما الحركة الشيعيّة الأخرى، التي انطلقت بدعوةٍ من رجل ادّعى أنّه هو المهديّ، فقد كانت أكثر نشاطاً سياسيّاً: إنّها الحركة المشعشعيّة. وهنا، قاتلت إحدى الكتل القبلية التركيّة للوصول إلى الجنوب حتّى خوزستان، حيث فرضت في نهاية المطاف حكمها كأرستقراطيّة رعويّة.

أما الطريقة البكتاشيّة، بخلاف ذلك، فيبدو أنّها توجّهت بخطابها إلى الأرياف التركيّة وإلى الطبقات الدنيا من أهل المدن في الأناضول. اعتنقت هذه الطريقة موقف الشيعة الاثني عشريّة؛ ولكنّها لم تكن حركة مركزيّة، وكانت ترحّب في صفوفها بأصحاب المواقف المذهبيّة المختلفة؛ فقد أصبحت الطريقة البكتاشية هي الوسط الرئيس لاستمرار التعاليم الحروفيّة ولتبجيل فضل الله أسترابادي بعد استئصال حركته ونهايتها. وبهذا الإهاب الصوفيّ، تمّ قبولها (وإن على مضض) من قِبل الحكّام العثمانيين من أهل السنّة والجماعة، حتّى من قِبل الأكثر تعصّباً. كان لدى دراويش البكتاشيّة شعبيّة واسعة بين أتباعهم في أرياف الأناضول. ربط الجمهور بين الطريقة البكتاشية وكافّة أشكال الاستهانة بما هو رسميّ، بما في ذلك ازدراء المعتقدات الدينيّة. لاحقاً، أصبحت هي الطريقة الرسميّة لقوّة المشاة العثمانيّة الرئيسة، الإنكشارية، وكانت تدعم مشاكساتهم المتكرّرة ضدّ الحكومة.

بين البكتاشيين، كان ثمّة قدر كبير من التعاطف تجاه الحركات الشيعيّة الطرقيّة الأخرى، ومنها الطريقة الصفويّة المتمركزة في أردبيل في أذربيجان. كانت هذه الحركة ذات نزوع سياسيّ، مثل المشعشعيّة، ولكنّها كانت تحظى بأتباع قبليين أكثر، وبروابط قويّة مع المدن، وتمتّعت بالتالي بنجاح سياسيّ أكبر. في أردبيل، انتقل شيوخ الصفويين المتوارثين من أهل السنّة والجماعة

إلى التشيّع في القرن الخامس عشر؛ وجمعوا إليهم أتباعاً مخلصين من القبائل المختلفة وصولاً إلى بعض أجزاء الأناضول، وقاد شيوخها حملات عسكريّة للجهاد ضدّ المسيحيين الكفّار في جورجيا المستقلّة، وأخيراً وجدوا أنفسهم على خلاف عسكريّ مع الأمراء الأساسيين في أذربيجان. وسنرى كيف أنّهم بعد عام ١٥٠٠ قد أسّسوا واحدة من أعظم إمبراطوريّات المسلمين. وقد كان لهم الأثر الأكبر في تحوّل الغالبيّة العظمى من الفرس إلى التشيّع في ذلك الوقت، كما أنّ انتشار الولاء العلوي الشيعي بين الترك الغربيين المحدثين يعود بالأساس إلى نشاطهم.

٣

الفنون البصريّة في الوضعيّة الإسلاميّة

نحو ١٢٥٨ ـ ١٥٠٣ [٦٥٦ ـ ٩٠٩هـ]

لا شكّ بأنّ محاولات البشر الأولى في خلق شيءٍ قادرٍ على استثارة الفرد، أو جذبه أو التأثير فيه، بفعل مزاياه البصريّة، كانت محاولات لاستحضار القوى السحريّة، بقدر ما هي محاولات لإمتاع الحواس. وقد ظلّت الفنون البصريّة العظيمة للحضارات الزراعيّة لمعظم الوقت، إن لم تكن ذات طابع سحريّ فذات طابع رمزي على الأقل. لم تكن الفنون تخاطب متلقيها من خلال حركة الخطوط والتلاعب بالألوان، وما تثيره من مشاعر وأمزجة إنسانيّة وحسب؛ إذ كثيراً ما يصوّر الفنّ الموضوعات والكائنات التي تخاطب تصوّرات الناس ومفاهيمهم عن هذه الموضوعات المصوّرة بقدر ما يُخاطب حساسيّتهم البصريّة؛ أي إنّه يمتلك محتوى رمزيّاً موضوعياً، يخاطب الخيال الإنساني، مثلما يفعل الشعر من خلال جملة من التداعيات والاقترانات. فصورة المرأة الجميلة قد تمثّل الحبّ والخصوبة والأمومة، أو قد تمثّل المصدر النهائيّ لنبع الحياة الإنسانيّة الدافئ. وكذا قد تُمثّل صورة الرجل القويّ الشجاعة والقوّة الولّادة والسلطة والسيادة، وقد تمثّل قوّة الطبيعة نفسها بما تزخر به من قوى الهدم والبناء. فكلّ ما ينتمي إلى المرأة والأنوثة يُمكن أن يتمثّل رمزيّاً في القمر أو البحر؛ وكلّ ما يُمثّل الرجولة والذكورة يُمكن أن يُرى رمزيّاً في الشمس أو السماء. وهكذا، كانت قوّة الرؤية الفنيّة لوقت طويل، إن لم تكن ذات طابع سحريّ صريح، فإنّها، بحكم رمزيّاتها، كانت معنويّة/أخلاقيّة، بل ودينيّة: تردّد صدى الصور الكونيّة التي تمنح البشر إحساسهم المطلق بأنفسهم وتصوّرهم عما يحيط بهم.

تَعزّز ميل الفنّانين إلى استعمال هذه التداعيات والاقترانات بفعل الاقتصاد الزراعاتي المديني؛ فقد كان الأثرياء، سواء أكانوا من طبقة المُلك أم طبقة الكهنة، الذين يسخّرون الفنّانين والحرفيّين المحترفين في خدمتهم، حريصين على إقامة الأبنية والأجسام النُّصبيّة/ الصروحيّة: وهي أجسام لا تستهدف إظهارَ ما يتمتّعون به من الفخامة والثروة فقط، بل تحاول أيضاً أن تصوّر على نحوٍ رمزيّ معنى موقعهم الاجتماعيّ وما يُمثّلونه؛ كما أنّ من شأنها أن تلهم الآخرين الإخلاص والولاء لهم. ولتحقيق هذه الأهداف والمتطلّبات، لا بدّ من اللجوء إلى أسلوب الترميز في الفنّ. كانت فنون المعابد ذات طابع تعبّدي ورمزي مباشر: وقد تأسّست على أساطير الطبيعة الصريحة؛ بل كان من المتوخَّىّ دوماً أن يكون لشكل بناء المعبد نفسه بعدٌ رمزيّ. وكذا كانت فنون السلالات الحاكمة أو السادة الإقطاعيين فنوناً ذات طابع حافل بالرموز بما يلائم غاياتها الخاصّة. وما فنون شعارات النبالة heraldic إلا مثالٌ على ذلك. كانت فنون القصور تمثّل عظمة الملك بطريقة تستدعي الرهبة والولاء في آنٍ معاً، حتى لو كانت خلواً من أيّة تداعيات دينيّة. كان المَلك، في فنون التصوير والنحت الساسانية يُصوَّر في مشاهد بطوليّة، ويظهر فيها متفوّقاً وبارزاً وسط رجاله الكثر. إذاً فقد تضافرت مصالح واهتمامات السلطة والأثرياء المترفين من كلا النوعين، مع الإلهام الخيالي للفنان، في التوجّه نحو الفنّ التمثيلي الرمزي.

ولكنّ الأراضي الإيرانيّة ـ الساميّة شهدت تطوّر نزوعٍ يحطّ من قيمة هذا الفنّ التمثيلي الرمزي الصريح في السياقات الدينيّة (سواءً أكان الفنّ ذا نزعة طبيعانيّة وفق الأسلوب الوثني القديم أم كان ذا أساليب أحدث). في الدوائر التي تأثّرت بالأديان النبويّة، برفضها للعبادات الطبيعيّة وما يرافقها من أساطير، لم تعد الرمزيّات البصريّة المستقاة من الطبيعة محلّ ترحيب، وتمّ قمعها على نحو تدريجيّ في المعابد. فالإله النبويّ قوّة معنويّة وأخلاقيّة لامرئيّة تعلو على نظام الطبيعة المرئيّ؛ وإذا كان لقصص البشر والوحوش أن تكشف عن إرادته الأخلاقيّة وتجلّيها، فإنّها عاجزة قطعاً عن تصويره رمزيّاً هو نفسه. فعلى الرغم من أنّ التماثيل قد ظلّت مستعملة بين المزديين، إلا أنهم شعروا بأنّ النار غير الملموسة رمزٌ أفضل لعالم الألوهة. أما اليهود فقد رفضوا عبادة الصور برمّتها وإن لم يرفضوا جميع أشكال الرمزيّات التصويريّة، وتردّد

المسيحيّون طويلاً في استخدامها. في العقود السابقة للإسلام، عندما بات جلّ السكان من المسيحيين، تزايدت الضغوط نحو استعادة استعمال الصور التعبّدية بحلّة مسيحيّة، فردّ عليهم المسيحيّون الأكثر تمسّكاً بالنزعة النبويّة بالإصرار على إزالة كلّ أشكال الصور، حتّى تلك التي تمّ التسامح معها سابقاً في العبادة: وهي النزعة التي عُرفت بنزعة «تحطيم الأيقونات iconoclasm»(١). بين اليهود، وفي وقت أسبق من هذا، وصلت كراهية الصور إلى مستوى بعيد؛ فقد تمّت إزالة جميع الصور المشخّصة - التي تتخذ شكلاً إنسانيّاً أو حيوانياً - من أماكن العبادة، حتّى عندما لم تكن هذه الصور موضوعاً للعبادة أو محوراً لها؛ بل وذهب الأتقياء منهم إلى استبعاد الصور وإزالتها حتّى من الأمكنة العاديّة، إذ ينبغي أن تكون الحياة كلّها مكرّسة لله وحده (يُمكن وصف هذا الارتياب العميق من الصور المشخّصة، الذي يتجاوز في حدوده مجرّد إزالتها من ميدان العبادة، بنزعة «رهاب الأيقونة iconophobia»).

كان لنزعة رهاب الأيقونة آثارها العميقة على الفن؛ فحتّى لو اقتصر حظر الفنون التمثيليّة على ميدان العبادة، فإنّ من شأن ذلك أن يؤثّر تأثيراً مباشراً في الأشكال الأخرى من الفنّ؛ فمهما كان للفنون المرتبطة بالحكّام أو بالنبلاء قدرتها على الإلهام، فإنّ الإلهام المتأتّي عن طريق الإخلاص والتعبّد هو الأعمق في جاذبيّته ومخاطبته وهو صاحب الأثر التكويني الأهم في تشكيل الرؤية الفنّية. لقد تعرّض التقليد الفنّي في الأراضي الإيرانيّة - الساميّة بأكمله إلى تحدٍّ قوي عند نقطة مفصليّة: في حقّه في التعبير الرمزيّ عن أعلى الحقائق التي يتطلّع إليها الفنان، ألا وهي حقائق الإيمان. ولم تظهر الاستجابة الكاملة لهذا التحدّي إلا مع الإسلام(٢).

---

(١) يُشير غوستاف فون غرونباوم في مقاله المعنون «نزعة تحطيم الأيقونات البيزنطيّة وتأثيراتها على البيئة الإسلاميّة» إلى هذا التسلسل، كما يُشير إلى بعض الروابط الروحيّة التي يُمكن رسمها بين نزعة تحطيم الأيقونات والتأكيد على التعالي الإلهي. انظر:
Gustave E. von Grunebaum, "Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment," *History of Religions*, vol. 2, no. 1 (1962), pp. 1-10.

(٢) لا توجد معالجة عامّة وافية للفنون الإسلاميّة، بل ولا يوجد عمل قدّم معالجة وافية لأحد الفنون المخصوصة، كالعمارة أو الرسم. إنّ عمل جورج مارصي، **الفن في الإسلام**، محاولة جيّدة، كما أنّه يمتاز بالتشويق؛ غير أنّ مقاربته مقصورة على الأراضي العربيّة، وعلى المغرب على وجه خاصّ. انظر:

= Georges Marçais, *L'art de l'Islam* (Paris: Larousse, 1946).

تأثير الإسلام على الفنون البصريّة الإيرانيّة - الساميّة

قَبِل المسلمون الأوائل بفنون الأراضي التي وصلوا إليها، كما قبلوا بغير ذلك من جوانب الثقافة، ورعوا نفس الفنانين الذين رعتهم الدول العظيمة السابقة. لقد أدان القرآن جملةً من السفاسف، بما في ذلك الشعر؛

= وبما أنّه يُركّز على فنّ العمارة، فيُمكن مزاوجته مع عمل موريس دايموند **دليل الفنّ المحمّدي**، الذي يتناول معظم الفنون البصريّة باستثناء فنّ العمارة وتنسيق الحدائق، وهو عمل أوفى وأوسع في نطاقه الجغرافيّ؛ إنّ هذا العمل بمثابة دليل لمتحف (متحف الفنّ المتروبوليتاني)، فهو عمل مرجعي (غزير بالرسومات التوضيحيّة). انظر:

Maurice S. Dimand, *A Handbook of Muhammadan Art*, 3rd ed. (New York: Metropolitan Museum of Art, 1958).

أما إرنست كونل، الذي قدّم دراسة عامّة مفيدة حول الرسم الإسلاماتي في **«فنّ المنمنمات في المشرق الإسلامي»**، فله كتاب تُرجم إلى الإنكليزيّة بعنوان:

Katherine Watson, trans., *Islamic Art and Architecture* (London: G. Bell and Sons Ltd., 1966).

وهو دراسة مسحيّة لجميع أشكال الفنّ، بخاصّة في الأراضي المحيطة بالمتوسّط، مع شيء من التحليل الفنّي والتقني (وتناول الدلالات الجماليّة للفنون)؛ غير أنّ معلوماته التاريخيّة خاطئة في جملتها. انظر:

Ernst Kühnel, *Miniaturmalerei im islamischen Orient* (Berlin: B. Cassirer, 1923).

أما كتاب ديفيد تالبوت رايس، **الفن الإسلامي**، فإنّ تركيزه على أراضي المتوسّط أقلّ من كونل، ولكنّه مثلاً لا يتناول الهند؛ إنّه عمل سطحي ومليء بالمعلومات المغلوطة؛ كما أنّ جهده في تتبّع تأريخ المتاحف وقِطَعها في نصّ عام جهدٌ غير مفيد. انظر:

David Talbott Rice, *Islamic Art* (New York: Praeger, 1965).

أما كتاب آرثر بوب، فهو الأغنى بالرسوم التوضيحيّة؛ انظر:

Arthur U. Pope, *A Survey of Persian Art* (London; New York: Oxford University Press, 1938-1939).

غير أنّ مقدّمته للفنّ الفارسي منذ القرن السابع ضعيفة:

Introduction to Persian Art since the 7th Century A.D. (London: Davies, 1930).

ويجدر استبدالها بعمله الجيّد:

Persian Architecture, the Triumph of Form and Colour (New York: G. Braziller, 1965).

أما عمل هاينرش غلوك وإرنست دييز، ففيه تحليل فنّي تقني صلب (وفيه نفس التجاهل المعتاد لفهم الثقافة والتاريخ)؛ غير أنّه يحوي مجموعة ممتازة من التصاوير والرسومات. انظر:

Heinrich Glück and Ernst Diez, *Die Kunst des Islam* (Berlin: Propyläen-Verlag, 1925).

أما عمل إرنست غروب، **معالم الفنّ العالمي**، فهو إنتاج كبير وضخم. مع الأسف، فإنّ مثل هذه الأعمال لا تمثّل واقع دراسات الفنّ الإسلامي؛ فعلى الرغم من وجود بعض الدراسات المسحيّة الوافية للنصب والصروح المعماريّة في مختلف البلدان، وغيرها من الموضوعات الفنيّة، إلا أنّ تأويل الفنون في هذه الأعمال قلّما ينمّ عن دراية وافية ببقيّة جوانب الثقافة الإسلاماتيّة، وغالباً ما يزخر بجملة من الصور النمطيّة في الاستجابة للمشكلات الجماليّة. انظر:

Ernst J. Grübe, *Landmarks of the World's Art: The World of Islam* (New York: Paul Hamlyn Limited, [1966?]).

ولكنّه لم يحمل على الفنون التشخيصيّة في حدّ ذاتها. غير أنّ الإسلام سرعان ما انخرط في هذا النزاع. وقد ظلّت جميع الظروف التي أطلقت موقف رهاب الأيقونة فاعلةً في الإسلام أيضاً(٣).

منذ البداية، كان القرآن والرسالة المحمّدية منسجمين مع خطّ التقليد النبوي الإيراني ـ السامي؛ فكان النزوع الطبيعيّ للإسلام مناهضاً للعبادات الطبيعيّة التي اعتاد سكان ما بين النيل وجيحون ربطها بتصاوير عباديّة. ثمّ إنّ أهل الشريعة ـ الذين حازوا موقع الأفضليّة ضمن الإسلام ـ قد عزّزوا من الاعتبارات الأخلاقيّة للموقف المتحامل على الصور الطبيعيّة، فأدانوا الفنون البصريّة التشخيصيّة، سواء في ميدان العبادة أو خارجه. منذ أزمنة الأنبياء العبرانيين، كان ثمّة ازدراء للترف الجماليّ لدى الأثرياء (نجد ذلك الموقف إزاء حلي النساء مثلاً وإزاء الأبنية النصبيّة العظيمة المرتبطة بالعبادة): فقد كان يُنظر إلى مثل هذا الترف على أنّه بالضرورة مُنتزَع من عَرَق الفقراء وبأنّه غير متلائم مع النقاء الأخلاقي وبساطته. وقد تردّد صدى ذلك في الوعي الاجتماعي المساواتي والشعبويّ لأهل الشريعة، الذين أدانوا استعمال صِحاف الذهب ولبس الحرير والموسيقى (وذلك كلّه للرجال، ذلك أنّهم قلّما حاولوا السيطرة على النساء في هذه الجوانب)، كما أنّهم أدانوا المبالغة في الزخرفة للصور التشخيصيّة. وعلى القدر ذاته من الأهميّة، كان لدى أهل الشريعة قلق كبير من كلّ ما يمتّ للسحر بصلة، والذي، بحكم تعريفه، يسعى فيه الطمع الإنساني لتجاوز حدوده التي تفرضها الاستقامة المساواتيّة.

أخيراً، فقد حظيت هذه الأسباب الأخلاقيّة لرفض الثقافة الجماليّة بدعم الأشخاص الأكثر حساسيّة أيضاً، وذلك لاعتبارات تعبّدية مباشرة، وهو ما

---

(٣) للمزيد حول تطوّر عداء المسلمين الأوائل للصور، انظر:

K. A. C. Cresswell, "The Lawfulness of Painting in Early Islam," *Islamic Culture*, vol. 24 (1950), pp. 218-225.

والذي يسرد فيه باختصار الأدلّة الرئيسة التي تشير إلى أنّ التصوير لم يكن محرّماً في دوائر الأتقياء الأوائل، غير أنّ عمله سطحيّ (فربطه بين رهاب الأيقونة جزئيّاً ومزاج متأصّل لدى الأعراق الساميّة تجاه الفنّ التمثيلي ربطٌ سخيف يمثّل أحد وجوه النزعة العنصريّة الغَربيّة، ولا يليق بكاتب مرموق). أما عمل رودي بارت، فهو يبدأ بمجموعة من الملاحظات البيليوغرافيّة النافعة، ثمّ يستغرق جلّ كتابه في ذكر ما أباحه الفقهاء من الفنون وما حرّموه. انظر:

Rudi Paret, "Textbelege zum islamischen Bilderverbot," *Das Werk des Künstlers: Hubert Schrade sum 60. Geburtstag* (Stuttgart: Kohlhammer, 1960).

تحدثنا عنه في الكتاب الثاني. فالتجربة التعبّدية التوحيديّة الخالصة كانت حصريّة على نحوٍ كبير: فالتحدي الأخلاقي للمتعالي الإلهيّ يتطلّب تركيز الانتباه تركيزاً مطلقاً على الذات الإلهيّة المتعالية. وقد كان لاهوت التوحيدية unitarian [في مقابل التثليث] هو التعبير النظري عن وحدة فعل العبادة. وكان القرآن، الذي يعرض التحدّي الإلهيّ، هو الرمزيّة الوحيدة المقبولة؛ فعلى العابد أن يركّز كلّ قوى وجوده الرؤيويّة والتخيّليّة على القرآن نفسه[٤]؛ ومن ثمّ فإنّ أيّ رمزيّة أخرى، بخاصة إذا ما اتخذت شكلاً مغوياً مثل الموسيقى أو التصوير البصري، قد تبدو كما لو أنّها منافسة لحضور القرآن، ومشتتة لانتباه الروح الموجّه حصراً له. لأجل نفس هذه الأسباب أيضاً، تمّ استبعاد أي شكل من رسامة الرْهبان أو أيّ مظهر للأسرار المقدّسة: فعلى المتعبّد أن يواجه أوامر الله ونواهيه مباشرة من دون وساطة. ولما لم يكن هذا التقليد يقصر العبادة على مكان مخصوص أو في معبد مكرّس، فإنّ الرمزيات المصوّرة قد تبدو خطيرة أينما وجدت. لقد كان لدعم [الإسلام] النزوع الأخلاقويّ لرهاب الأيقونة تأثيرٌ حاسم، إذ إنّه ضمن بقاء هذا الموقف واحترامه، وإلا لكان تحوّل إلى مجرّد تبرّم طهوري وشكوى لا يستمع إليها أحد.

ترفض العبادة التوحيديّة الخالصة كلّ ما من شأنه أن يزحزح بؤرة الخيال الإنساني عنها؛ ولا تولي روح المساواة الأخلاقويّة فنونَ الترف المُكلفة أيّ احترام (وهو ما نجده في إسلام أهل الشريعة، حيث ترافقت التقوى والإخلاص مع ضيق أفق البرجوازيّة، للحطّ من شأنِ كلّ ما يبدو غير ضروريّ أخلاقيّاً). لقد كانت روح الشريعة معاديةً، نظريّاً على الأقل، لجميع أشكال الفنون المتطوّرة. وصحيحٌ أنّها لم تكن قادرةً على محو أشكال الترف والفنون كافّة، إلا أنّها فرضت سلطتها على أيّ شكلٍ من

(٤) عن القرآن بوصفه رمزاً، انظر:

Marshall G. S. Hodgson, "Islam and Image," *History of Religions*, vol. 3 (1964), pp. 222 and 241.

في تلك الدراسة، طوّرتُ بعض الأفكار التي أعرضها هنا باختصار حول الفنّ، وحول المجتمع الإسلاماتي بالعموم أيضاً، إنّما بتركيزٍ أقلّ على التطوّر التاريخيّ، ومن ثمّ فإنّ تحليلي لديناميكيات رهاب الأيقونة قد ظلّ قاصراً هناك؛ كما أنني بتّ مقتنعاً بأنّ إحالاتها إلى الفنّ الحديث متحيّزة شيئاً ما. وعليّ هنا أن أشكر هارولد روزنبرغ على دفعه إياي نحو اتخاذ مزيدٍ من الاحتياطات والتحرّزات في بنائي لمقاربة هذا الفصل.

الفنون تمكّنت من إيجاد ذريعة لتحريمه؛ فإضافة إلى تحريمها لغناء القيان، لما يرتبط به من شرب المسكرات واللهو الجنسيّ، ورفضها لاستعمال الذهب والحرير، فإنّها حرّمت كلّ أشكال التصوير المشخّص، بذريعة أنّ هذا التصوير قد يقود إلى الوثنيّة. حرّمت كتب الأحناف والشيعة الأصوليّة الصورَ بحجّة أنّها تصرف ذهن المصلّي عن صلاته؛ أما الشافعيّة والمالكيّة فقد ربطوا ضمناً بين الفنّ والترف عبر مناقشة مسألة جواز قبول الدعوة إلى ولائم الزفاف إذا ما اشتملت على شيء من التصوير؛ ولكنّهم وصلوا إلى نفس الخلاصات. إنّ كلّ من يرسم صورةً حيّة سيُدعى يوم القيامة إلى أن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ؛ فلا يجوز استعمال الرسوم التصويريّة إلا إذا كانت موضوعة على نحوٍ مهين، كأن توضع على الأرض ويطأها الناس.

تأكّد هذا التأثير الفنّي بفعل التطوّرات السياسيّة الإسلاماتيّة؛ فبإنكار إمكانية الإحالة إلى المطلق من خلال الفنون التمثيليّة، لم يعد ثمّة ملجأ ممكن للفنون الرمزيّة للسلالات الحاكمة وطبقات النبلاء. لم يكن ثمّة طبقة حكم مستقرّة، يُمكن لها أن تطوّر حساسيّة خياليّة تعبر عن مكانتها أو تطوّر ذائقة رفيعة تتوارثها الأجيال. فحتّى الخلافة العباسية لم تطوّر أساساً مستقلاً لشرعيّتها يستحوذ على مخيّلة الناس ويمجّده الفنّ. وهذا أصحّ وآكد بخصوص السلالات العسكريّة التي حكمت لفترات قصيرة؛ فمعظم الحكّام الأغنياء، بوصفهم رجالاً عسكريين، كانوا قد صعدوا لتوّهم من بين صفوف الجند، وكانوا من ثمّ قد التمسوا الشريعة بالأساس بحثاً عن مصدر لشرعيّتهم. لم يُقدّم الأمراء الصاعدون أيّ بديل لصرامة علماء الشريعة؛ فلم يستطع حتّى المغول والتيموريّون، على الرغم من رعايتهم الفاعلة للثقافة، أن يؤسّسوا شرعيّة رمزيّة مستقلّة لسلطتهم. لم يكن متوقّعاً في ذلك الزمن أن يتأسّس الفنّ التمثيليّ الرمزي على أيّ مصدر إنسانيّ عاديّ؛ ومن ثمّ، لم يكن هناك مصدر جاهز للشرعيّة العموميّة للأساطير والرموز، لا في السياسة ولا في الفنّ، إلا الشريعة، التي رفضت منح الشرعيّة لهذه الأشكال من الفنون.

داخل المسجد، كان تحريم الشريعة [للصور] فاعلاً (وتمّ تشجيع نزعة تحطيم الأيقونة داخل الكنائس والكنس (synagogue) كذلك). وحتّى في الأبنية الدنيويّة/العلمانيّة، كثيراً ما تمّت إزالة المنحوتات (ولكن ليس دائماً).

أخيراً (وبالترافق مع الحاجة إلى قاعدة سياسيّة صلبة للفن المرتبط بالنبلاء وشعارات الفروسيّة كما سنرى)، فعلى الرغم من أنّ التحريم لم يشمل الصور المشخّصة ثنائيّة الأبعاد، إلا أنَّ مناط التحريم قد ترك أثره على هذه التصاوير أيضاً وعلى مختلف فنون الشعوب المسلمة: لا يرجع ذلك إلى أنّ التحريم قد قوّى المخاوف الخرافيّة للناس من السحر المرتبط بالفنون الرمزيّة. ثمّة علامات على شيوع مثل هذه المخاوف في الحاضرة الإسلامية، فإذا مرّ الفلاح بجوار إحدى الرسومات القديمة، أو بجوار أحد التماثيل، فإنّه قد يهدمه من فوره، وقد يقوم العالِم (بحسب ما يمليه عليه الفقه) بخطّ خطٍّ على عنق الصورة المشخّصة ليُظهر بأنّها ليست حيّة. ولكنّ رهاب الأيقونة كان أشدّ حضوراً فيما- أعتقد من خلال تأثيراته غير المباشرة على انفتاح نطاق الخيال أمام الفنان.

لقد لاحظنا سابقاً كيف أنّ الفنّ فيما بين النيل وجيحون، تحت رعاية المسلمين، قد قطع شوطاً كبيراً نحو التركيز على الأسلبة stylization وعلى استعمال الأشكال والأنماط البسيطة المتتالية، والتي وقفت في مواجهة الصروح النُّصُبيّة وفي مقابل النزعة الطبيعانيّة في التصوير؛ وكيف أنّ أساليب الفنّ الإسلاماتيّة قد نمت تدريجيّاً ووصلت إلى اكتمالها مع المرحلة الوسيطة المبكّرة، وهي الأساليب التي تميّزت بسماتٍ مثل الاستعمال المتكرّر للخطّ العربيّ والتصاميم المتداخلة والمتناظرة المجرّدة، وكلتا السمتين تعبّر عن هذا النزوع نحو الأسلبة. في هذه الأسلبة القويّة، أدّت نزعة رهاب الأيقونة دوراً مسبقاً ولا شك. فعلى الرغم من أنّ درجة مخفّفة من الأسلبة قد تزيد من القوّة التعبّدية أو التشريفيّة للصورة المشخّصة، فإنّ الأسلبة القويّة للأداء من شأنها أن تمحو الأثر الحيّ للشخصيّة، وتدمجها في محيطها الجماليّ. لم يكن ذلك هو الأثر الوحيد للضغط الناجم عن رهاب الأيقونة؛ فباستبعاد الفنّ المرتبط بالأسطورة، وما يرتبط به من رمزيّات موضوعيّة قويّة، تمّ تعطيل أحد مصادر الإلهام الرئيسة للفنانين. وقد تمّ حلّ هذه المشكلة بعدّة طرق إيجابيّة. فالحلول التي طوّرها الفنانون لم تقم فقط بإرساء المزاج العامّ لجميع أشكال الفنّ النصبي، بل ألقت بظلالها حتّى على فروع الفنّ الأخرى، التي لم يكن لرهاب الأيقونة تأثير مباشر عليها. فمن الهندسة المعقّدة التي تزخرف القباب الكبرى، إلى التلاعب الخلّاب بالألوان في

المشاهد المتزاحمة في السجّاد، بات الفنّانون قادرين في النهاية على ابتكار عالم جديد للخيال، عالم لا ينتمي إلى الأساطير الطبيعيّة ولكنّه غنيّ بتعبيراته الفنّيّة وعجائبه وبهجاته.

لقد حاول غير واحدٍ من الكتّاب أن يُفسّر الفنّ الإسلامي أو بعض فروعه من جهة تابو الصور المشخّصة وحرمتها؛ فافترض بعضهم بأنّ هذه الحركة قد قلّصت من حيويّة الفنانين، حتّى في الأعمال التمثيليّة المشخّصة التي تمّ إنتاجها(٥). إنني أعتقد بأننا لا نملك ما يدلّل على أنّ الفنانين قد تعمّدوا نزع الطابع الإنساني عن شخوصهم؛ فبالعموم، يبدو أنّ المصوّرين كانوا يتباهون بقدرة تصاويرهم على محاكاة الطبيعة. لا ولم يكن يُنظر إلى الفنّ، في الأزمنة ما قبل الحديثة، على أنّه خلاق (في أيّ مكان من الأمكنة) بأيّ معنى من المعاني التي قد تجعل الفنانين يأخذون بجديّة اتهام العلماء

(٥) Thomas W. Arnold, *Painting in Islam: A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1928).

إنّ عمل توماس آرنولد، يحوي مجموعة من الدراسات المشوّقة، التي يجب أن تشكّل نقطة بداية لأيّ بحث حول آثار نزعة رهاب الأيقونة، وفيه ملاحظات حول ظاهرة شيوع الوجوه الخالية من التعبيرات في التصاوير والرسومات؛ وهي ذات الزاوية التي يقرؤها ريتشارد إيتنجاوزن بوصفها مندرجةً تحت نزعة خاصّة ومقصودة من اللاواقعيّة، والتي تأخذ أشكالاً عدّة. انظر:

"The Character of Islamic Art," in: Nabih A. Faris, ed., *The Arab Heritage* (Princeton, NJ: [Princeton University Press, 1944]).

غير أنّ الأطروحة السيكولوجيّة لإيتنجاوزن محلّ شكّ، كما أنّ تفسيراته ضعيفة: فمقدّمته حول غياب الفنون في مكّة القديمة غير ذات صلة، كما أنّ ربطه للعديد من النزوعات اللاطبيعيّة مع مفاهيم العلماء، بل وعلم الكلام، يبدو ربطاً غير مقنع، بخاصّة أنّ بعض هذه النزوعات قد ظهرت في فنون لا تعاني البتّة من رهاب الأيقونة. أما تحليل غوستاف فون غرونباوم فهو أدقّ، وهو تحليل مقصور على الفنّ في أراضي العرب؛ حيث يُشير بأنّ إسلام أهل الشريعة يفتقر إلى حسّ المسرحة الدرامي من جهة، كما أنّه يحطّ من قدر الشخصيّة الإنسانية في حدّ ذاتها مقارنة بالتقاليد البطوليّة القديمة؛ ويُشير بالتالي إلى أنّ أهل الشريعة لم يعطوا أيّ قوّة دافعة للفنون التمثيليّة، سواء في التصوير أو في الأدب. انظر:

G. E. von Grunebaum, "Idéologie musulmane et Esthétique arabe," *Studia Islamica*, vol. 3 (1955), pp. 5-23.

ولكن، بما أنّ أهل الشريعة ليسوا هم القوّة الثقافيّة الفاعلة الوحيدة، فإنّ الخلاصة غير قابلة للتعميم؛ فمثلاً، على الرغم من أنّه يلاحظ تأثير الخلفيّة البهلويّة السابقة في النجد الإيراني، فإنّه لا يقوم في المقابل بالنظر إلى الخلفيّة الساميّة (السريانيّة) السابقة في الهلال الخصيب، وهي المنطقة التي يُناقشها بالتفصيل (في معظم هذه النقاشات، أخشى أنّ هناك نوعاً من قصر النظر الفيلولوجي، الذي يعمى عن التيار المتصل من الاستمراريّة الثقافيّة بحكم تركيزه على الاتصال الذي تمثّله اللغة العربيّة فقط).

لهم (كما اقترح بعض العلماء) بأنّهم يحاولون «خلق» الحياة، ويضاهون به خلق الله. إن كان ثمّة تأثير من هذا النوع، فإنّه كان حتماً تأثيراً غير مباشر. مع الأسف، فإننا لا نمتلك تقديراً موثّقاً ودقيقاً عما كان متوقّعاً من الفنّ، سواء من الفنانين أو من العامّة والجمهور؛ وليس لتحليلنا للدوافع والأفكار الجماليّة أن يقوم على قاعدة، إلا قاعدةَ دراسةِ الأعمال الفنيّة نفسها، مع شيء من التخمين والحدس. ولكن، يبدو من الصحيح بأنّ بعض سمات الفنّ التمثيلي الإسلاماتي كانت تعكس تقليلاً من قيمة الإدراك الذي يمنح للشخصيّات طابعها الرمزيّ الطبيعيّ، أو حتّى ما يمنحها بعداً فلسفيّاً؛ ومن ثمّ فإنّ الصور المشخّصة يجب أن تعني أقلّ من ذلك.

إنّ ما يُميّز الفنّ الإسلاماتيّ (في اعتقادي) هو أنّه ـ بالمقارنة مع الفنون الأخرى في العصر الزراعي ـ كان مستقلاً إلى درجة كبيرة عن الوظائف الرمزيّة ـ سواء أكانت رمزيّات دينيّة أم سياسيّة ـ البعيدة عن إرادة التأثير البصري المباشر. وهذا صحيح حتّى في الفنون التي أنفقت على المساجد أو كُرّست للقصور؛ فقد كانت جميعها بهذا المعنى المحدّد فنوناً «علمانيّة».

إننا اليوم، في القرن العشرين (بعد مضيّ قرنٍ ونصف على مذهب «الفن من أجل الفن») في موقع أفضل ربما لنُقدّر هذا الفنّ، مقارنةً بما كنّا عليه قبل قرنٍ من الآن. يُمكننا أن نرى في الفنّ الإسلاماتي إرهاصات بعض خطوط الاستقلال العلماني الحديث للفن، الذي يُمكن أن يُقرأ بوصفه فنّاً يُركّز على التأثير البصري الخالص (وإن لم نرَ فيه إرهاصات للفنّ الحديث ككل، الذي لم يكن ليقوم بمعزلٍ عن عالَم الحداثة التقانويّة). ليس من قبيل المصادفة أن نجد هذه الإرهاصات في فنّ مجتمع كانت النزعة الكوزموبوليتانيّة الحضريّة والتجاريّة، المنفصلة نسبيّاً عن الطبيعة، قادرةً فيه على أن تحطّ من مشروعيّة أيّ مؤسّسة كهنوتيّة أو تراتبيّة صارمة. فالاعتماد المُحكم المنظّم على الفنون غير التمثيليّة، وانحلال الفنّ التمثيلي إلى عناصر بصريّة مجرّدة، سمتان نجدهما بين المسلمين أكثر مما نجدهما في أيّ ثقافة أخرى على المستوى الزراعاتي. إنّ من الممكن ربط هذه التأثيرات، عند المسلمين كما عند المُحدثين، جزئيّاً بالاغتراب عن الأساطير الطبيعيّة القديمة. غير أنّ الفروقات، ولا شكّ، أكبر من التشابهات. فعلى سبيل المثال، لم يقم المسلمون بإعادة تقييم حضور الصور المشخّصة بناءً على

التقليد القائل بوهميّة «المحاكاة»، ولا كثورةٍ عليه؛ ولم يُؤدِّ ذلك عند المسلمين إلى ظهور درجة أعلى من التعبيريّة الشخصيّة ولا إلى الحاجة المستمرّة لابتكار أنماط وأساليب جديدة، فقد ظلّ الفنّ الإسلاماتي من هذه الناحية فنّاً ينتمي إلى العصر الزراعي. ولكنّ نقطة التشابه تبقى مهمّةً.

إنّ ما حصل في الحاضرة الإسلامية يظهر أوضح ما يكون في حقل الفنون التصويريّة التشخيصيّة، وإن كنتُ أعتقد بأنّ آثاره لا تقتصر على هذا الفنّ. فالرموز الموضوعيّة الكبرى للنظام الاجتماعي والطبيعي، والتي كانت تؤدي دوراً رئيساً في الأديان والدول الزراعيّة، كانت تستدعي شكلاً من الفنّ المُشخص الذي يركّز على الجوانب الحيويّة، بل والبيولوجيّة، للشخصيّات المُصوّرة. يجب أن تُثير هذه الشخصيّات في الناظر إليها شيئاً من الروع أو من التبجيل، أي إنّها يجب أن تُثير التأمّل فيما تجسّده. ولكن، حين لم تعد لهذه الرموز المشخّصة وظيفة تعبّدية أو تشريفيّة، تحوّلت إلى موارد خاصّة يتمّ استعمالها إذا ما تطلّبت الحاجة. لم تتطوّر الرموز من هذا النوع من خلال طقسٍ دينيّ مركزيّ عمومي، وإنّما من خلال الشعر الخصوصي؛ وهكذا فقد استقت الفنون البصريّة رموزها بدورها من ميدان الشعر لا من ميدان العبادات. ولم تعد هذه الشخصيّات تُثير التأمّل والاحترام، إنّما بات هدفها إثارة الإعجاب الفوريّ. ولم تعد بؤرة الاهتمام المباشر هي الشخصيّة المصوّرة نفسها(٦). وهكذا كان لا بدّ من إيجاد مصادر إلهام جديدة للفنون التصويريّة المشخّصة، مصادر سوى الرموز الموضوعيّة التي تحظى بمشروعيّة عموميّة، وهو ما تمّ تحقيقه بالفعل. إنّ تاريخ الفنّ الإسلاماتي هو، على نحوٍ ما، تاريخُ محاولات الإجابة عن ذلك.

في الدوائر الفكريّة والدينيّة، اتجهت الحياة الإبداعيّة، التي لم تحظَ بالمشروعيّة من المؤسسات الشعبويّة، إلى الاتجاهات الباطنيّة النخبويّة، معتمدةً نظاماً من تصفية الأتباع وتأهيلهم، وهو نظامٌ من شأنه أن يطوّر، من خلال الحوار الداخليّ، غنى التقليد وثراءه. من الممكن تصوّر وجود فنّ

---

(٦) عليّ هنا أن أشير مجدّداً إلى دراستي: Hodgson, "Islam and Image"
من أجل تتبّع المزيد من التطوّرات، مع الأخذ بعين الاعتبار الملاحظات التي أوردتها في الهامش الرقم (٤) أعلاه.

باطنيّ، تكون الرمزيّات الصوفيّة فيه هي أساس الرموز التمثيليّة. وقد كان ثمّة نزوع نحو هذا الاتجاه، بالطبع، في الفنّ البرجوازي في المرحلة الوسيطة المبكّرة(٧). ولكنّ هذا الفن لم يمتلك قاعدة عمليّة قويّة: اللّهُمَّ إلا في الموسيقى، التي كان عليها أن تستقلّ في نهاية المطاف عن العبادة الصوفيّة؛ ذلك أنّ المبدأ الباطني النخبوي قد منعها من التطوّر ماديّاً إلى مستوى عالٍ. ولذلك، فعندما تمّ تطوير فنّ رفيع في البلاط على يد المغول، انتشر هذا الفنّ الملكيّ على نحو كبير في الدوائر الأخرى أيضاً، وترك النزوعات الأخرى من دون رافعة اجتماعيّة تُعيلها. ومن ثمّ فإنّ البديل الباطني التعبّدي لم يثبت نجاعته.

لم تنتج علمنة الفنّ أسلوباً «علمانيّاً» موحّداً، بل ولا نوعاً أسلوبيّاً مخصوصاً، وإنّما كانت بمثابة الشرط الذي يكمن وراء الأنواع المختلفة من التطويرات الفنيّة ووراء الأساليب المتعارضة (وقد تكون [هذه العلمنة] أكثر وضوحاً في بعض الأوساط من أخرى؛ فقد يكون الحدّ من الرموز التمثيليّة في الأبنية المقدّسة نتيجةً منطقيّة لذلك، ولكنّ هذا الحدّ لم يكن حاسماً هناك مثلما كان في الرقص أو في التصميم البصري). يُمكن للعلمنة أن تُنتج تأثيراتٍ مختلفة في الأوساط الاجتماعيّة المختلفة؛ فعلى وجه الخصوص، بين دوائر التجار وأهل الشريعة، يُمكن لها أن تنتج حسّاً من الحَرْفيّة (وهو ما تمّ تخفيفه في الفنون السرديّة العلمانيّة بشيء من حسّ الفكاهة، مثل ذلك الذي لاحظناه في المرحلة الوسيطة المبكّرة). في الدوائر الأرستقراطيّة، وبخاصّة مع صعود تقليد الرعاية الأرستقراطيّة للذائقة الفنّية بعد الاجتياح المغولي، أنتج ذلك نزوعاً نحو الفنّ غير التمثيليّ ونحو الأداء الفنّي التجريدي، الذي لا يعبأ بالحمولات الرمزيّة للعمل بقدر ما يهتمّ بتأثيره البصري المباشر (وهذا ما قد يترافق مع استمرار حضور الخطّ السردي).

---

(٧) G. D. Guest and R. Ettinghausen, "The Iconography of a Kāshān Luster Plate," *Ars Orientalis*, vol. 4 (1961), pp. 25-64.

في هذه الدراسة أظهر ريتشارد إيتنجاوزن وجي. جيست بأنّ الرسومات التي تزيّن الأوعية الخزفيّة، والتي تُصوّر في الظاهر قصص البحّارة، قد تكون ذات مضامين صوفيّة. إنّ عليّ هنا أن أشكر أوليغ غرابار، إذ لفت انتباهي إلى هذه الدراسة، ولمساعدته إياي في غير ما مسألة؛ ولكنّه ليس مسؤولاً عن أيّ أخطاء نابعة من وجهة نظري.

لم تؤدِّ علمنة الفنّ إلى الوصول إلى مرحلة الفردانيّة القصوى التي يعبّر فيها الفنان عن عالمِه الثقافيّ الخاصّ، مثلما نرى أحياناً في الفنّ الحديث، إذ نجد بأنّ كلّ عمل فنّي ينطوي على افتراضات ومعانٍ نابعة من عالم الفنّان، يستقي منها المشاهدُ ما يتصل به، بحسب الطريقة التي يرتئيها. يكمن العنصر الأهمّ في الاستمراريّة الاجتماعيّة في استمرار تقاليد الحرف والصناعات واستمراريّة الحرفيين أنفسهم. وهو ما قد ضمن وجودَ قدرٍ من الدقّة والمثابرة في صقل العمل الفنّي الذاتيّ، وهو ما يتعارض من هذه النواحي مع جلّ ما نعرفه عن الفنّ الذاتي في القرن العشرين.

في هذا الفنّ المعنيّ بالإمتاع البصري المحض، والذي حظيت بعض أنواعه بالمحاباة في الدوائر الأرستقراطيّة، أسهم الحسّ الحِرَفيّ في دفع الفنّ نحو أن يغدو، بالدرجة الأولى، تعبيراً عن البراعة الفنّية في إنجاز التأثيرات الفنيّة المطلوبة. إنّ أحد التأثيرات الفنّية الأكثر شيوعاً، التي كان الفنانون يجدّون في تحصيلها، هو غنى العمل وتعبيره عن الثراء: فمكانة الرجل تظهر من خلال ما يستطيع أن ينذره من موارد لأجل إنجاز قطعة فنّية، إضافة إلى جودة العمل الحرفي في استعمال هذه الموارد. يتأتّى إحداث هذا التأثير من خلال جودة مادّة السطح ومن خلال التركيبة الثريّة من التصميمات المعقّدة عليها. يُمكن أن يكون المحتوى الفلسفي لهذا النوع من الفنّ البصري محدوداً وضعيفاً في القطع الفنّية الروتينيّة: إذ لم يتمّ الحدّ من استحضار الخيال الرمزيّ وحسب، بل تمّ الحدّ من النطاق والمدى المعتاد للعين في النظر إلى الطيف الواسع من التأثيرات التي تجدها في الطبيعة. غير أنّ تركيز هدف الفنّ في الإمتاع البصري من دون غيره كان ذا سمات إبداعيّة بطريقته الخاصّة.

يبدو أنّ بعض روائع هذا الفنّ قد ظهرت في المرحلة الوسيطة المتأخّرة؛ فأحدها هو فنّ الأرابيسك وما يتصل به من فنون تركيب أنماط الخطوط. كان هذا الفنّ قد وصل إلى مشارف الكمال في المرحلة الوسيطة المبكّرة، ولكنّه استمرّ بجودةٍ كاملة في المرحلة المغوليّة ـ التيموريّة. يعود معظم ما وصل إلى أيدينا من نماذج إلى المرحلة الوسيطة المتأخّرة (وما تلاها)، وهذا صحيح بحقّ هذا الفنّ [الأرابيسك] وبحقّ الفنّ الإسلاماتي بعامّة.

كان الأرابيسك تطويراً للتصميم من خلال الأنماط النباتيّة، وهو التصميم الذي كان يُستعمل على نحوٍ هامشيّ في الزخرفة القبطيّة والساسانيّة ما قبل الإسلام. تمّ استعمال أسلوب التداخلِ والتواشج بين الأوراق والأغصان على نحوٍ متطوّر ومعقّد لتكوّن أشكالاً متنوّعة على نحوٍ مذهل ضمن شبكة متوازنة من الأشكال المجرّدة التي يُمكن أن تمتدّ على مسطّح كامل من دون أن تبعث في المشاهد أيّ شعور بالملل أو النشاز. لقد تمّ الوصول إلى أشكال التركيب الكاملة لهذه الأشكال من خلال وسائل أخرى، وبخاصّة من خلال كشوفات الهندسة؛ حيث تتشابك الدوائر والمثلّثات والمربّعات وغيرها من المضلّعات في تركيبات معقّدة على نحوٍ فائق، بحيث يغدو الناتج النهائيّ مذهلاً للمشاهد؛ غير أنّ هذه التصاميم تستمدّ قوّتها، مثل التأليف الموسيقي، من محاولة المشاهد فكفكة هذه العناصر الهندسيّة المتعدّدة واستكشاف آليّات تركيبها على بعضها البعض. ولكنّ الشكل الأكثر تفضيلاً كان مزيجاً يركّب بين أشكال الأرابيسك وعناصر زخرفيّة أخرى: أي مع الأشكال الهندسيّة المحضة، أو مع عناصر زخرفيّة نباتيّة متباينة (مثل استعمال سعف النخيل أو الأشجار المتفرّعة)، أو مع استعمال الشخوص الحيوانيّة والإنسانيّة (التي تغدو تنويعاتٍ تتشكّل على تماسٍ مع تقاطعات خطوط الأوراق والأغصان التي تشكّل الأرابيسك، وأحياناً مع أشكال فنيّة رفيعة من الخطّ العربي).

لا شكّ بأنّ هذا الأسلوب من تركيب الخطوط قد ظهر نتيجة تأثير دوائر الأتقياء، وبخاصّة في المساجد، كبديل عن الصور المشخّصة. غير أنّ هذه الخطوط كانت في الغالب مكتفية بنفسها، لا كأشكال زخرفيّة مرافقة فقط، على الرغم من أنّها خالية من أيّة رمزيّات ذات أساس أسطوري. عندما تطوّرت تقنيات الخطّ العربي لتستدخل الخطوط المتوازية الطويلة، والعقد المنحنية والذيل الذي يمتدّ ليُحيط بالتشكيل الخطّي (وهو ما وصل إلى مستوى هائل في المرحلة الوسيطة المبكّرة)، أصبح التأليف بين الأرابيسك والخطّ شائعاً، وبات للأرابيسك مضمونٌ بوصفه تزييناً للعبارات المقدّسة المكتوبة من القرآن أو الأحاديث. ولعلّ ذلك قد تجلّى في استعمال اسم «الله» ليحلّ في الموقع المركزي على نحوٍ تعبّدي محلّ صور آلهة الطبيعة القديمة. وإذا كان المشاهد قارئاً جيّداً للعربيّة، ستظهر عظمة هذه الأشكال

والتركيبات على نحوٍ إضافيّ. ولكنّ هذه الأشكال والتركيبات قد أصبحت فاعلة، حتّى من دون استعمال الكتابة بالخطّ العربيّ فيها، بحيث باتت تُستعمل في سياقات مختلفة وفي صناعات وموادّ فنّية مختلفة: فلم تعد تزيّن جدران المباني فقط، بل باتت تُنحت على الأبواب الخشبيّة والصناديق، وتنقش على أغلفة الكتب، وتنسج في السجادات (البُسُط) الضخمة أيضاً(٨). لا يُمكن بالتالي أن نتحدّث عن هذا الفنّ بوصفه «تزييناً للمسطّحات»، كما لو أنّه مجرّد محاولة لتغطية المساحات الجرداء الخالية؛ بل إنّه كان فيما يبدو محاولة استغلال كلّ مسطّح لإظهار إمكانات الخطّ واللون: إنّ ما قد يبدو حشواً زائداً إذا ما تصوّرناه على أنّه مجرّد ديكور تزييني، قد يغدو عملاً بديعاً إذا ما فهمناه على أنّه عمل فنّي مستقلّ).

ثمّة من يقول بأنّ هذه التركيبات الشكليّة تنحو نحو اللانهائيّة، فتُصوّر لانهائيّة تركيب الوجود وحركته، وتضع ذلك كلّه في تناغم كامل تتجاور فيه التفاصيل ضمن نسيج كلّي يجعل من هذه الحركات الكثيرة جزءاً من كلٍّ مطمئن. لاشكّ بأنّ الأثر الفنّي لهذه التركيبات قد يكون غنيّاً غنى لا نظير له؛ فكلّ تفصيل من التفاصيل يبدو ثميناً في حدّ ذاته، ولكن ليس لأيّ من هذه التفاصيل أن يتسيّد المشهد ويهيمن على الكلّ المتناغم: وهكذا تجد العين نفسها سابحةً في لانهائيّة الجمال. إنني أشكّ بوجود نيّة مقصودة لإحداث هذه الرمزيّة الميتافيزيقيّة (فليس لدينا ما يدلّ على أنّ أحداً من السابقين قد نظر إلى هذا الفنّ من خلال هذا المضمون الميتافيزيقي). غير أنّنا حين نرى في هذه التراكيب صورَ الشخصيّات الإنسانيّة وهي تضيع في زوايا الخطوط الممتدّة المتشعّبة المتداخلة، نشعر كما لو أنّ الشعور المتحقِّق فينا كان مقصوداً(٩).

---

(٨) أصبح إيه. سي. إدواردز مرجعاً معتمداً في دراسة السجّاد: يُمكن الاطلاع على مقاربته في الفصل المخصّص لـ«السجاد الفارسي»:

"Persian Carpets," in: A. J. Arberry, ed., *Legacy of Persia* (Oxford: Clarendon Press, 1953), pp. 230 -258.

(٩) Carl J. Lamm, "The Spirit of Moslem Art," *Bulletin of the Faculty of Arts of Cairo University*, vol. 3 (1935), pp. 1-7.

وهو مثال مبكّر للكتّاب الذين حاولوا أن ينظروا إلى الأرابيسك بوصفه تعبيراً عن التوحيد، وبوصفه الفنّ الذي يُمثّل لبّ الفنّ الإسلاماتي.

المنمنمات التيموريّة: شخوص وتأثيرات بصريّة تجريدية

لعل أحد أرفع الإنجازات في الفنون البصريّة المستقلّة عن الأساطير الطبيعيّة ورموزها التمثيليّة هو فنّ الرسومات التوضيحيّة للمخطوطات، الذي ظهر إبان الأزمنة المغوليّة التيموريّة، وإن لم ينتشر هذا الفنّ على نطاق الحاضرة الإسلامية ككل. فقد شهد فنّ التصوير في إيران وفي غيرها من بلدان النطاق الفارساتي، حقبةً غير مسبوقة من الازدهار في المراحل الوسيطة المتأخّرة (أو بالأصح، ما بين ١٣٠٠ و١٦٠٠). يستدعي هذا الازدهار الفذّ مقارنة لا مناص عنها مع فنون عصر النهضة الإيطاليّة؛ فقد كان التصوير المشخّص الإسلاماتي المبكّر، مثل الأعمال الإيطاليّة المبكّرة، يحمل بصمات التقليد الإيراني ـ البحر أبيض متوسّطي، وهو التقليد الذي عادةً ما يُنظر إلى الفنّ البيزنطي بأنّه أفضل ممثّل له؛ كما أنّه كان يحمل مجموعة كبيرة جداً من المزايا التي غاب بعضها في المراحل التالية. ولكن، كما في حالة الفنّ الإيطالي، فإنّ عظمة المرحلة الوسيطة المتأخّرة قد تحجب عن أعيننا رؤية الحيويّة الفذّة للمرحلة المبكّرة. ومرّة أخرى كما في حالة الفنّ الإيطالي، فإنّ هذا غير مبرّر بتاتاً. انتشرت هذه الرسومات والتصاوير حيثما انتشر الشعر الفارسي، لتشكّل واحدةً من أبرز التعبيرات المعبّرة عن روح الخيال الفارساتي، الذي ساد الجزء الأعظم من الحاضرة الإسلامية منذ الأزمنة المغوليّة فصاعداً؛ كما ظهرت معه روح التصوّف الرفيعة التي عبّرت عن نفسها ببراعة وقوّة في الشعر الفارسي أيضاً(١٠).

استمرّت فنون التصوير المشخّص على نطاق واسع على الرغم من مخالفة العلماء، على الأقل في أراضي المسلمين المركزيّة، في الصور الجداريّة والرسومات التوضيحيّة في المخطوطات وفي أعمال الخزف، إنّما

---

(١٠) إنّ دراسة لورانس بينيون، دراسة ممتازة تحوي تفسيراً فنيّاً رهيفاً للمنمنمات، وفيها استحضار لإمكانات المقاربة التيموريّة. انظر:

Lawrence Binyon, "Art in Persia," in: Lawrence Binyon, *The Spirit of Man in Asian Art* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932), pp. 116-142.

وهذا العمل يُعارض على نحوٍ موفّق عمل بلوتشت، الذي يحفل بالمعلومات الخاطئة والمقولات العنصريّة ضدّ الإسلام. انظر:

E. Blochet, *Musulman Painting, XII-XVIIIth Centuries*, translated by Cicely M. Binyon ([London: Methuen and Co. Ltd., 1929]).

بعيداً دوماً عن الأبنية الدينيّة. كان هذا التقليد متشابه الملامح في جميع هذه الوسائط، وإن كان خاضعاً لبعض الاختلافات والفروق بحسب التقنية المستعملة، غير أنّه كان أفضل ما يكون في رسومات المخطوطات التي تمّ حفظها على نحو أفضل بطبيعة الحال، من الجداريات مثلاً. إننا نستعمل مصطلح «المنمنمات miniatures» [التي تعني حرفيّاً الرسومات المصغّرة] للإشارة إلى الرسومات التوضيحيّة على الكتب المخطوطة، أو حتّى للإشارة إلى الرسومات على أيّ صحيفة مستقلّة؛ بل ونستعملها لوصف الرسومات على الجدران والأرض، التي غالباً ما كانت تتمّ بحجم كبير. غير أنّ مصطلح «منمنمات» لا ينطوي على أيّ دلالة سلبيّة تُضمر أنّ هذا الفنّ أدنى من غيره؛ إذ لم تكن المُنمنمة تُرسم على عجالة. (كما يُشير المؤرّخون عادةً، فإنّ طرائق تصنيف الأعمال الفنيّة التي أثبتت نجاعتها في ثقافةٍ ما غالباً ما تفشل إذا ما طبقناها على ثقافة أخرى، وذلك يصحّ بوجه خاص على التقسيم الغربي للفنون إلى فنون رئيسة وثانويّة، والذي قد يُصنّف الرسم على الخزف مثلاً في مجال مغاير تماماً للرسم على الورق أو على القماش).

كانت مصادر إلهام الرسامين التيموريين الرئيسة على صلةٍ وثيقة بالتقليد الشعري الفارسي، الذي طوّر فيه الشعراء عالم خيالهم الخاصّ تحت رعاية الحكام الناجحين. لقد تعلّم شعراء الفارسيّة كيف يهتمّون بإحداث الأثر الناجم عن الكلمات المتعددة المعاني والكلمات ذات الوقع القويّ، بوصفه أمراً يفوق في أهمّيته تقديم أفكار ورؤى إنسانيّة جديدة. وبقدر ما تطوّرت هذه النزعة في الشعر، بقدر ما باتت عاجزة، بعد حافظ بخاصّة، على تقديم عمل شعريّ جديد ذي قيمة رفيعة. ولكنّ هذه الفوريّة والمباشرة في المكوّنات الشكليّة، حين انتقلت إلى ميدان الرسم، ألهمت فنّاً جديداً، حاز بعض الخصائص التجريدية لفن الأرابيسك، غير أنّه أحسن استخدام المضامين العاطفيّة للشخوص المصوّرة ضمن مشاهد سرديّة.

يعكس الطابع الشعوري للمنمنمة الحالة الإنسانيّة التي يعبّر عنها بيت الشعر الذي توضحه؛ غير أنّها لا تعمد إلى تقمّص هذه العواطف. دعوني أحاول توضيح ذلك بعبارة أخرى؛ يتمّ تصوير الطابع الشعوري من دون الاعتماد على أيّ وسيط مفهومي غير مباشر يظهر على الشخوص الإنسانيّة

المُصوّرة. ولكنّ هذا الوسيط يُمكن أن يحضر بإحدى طريقتين: إما من خلال الرموز الموضوعيّة، كالقمر والنجوم وأصداف البحر؛ وإمّا من خلال استعمال إيماءات ورموز حيّة، قد تكون مفهوميّة، ولكنّها بصريّة بالأساس (شكل خطّ الشفاه، التوتّر في الأصابع، وضعيّة الأرجل) لتعكس مزاج الشخصيّة أو حالتها من خلال محاكاة وضعيّة الجسد المرتبطة بالشعور المتوخّى تصويره. غير أنّ هذه الرسومات (مثل الفنّ التجريدي في القرن العشرين، وإن كانت أقلّ ذاتيّة منه) تُحدث أثرها مباشرةً من خلال الأثر البصري للون والخطّ؛ فقد يكون مزاج اللوحة محفّزاً أو باعثاً على الصفاء أو على الشعور بالعظمة؛ ربما في بعض المراحل، كانت معظم التمثيلات بطوليّة، وكان معظمها في مراحل أخرى عاطفيّة؛ ولكن دوماً ما كانت الوسيلة الأهمّ لاستحضار الأثر المطلوب هي استعمال تدريجات اللون والأشكال البصريّة، بدلاً من حثّ شعور المشاهد على الانخراط في المشهد (أما كون الأمزجة الشخصيّة القويّة غير قابلة للتصوير بهذه الوسائل، فلم يكن يُنظر إلى ذلك على أنّه خسارة). إذاً، لم تكن الشخصيّات المصوّرة إلا نقطة البداية لاستحضار جميع التداعيات الممكنة من خلال عناصر بصريّة محضة (مثلما أنّ الشعر كان يستحضر الشخصيّات كنقطة انطلاق لاستعمال العناصر اللغويّة المحضة)(١١). إنّ القوّة الطافحة لهذا الطابع البصري قد جعل رسومات هذا الفنّ فريدة الجاذبية على مستوى عالميّ.

غالباً ما تتجه التعليقات على الفنّ الإسلامي إلى الإشارة إلى ما يفتقده هذا الفنّ، أما أنا فأريد أن أشير إلى ما يملكه. وفي سبيل ذلك، فإنّ علي أن أحاول توضيح ما تعنيه النزعة نحو استعمال التأثيرات البصريّة المحضة في الفنّ التمثيلي: وهو ما سأسمّيه استقلال الرسم واكتفاءه بنفسه، أي ذلك الوفاء لمسطّح الرسم. ففي المنمنمات التيموريّة لا يتمّ استدعاء إلا العين، أما بقيّة الحواس فكلّها مستبعدة. لا يحاول المشاهد أن يلمس المنمنمة بأصابعه، إذ إنّ الصورة لا تُقدّم شعوراً بالجسميّة الفعليّة أصلاً، كما أنّ هذه المنمنمات لا تتطلّب من المشاهد وضعيّة فيزيائيّة معيّنة في النظر، فموقع الناظر غير مهم في العلاقة مع موضوعات الصور؛ فجميع الشخوص إمّا

---

(١١) عليّ هنا أن أشير من جديد إلى دراستي: Hodgson, “Islam and Image,” pp. 245-247.

حاضرون معاً أو بعيدون معاً. وليس هناك بؤرة تركيز واحدة مثلما يحدث في بعض الفنون الأخرى: فالصور مقسّمة إلى وحدات أصغر، كلّها على سويّة واحدة، وكلّ تفصيل من التفاصيل مرسوم بنفس القدر من الوضوح.

قد يتمّ تخليد مشهد معيّن في هذه الرسومات؛ ولكنّ طريقة ذلك مخالفة لأسلوب الإيهام في فنون عصر النهضة أو للأسلوب الانطباعي الذي يصوّر المشهد ضمن إحساس عضوي كلّي؛ كما أنّه مخالف للمزاج الذاتي في رسومات بعض المدارس الصينيّة. إنّ المُراقب والمُشاهد للفنّ التيموريّ منفصل مادّياً وشعوريّاً عن العمل. إنّ هذا الأسلوب يخدم الفنّ السرديّ - وهو يحافظ هنا على استمراريّة مع فنّ الرسم في المرحلة الوسيطة المبكّرة - من جهة أنّ انفصال المُشاهِد يحفظ له حريّته في تقصّي تفاصيل المشهد الذي تصوّره المنمنمة من جميع النواحي: كما أننا نجد احتفاءً مشابهاً بالموقف اللاشخصيّ في الأدب في تلك المرحلة (ولذلك، كان هذا الأسلوب مناسباً للرسومات التوضيحيّة في الكتب).

إنّ الصفات التي أشير إليها بالمجموع هنا بوصفها تعبيراً عن استقلال الرسم واكتفائه بنفسه، قد توصف أحياناً بأنّها شكل من الديكور/الزخرفة، ولكنني أعتقد بأنّ ذلك وصف خاطئ؛ ففنّ الديكور/الزخرفة هو ذلك الذي يتخذ موقعاً ثانويّاً تابعاً من التصميم في مقابل الموضوع الرئيس الأكبر، الذي يُحيطه ويُزيّنه. في الغرب، حتّى وقت قريب على الأقل، كانت اللوحات الزخرفيّة هي الشكل الوحيد الذي احتفظ باستقلال سطح الرسم. ولكن، حين يصبح اللون والخط هما مركز الانتباه ومركز العمل الفنّي، لا يمكن لهذه السمات أن تستوعب ضمن وصف الديكور والزخرفة. إنّ الوفاء لسطح الرسم له مزيّة منح اللون والخط حريّة كاملة، بحيث يُمكن تطويرهما بحسب العناصر النابعة منهما (مثلما أنّ البوليفنيّة [أي إصدار أكثر من نغمة موسيقيّة في آنٍ معاً] في الموسيقى تسمح بتشكّل درجات متعدّدة من الأمزجة والتداعيات معاً، وهو ما يتمّ التضحية به عند دخول الانسجام/الهارموني).

إنّ الخطر الذي يُمكن أن يعرض لمثل هذا النوع الفنّي - والذي يهدّد في الواقع معظم الفنّ الإسلاماتي - هو أن يتحوّل إلى مجرّد فنّ للديكور: فنّ للتفاصيل، يكتسب قيمته من كونه جزءاً من ديكور أكبر، أو باعتباره تزييناً

لشيء أكثر أهميّة من دون أن يتمكّن من الحفاظ على نفسه مستقلاً باعتبار أنّه يعبّر عن رؤية مستقلّة. وكما رأينا سابقاً، عندما تكفّ الرمزيّات الموضوعيّة عن كونها بؤرة العمل الفني، فإنّ ما يبقى هو البراعة الفنيّة والغنى البصريّ المحض؛ وهو ما كان الجمهور النقديّ يتوقّعه من الأعمال. إنّ النموذج المتوقّع من الرسّام الماهر هو أن يجيد التزيين، سواء لمخطوط ثمين، أو لجدار في منزل أحد الأثرياء. لوقت طويل، ظلّ يُنظر إلى هذه الحرفة على أنّها أدنى مكانة وأقلّ براعةً بالمقارنة مع عمل الخطّاط، الذي يخطّ النصوص الجميلة على المخطوطات. لم يكن مطلوباً أو متوقّعاً من الرسّام أن يعبّر عن أيّ معنى جوّاني فيما يعمل عليه، بل كلّ ما عليه عمله هو أن يكسو العمل بجمال الخطوط والألوان، ليحوّل المنمنمة ـ سواء أكانت ترسم مشهداً من الحبّ أم الذبح ـ إلى بهجة تسرّ العين.

كانت المكانة الاجتماعيّة التقليديّة للفنان/الحرفيّ تؤكّد هذا الدور الثانويّ له؛ فقد يُنظر إلى الخطّاط بأنّه متعلّم: فهو يتعامل مع الكلمات في النهاية؛ أما الرسام فلا يعدو كونه عاملاً مستأجراً. لقد كان الفنان الإسلاماتيّ ـ مثلما كان في كلّ مكان في العصر الزراعيّ ـ حرفيّاً مدرّباً على استعمال مجموعة محدّدة من التقنيات (غالباً منذ نعومة أظفاره)، وكان يُستأجر من قِبل راعيه ليعبّر عن أغراض مخصوصة. في بعض الأحيان، كان يعمل على الرسمة الواحدة مجموعة من الفنّانين/الحرفيين، يتناولُ كلّ واحدٍ منهم جانباً مخصوصاً منها: أحدهم لشغل الذهب، والآخر لرسم الوجوه، وهكذا. لم يكن الفنّان في العادة رجلاً يعزل نفسه عن أتباعه ليُكرّس حياته للفن، منطوياً على عمله في مَشْغَله (فهذه النوعيّة من الأشخاص قد يصبحون دراويش متنقّلين يمرحون في خيالهم الفنّي). منذ المرحلة الوسيطة المبكّرة، لم يعد الفنّانون مجهولي الاسم: فقد درجت عادة التوقيع على الأعمال، وبات من الممكن أن يُعرف الفنّان بجودة عمله، فيحتذي به الآخرون، حتّى لو لم يكن له عملٌ مخصوص مشهور في حدّ ذاته. ولكن هؤلاء الفنّانين، مثل نظرائهم الإغريق، لم يتركوا لنا كتابةً تُعبّر عما كان هذا الفنّ يعني لهم، ولم يعبأ أحد بتسجيل أفكارهم بهذا الخصوص (وصل إلينا كتاب لأحد أعضاء عائلة تعمل في صناعة البلاط في كاشان في عراق العجم، وفيه توثيق لتقنيات التصميم والعمليات الكيميائيّة للصنعة). في مثل هذه الظروف، كان

الفنان وراعيه يحظيان بقيمةٍ أكبر إذا ما تجاوز العمل حدود الزخرفة وتحوّل إلى إنجازٍ فنّي عظيم بذاته. لقد شجّعت الرعاية العسكريّة البراعةَ الفنيّة ضمن حدود الأساليب المتخصّصة؛ ولعلّ ذلك قد أسهم في منح الفنّانين قيمةً ومكانة أكبر في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، وساعدهم على الخروج من الانحصار في الزخرفة (وإن لم يخلّصهم ذلك من خطر المبالغة في التفنّن والبهرجة، التي تظهر في الطور الأخير من دورة حياة الأسلوب).

استيعاب النماذج الصينيّة

لا تظهر الأشكال الجديدة في الفنّ من تلقاء نفسها بمجرّد حصول المناسبة الاجتماعيّة المواتية لظهورها. فكما في الحياة السياسيّة ـ بل والحياة التعبّدية والفكريّة أيضاً ـ فإنّ في قلب أيّ تقليد جمالي جديد شيئاً يُمكن أن ندعوه «الفكرة الجماليّة»، أي تركيبة مخصوصة من المواد المستعملة مع رؤية مخصوصة حول كيفيّة استعمالها. ولكنّ الأفكار الجماليّة الجديدة تظهر دائماً من أفكار جماليّة سابقة لها؛ ذلك أنّ ما يحدث هو أن تتطوّر الإمكانات الفنيّة لنوعٍ مخصوص من الفنّ، ضمن تقنيات معلومة وأغراض مخصوصة إلى أبعد مدًى لها؛ ومع تطوّرها تعرض لها المعضلات عندما تصبح الفكرة عما يجب عمله تالياً أمراً يتجاوز الإمكانات التقنيّة المتاحة، أو عندما يفقد الكمال سحره عند من طوّروه فيصبحون واعين بما لا يستطيع هذا الشكل ضمن هذه الشروط أن يعبّر عنه مما يجب التعبير عنه. ومن هذه المعضلات، تظهر أفكار فنّية وأساليب جديدة، عندما يحاول الأفراد المبدعون استكشاف تقنيّات جديدة والتعبير عن اهتمامات جديدة. ولكنّ التقنيات والأفكار الجديدة قد تبدو خشنة وفظّة في بدايتها؛ ولكن، حين تحين الفرصة المواتية لها، فإنّ وجود فنّ أجنبيّ على أسس أجنبيّة قد يُظهر هذه الإمكانات في حلّة مصقولة وشكل متطوّر. إنّ الاتصال بالفنون الأجنبيّة إذاً قد يُقدّم طريقاً مختصراً للأفكار الفنّية الجديدة؛ كما أنّ الاحتكاك المكثّف به قد يسرّع من عمليّة الابتكار والثوريّة ضمن أيّ تقليد فنّي يبدو أنّه محتاج إلى التثوير. غالباً ما تكون هذه التأثيرات [الأجنبيّة] مجرّد عامل مسهّل للتغيير لما هو موجود أصلاً بمعنى من المعاني، ضمن متطلّبات التقليد نفسه.

كان فنّ التصوير الصيني هو من قدّم المثال والمُحفّز لانتقال الرسم في الأراضي الإسلاماتيّة إلى طوره الجديد في شكل المنمنمات التيموريّة. إنّ استيراد المشغولات المزخرفة الصينيّة قديم، ولكنّ المغول كانوا أكثر نشاطاً، لا في تبادل السلع وحسب، بل في تبادل البشر أيضاً: فقد استقدموا الصينيّين المتعلّمين إلى منطقة ما بين النيل وجيحون كمهندسين، وتمّ نقل البعض من منطقة ما بين النيل وجيحون إلى الصين كإداريين. وهكذا احتكّ المسلمون في المناصب الرفيعة بالأجانب من مختلف البلدان، وباتوا أكثر إقبالاً على استكشاف الأمور الغريبة والأجنبيّة إن لاءمت مزاجهم. فالوزير رشيد الدين [الهمذاني] على سبيل المثال، كان مهتمّاً بتاريخ الشعوب الأجنبيّة وعلومها، وفوق ذلك بفنّونها؛ فقد كانت مخطوطاته مزيّنة برسومات تنمّ عن ذهن منفتح، وقد أُنتجت له رسومات لا يضاهيها شيء في أيّ مكان آخر: ففي بعض رسوماته على سبيل المثال، يظهر تدفّق الشخصيّات من خلال خطوط تستدعي أساليب الرسم الصينيّة، ولكنّها تحضر في سياق مألوف للتقليد الإسلاماتي.

في نهايات القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر نجد استمراراً للرسومات الأقدم ذات الطابع السردي (بخاصّة في الهلال الخصيب)، وإن كانت تنطوي على بعض اللمسات من فنّ رسم المناظر الطبيعيّة الصينيّ، كما نجد بعض الأعمال الأنيقة المستوردة من الصين (بخاصّة في حوض نهر جيحون)، سواء أكانت أعمالاً أصليّة مستوردة أم محاكاةً لها؛ كما نجد بعض الأشكال التجريبيّة المختلفة، كتلك التي تمّ تقديمها لرشيد الدين في أذربيجان. وفي الجانب الإيراني، مثّل ذلك قطيعة كبرى مع الاستمراريّة الإيرانيّة ـ البحر أبيض متوسّطيّة القديمة، مثلما مثّلت فنون عصر النهضة قطيعة مع الاستمراريّة في الغرب. بعد ذلك، تمّ استيعاب التأثيرات الصينيّة تدريجيّاً، بخاصّة في غرب إيران وفي خراسان. إنّ أوضح التأثيرات الصينيّة هو ما نجده في التعامل مع المشهد الطبيعي في خلفيّة الرسومات. ولكن، حتّى في هذا الجانب، كانت عمليّة الاستيعاب والاستدخال انتقائيّة؛ فقد قلّد المسلمون رسم الصينيّين للطيور والأزهار والسحب كما تظهر في المشاهد النهاريّة الزاهية بالألوان، بيد أنهم لم يُعيدوا إنتاج المشاهد الطبيعيّة العظيمة إبان عهد سلالة سونغ البوذيّة أو الطاويّة، والتي تصوّر البشر من مكانٍ عالٍ

بأحجام صغيرة وهم يتزاحمون أو يتأمّلون في الطريق، إذ يأخذ الطريق هنا بعداً ماديّاً وروحيّاً. في الغالب، كان الجانب الأكثر حيويّة وتدفّقاً، وليس الجانب الصوفي الروحاني، هو ما جذب أعين الرسّامين الإسلاماتيين: على سبيل المثال، التجسيد المتقن للشخصيّات الخياليّة مثل التنانين والسحب المتسابقة، إضافة إلى الشكل الكلي المتناسق والمنسجم على الرغم من عدم تناظره بالمطلق. هنا، كان الصينيّون قد طوّروا أيضاً شكلاً تعبيريّاً من الكثرة اللامتناهية على نحوٍ مشابه للشكل الذي دمجه الفنانون الإسلاماتيّون في وحدة حيّة واحدة؛ ولكنّ الصينيين تعاملوا مع ذلك بطريقة مخالفة تماماً لطريقة الأرابيسك، بتصميمه الدقيق وتناظره المثالي.

يبدو أنّ الاتصال بهذه البدائل قد أرسى خطّاً من التجريب، بحيث تمّ استبدال أشكال الرسم القديمة المكتفية بنفسها، والتي، وإن كانت في أحيان كثيرة تصوّر أشكالاً حيويّة وناجعة، كان تصويرها يعوزه الصقل والبراعة التامّة، وحلّ محلّها شخوصٌ جميلة مُدمجة ضمن كلٍّ فنّي واحد، تشكّل الشخوص مجرّد عنصر من عناصره. ولكنّ هذا التحوّل قد تمّ بروح إسلاماتيّة بالكامل. ومن ثمّ فصحيحٌ أنّه قد تمّ تبنّي حيلة الصينيين في تقديم مشهد ينطوي على عمق من خلال إبرازه على عدّة مستويات، إلا أنّ ذلك تمّ على نحوٍ يؤدّي إلى تأثير مختلف ومغاير، فلم يعد هدف العمق هو إضافة أثر الحركة أو بعد المسافة، وإنّما تحسين الشعور ببنية التصميم والتركيب. في النهاية، كان الأثر الأهمّ للنموذج الصينيّ هو إحداث حسّ بالتدفّق الذي يسري في التركيب ككل(١٢).

في هراة، عاصمة خراسان في ظلّ حكم التيموريين، لقي الأسلوب الجديد تجسّده الأكمل. فتحتَ رعاية السلالات ذات الأصول المغوليّة، بدأ الرسّامون والمعماريّون ينالون تدريجيّاً الاعتراف بأشخاصهم، على غرار ما

---

(١٢) إنّ أفضل دراسة مفصّلة عن المنمنمات التيموريّة هي عمل إيفان ستشوكين، التي تحوي مجموعة وافية من الصور؛ وقد قام فيها بفرز الأدلّة التاريخيّة حول الرسومات، وحلّل تقنيات تصوير الموضوعات المختلفة، ودرس العلاقات بين المدارس المختلفة؛ وكثيراً ما كان نظره ثاقباً صائباً. مع الأسف، فإنّه لم يُناقش ما الذي كان الفنانون يحاولون عمله، وغالباً ما حكم عليهم من خلال معايير أساليب الإيهام الغربيّة. انظر:

Ivan V. Stchoukine, *Les Peintures des Manuscrits Timurides* (Paris: Geuthner, 1954).

حصّله الخطاطون والمغنّون؛ فباتت أسماؤهم تُذكر عند كتّاب السير، وباتت أعمالهم الفرديّة تلقى التقدير والمديح. صحيحٌ أنّ بعض الرسامين كانوا يوقّعون على أعمالهم سابقاً، إلا أنَّ أسئلة التزوير وصحّة نسبة الأعمال إلى الفنانين لم تصبح سؤالاً مطروحاً إلا في القرن الخامس عشر. وأعظمُ الأسماء التي لمعت في ذلك القرن هو بهزاد، الرسّام الذي تلقّى تدريبه في هراة، وبات مطلب الحكّام والملوك العظام. كان بهزاد هو من أوصل فنّ تصوير المنمنمات التيموري إلى ذروة مجده، وكانت أعماله معروفةً بتدفّق الحيويّة، وبحسّ الحركة والواقعيّة الذي يسم شخوصها (ضمن الأعراف التيموريّة دوماً)، وعُرف بخاصّة بالطابع الفردي الذي يُسبغه على الوجوه التي يرسمها؛ كما أنّه كان حاذقاً وبارعاً في استعمال الألوان، فقد وظّف الأزرق والأخضر على نحوٍ خاصّ به. إنّ ما يُميّز أعمال بهزاد هو الجمع بين الأثر البصري المجرّد والنزعة الطبيعيّة في التصوير.

في بداية القرن السادس عشر، عندما انهارت السلالة التيموريّة، عمل بهزاد في البداية تحت رعاية أوزبك الشيباني، الذي كان قد سيطر على خراسان، ثمّ عمل تحت رعاية شاه إسماعيل، مؤسّس السلالة الصفويّة في غرب إيران، عندما تمكّن من هزيمة أوزبك والسيطرة على هراة. وانتقل مع إسماعيل إلى تبريز (يُقال بأنّ إسماعيل قد أخفاه في كهف قبل معركة جالديران، خشيةً من انتصار العثمانيين ـ كما حصل بالفعل ـ وحينها طالب العثمانيّون المنتصرون ببهزاد كجزء من غنيمتهم المستحقّة)؛ وسرعان ما أصبح بهزدا أستاذ التصوير في تبريز. لاحقاً، بات توقيعه يُستعمل على نحوٍ غير شرعيّ، حتّى إنّ من الصعب اليوم أن نُميّز أعماله الأصليّة إلا قلة منها. على أيّة حال، في كلّ من تبريز وهراة، ولاحقاً في بخارى، حيث استقدم الشيبانيّون تلاميذَه، سيطر أسلوبه وشكّل نقطة انطلاق للعديد من الفنانين اللاحقين في القرن السادس عشر. وقد مثّلت تلك الفترة ذروة عهد الفنّ التيموري، ولكنّ هذا الفنّ أخذ يخرج عن الأعراف التيموريّة ويشقّ طرقاً جديدة ويعبّر عن أمزجة مختلفة تتجاوز التوليفات التي أرساها التيموريّون.

كيف ننظر إلى المنمنمات؟

لم تكن مدرسة التصوير في هراة هي المدرسة الوحيدة في إيران؛ ففي

شيراز، على سبيل المثال، تمّ تقديم حلّ مختلف لنفس الإشكالات الفنيّة؛ فهناك استكشف الرسّامون والمصوّرون إمكانات التدريج اللوني في المنمنمات المصوّرة بلون واحد (وهو أسلوب موجود في التقليد الصيني).
لا بدّ من الإشارة أيضاً إلى أنّ المنمنمات التي وصلتنا قد تجعلنا نقلّل من أهميّة الجوانب الأقلّ سرديّة في الرسومات ـ المناظر الطبيعيّة، صور الحياة الساكنة، بل وحتّى صور الوجوه (البورتريه) ـ والتي كان بعضها رائجاً، على سبيل المثال، في الرسومات الجداريّة. كان رسم الوجوه ذا قيمة خاصّة لأجهزة الشرطة قبل اختراع التصوير الحديث. (علينا أن نُشير بعجالة إلى الإنجازات المهمّة في وسائط التصوير الأخرى: من الأواني الخزفيّة والزجاج، مروراً بالأعمال الخشبيّة والجلديّة والنسيج، وصولاً إلى السجاد الإيراني المشهور). غير أنّ ما سنقوله بخصوص المنمنمات التيموريّة ينطبق بدرجة كبيرة على الأساليب الأخرى من تصوير الشخصيّات في تلك المرحلة، بل وفي غيرها من المراحل أيضاً بدرجة أقلّ.

قد يكون من المفيد أحياناً أن ننظر إلى فنّ التصوير الإسلاماتي في البداية من جهة أنه زخرفةٌ وديكورٌ، إلى أن تعتاد العين على أعرافه وتواضعاته. بعد أن يعتاد المرء على النظر إلى الفنّ عموماً كنوع من الزينة، أو الجمال الحسي، فإنّه سيبدأ باستشعار اختلاف التركيبات الفرديّة لكلّ رسام. فما إن يعتاد المرء على أعراف هذا الفنّ، فإنّه لن يركن إلى الاستمتاع بالأسلوب العامّ لتلك الحقبة. فما الأعراف والتواضعات الفنيّة إلّا معبر يُمكّن الفنّان المتمكّن من تقديم نظرته الخاصّة من خلاله. يكافح كلّ فنان عظيم مع قيود الأسلوب، ويُعيد تشكيلها باستمرار: فالأسلوب الذي يُعاصره الفنّان ليس هو الأسلوب الذي يسعى للاحتذاء به، بل هو ما يسعى لتجاوزه وإعادة تشكيله (وهذا ما يُحدث التغيّر في الأسلوب من جيل إلى آخر). في نهاية المطاف، سيشعر الناظر بأنّ الفنانين الكبار يفتحون عيوننا من خلال الخطّ واللون على إمكانات جديدة في إدراك الواقع من حولنا؛ أو يجعلون أرواحنا تلتزم أكثر بما نراه. ولكنّ هذه الثمار البعيدة الآجلة (مثلما هي الحال مع معظم الفنون غير الدينيّة) قد لا تكون هي الهدف الأوّل للفنان، ولا يجب أن تكون هي الشاغل الأوّل للناظر إلى هذه الأعمال الفنيّة.

كما نعلم، فإنّ كلّ فنّ يُمثّل العالم البصريّ من خلال تشويهه وزحزحة عناصره طلباً للأغراض الجماليّة المخصوصة، حتّى لو تمّ ذلك بمجرّد حذف بعض عناصر الواقع في العمل الفنّي. (كان الهدف الجماليّ الرئيس للفنان التيموري في الغالب هو الإمتاع البصريّ). لا يسعى الفنّ أن يُقدّم نسخة فوتوغرافيّة طبق الأصل عن الطبيعة، بل يحاول أن يُصعّدها إلى مستويات أعلى. ولكنّ التشويه/الانزياح الفنّي يجب أن يبقى قريباً من القواعد التي اعتاد الجمهور على تذوّقها إذا ما أراد أن يكون مفهوماً للجمهور. فإذا كان الانزياح كبيراً جدّاً أو غير مألوف، فإنّ العين لن تتمكّن من تتبّع ما الذي يفعله الفنّان. وعبر هذه الصيرورة، كانت الأساليب المميّزة والمتطوّرة من الفنون (حتّى وقت قريب) تصعد-وتعمّ بين الأمّة بأكملها لفترات تمتدّ إلى قرون، من دون أن تطرأ عليها تغييرات كبرى. لكلّ أسلوبٍ تقنيّاته الحرفيّة الخاصّة، وله طرائقه وأدواته في تشويه الواقع وإزاحته على نحوٍ مخصوص لمضاعفة الأثر المرغوب فيه.

كان لدى الفنانين الإسلاماتيين، مثل غيرهم من الفنانين في العصر الزراعي، أنماطُهم الخاصّة في التشويه الفنّي، والتي يجب أن نعتاد عليها، مثلما تعتاد العين على الغرفة المعتمة، قبل أن نتمكّن من تقدير قيمة ما كانوا يقومون به. لأغراضنا في هذا العمل، يُمكن وصف هؤلاء الفنانين من جهة تعارضهم مع الأعراف المفروضة لفنون عصر النهضة الإيطالي، التي ظلّ فنّ الغرب يحتذي بها بدرجةٍ ما حتّى وقتٍ قريب، والتي ظلّت تجتذب أعين الناظرين من الغربيين، بل وتجتذب أعين بعض المُحدثين.

إنّ أوّل نقطة يجب النظر إليها هي الدرجة التي يتمّ بها إرضاخ أيّ نوع من العناصر البصريّة لمتطلّبات التصميم الشكلي مهما كان الثمن. لم يُفلت شيء من ذلك. لاحظ أوّلاً كيف يُمكن تحويل الكتابة إلى تصاميم معقّدة، حتّى إنّ الناظر لن يجد مبدأً يُحدّد مدعاة اختيار هذه الأشكال، إلا هدف الوصول إلى تعقيد شكلي محض (على الرغم من أنّ هذه الأشكال في النهاية هي الحروف المكوّنة للكلمات الفعليّة). لقد كانت هذه الكتابة الزخرفيّة تستعمل بكثرة في جميع أشكال الفنّ الإسلاماتي تقريباً. فالأشكال الهندسيّة بتداخلاتها المتقنة، تشكّل نوعاً كاملاً ومستقلّاً من الفنّ، فنّ لا تُقدّر حركته المتناغمة إلا عينٌ مدرّبة على تذوّق أقترح: عملٍ كهذا. ولكنّ نفس المهارة

في التصميم كانت حاضرة بالفعل في الأشكال النباتيّة، تداخل الأوراق والأغصان، لا في أسلوب الأرابيسك فقط، بل في العديد من الأساليب التفصيليّة المختلفة. إضافة إلى ذلك، لما لم يكن الغرض الديني حاضراً في الفنّ حضوراً قويّاً، بل ولا أيّ اهتمام رئيس آخر يسعى لاستحضار رمزيّات تستحضر معانيَ سيكولوجيّة ونفسيّة أعمق، فلم يكن ثمّة ما يمنع من استعمال الشخوص الحيوانيّة والإنسانيّة بالطريقة الفنّية نفسها تماماً. بعد أن تمّ تجاوز التحامل ضدّ استعمال الشخوص الإنسانيّة على نحوٍ يجعلها عناصر بصريّة محضة (وهو تحامل ظلّ شائعاً في الأجيال السابقة لنا)، لم تعد تلك السمات اللاإنسانيّة للشخوص البشريّة (التي تشبه الدمى) محلّ استياء وانزعاج، وبات من الممكن تقدير قيمتها الجماليّة والبراعة الفنيّة التي شكّلتها وفق شروطها الخاصّة؛ فقد كانت الأرجل والأيدي تُرسم من دون أيّ تفصيل عضلي أو عصبي، ولا تبدو وضعيّات الشخوص كما لو أنّها مستندة إلى أرض صلبة فعليّة (ولم يكن ينبغي لها ذلك، لأنّ غايتها هي تجريد خطوط الجسد على نحوٍ يخدم جمال التصميم الرشيق).

يُساعدنا هذا المبدأ في فهم الوجوه الخالية من التعابير (بخاصّة في الفنّ التيموري)، التي تمسّك بها المصوّرون المسلمون، وقلّما خرجوا عنها، إلا في رسم الوجوه (البورتريه). إنّ نجاحهم في بعض الاستثناءات ـ مثلاً، كان العجائز يُرسمون بسمات حيّة متقنة ـ يُشير إلى أنّ رسم تلك الوجوه [الخالية من التعابير] لم ينجم عن الافتقار إلى مهارة رسم الوجوه الحيّة. ثمّة نقطتان ذواتا صلة هنا، الأولى هي الهدف الأساسي المتمثّل بتقديم الجمال الحسّي. في الشعر، يجب أن يُصوّر وجه المحبوب دوماً وجهاً دائريّاً مضيئاً مثل القمر؛ وكذلك كانت الوجوه في التصاوير، إذ يجب أن يتفق كلّ وجه ـ على الأقل إن كان لشابّ أو فتاة يانعة ـ مع هذا الوصف. كانت هذه هي الصورة المثاليّة لجمال الوجه، وهدفُ الفنّ (سواء أكان شعراً أم تصويراً) هو عرضها بإتقان. وإذا ما استدعت قصّة اللوحة رسم بعض التعبيرات الانفعاليّة، فإنّ ذلك كان يُؤدَّى من خلال بعض الإيماءات المُتعارف عليها من دون أن يُسمح لها بإفساد الصورة المثاليّة للوجه المشابه للقمر. (إنّ واحدةً من هذه التعابير، على سبيل المثال، هي وضع الأصابع على الشفاه كنايةً على التعجّب، وهو تعبير يُحيل إلى الشعر أيضاً، إذ يُقال: «يعضّ

أصابع التعجّب»). ولكنّ المسألة لم تكن محصورةً بتصوير الوجه القمريّ الجميل؛ فقد كانت هذه الوجوه القمريّة، غير المفهومة للعديد من المشاهدين الغربيين المحدثين، عناصر للتصميم قبل كلّ شيء (فصفّ الوجوه الدائريّة المبتسمة كان يُشكّل خلفيّة مفضّلة لأيّ مشهد حركيّ). حين يُنظر إليها بوصفها عناصر داخلة في التصميم الكلّي، تصبح هذه الوجوه الدائريّة إضافة جماليّة فاتنة للكلّ.

غالباً ما يستدخل تصميم المنمنمات بعض الخصائص الأخرى التي تثير استغراب المشاهِد الغربي الحديث: الميل إلى تقسيم اللوحة إلى أقسام فرعيّة مكتفية بنفسها. يظهر ذلك في صورته القصوى في المشاهد التي ترسم على الأبنية والمساحات الداخليّة؛ فكلّ جدار، وكلّ أرضيّة، وكلّ قسم في الحديقة، يشكّل كتلة مستقلّة تماماً، لها تصميمها اللونيّ والخطّي المكتفي بنفسه. إنّ النتيجة النابعة من ذلك هي بالضرورة صورة لا تنتمي إلى النزعة الطبيعيّة؛ فهذا تحديداً ما كانت تحاول تجنّبه. كان ذلك في الأصل أداةً سرديّة للإشارة إلى وجود أكثر من مستوى وبُعد في التصميم. ولكنّها باتت تستعمل لأغراض تركيبيّة مخصوصة (فأحياناً كان يتمّ استحضار شخصيّات غير ضروريّة كذريعة لرسم مستوى جديد للتصميم فقط). لقد كان الهدف البصري هو الاستفادة إلى أقصى حدٍّ من إمكانات اللون والخطّ. عندما يتمّ تشكيل أنماط هذه الكتل على نحوٍ متقن، فإنّها تزيد من غنى التوازن والبراعة الشكليّة للتصميم الأكبر. في بعض الأحيان، على سبيل المثال، كانت إحدى الكتل الفرعيّة مشغولةً بزوايا هندسيّة تعارض تماماً الطابع العضوي المنحني للصور المركزيّة. ودائماً ما كان التباين بين الألوان المستعملة هو الهدف الرئيس في مثل هذه المقاربة للتصميم. يظهر انتشار هذه المقاربة في مدى تكرار هذه الثيمة في المشاهد الطبيعيّة، حيث تستقلّ الكتل المستطيلة للأبنية، ويتمّ استعمال الأحجار والأشجار لتشكّل أقساماً فرعيّة متشابهة، ذات أثر بصري متشابه.

كانت إحدى النتائج العَرَضيّة لهذه المقاربة في التصميم هي الرفض الجريء لفكرة المنظور ورسم الظلال الطبيعيّة؛ فلم يلقَ المنظور الذي يصوّر الأبعاد، على النحوِ الذي يبرز في فنون عصر النهضة الإيطالي، اهتماماً (على الأقل حتّى وقت طويل بعد المراحل الوسيطة، عندما بدأ التلاعب

ببعض الثيمات الأجنبيّة المختلفة)؛ فقد كان يُنظر إلى ضبابية الصور البعيدة وتضاؤلها، والتي يُمكن أن يُعبّر عنها باستعمال الألوان الباهتة أو رسمها بالظلال على أنّها أحد أشكال الفشل الواضحة في الرؤية الطبيعيّة، والتي ينبغي تجاوزها بالفن؛ فتمّت التضحية بها لصالح وضوح التصميم الشكلي ودقّته. إنّ تجارب الفنون الحديثة قد تساعد المشاهد الغربيّ اليوم على تجاوز تحامل أسلافه حول هذه المسألة؛ فمن السهل علينا أن نرى الشخصيّة البعيدة في اللوحة مصوّرة على ارتفاعٍ أعلى قليلاً، ولكن من الصعب علينا ألا نراها أصغر، فضلاً عن ألا تكون مُضبّبة بعض الشيء.

أما ما قد يبدو أصعب في التصالح معه، فهو التغيّر الكامل في المنظور بين العناصر داخل المنمنمة، بخاصّة حين يتمّ تصوير هذه العناصر على نحوٍ واقعيّ. فقد كان الفنّانون المسلمون متساهلين مع رسم المناظير: فقد يستعملون الزوايا المائلة مثلاً لتمثّل زوايا قائمة على سطح مائل، إن كان ذلك سيحسّن التصميم الكلّي للعمل. ولكنّ الفنانين كانوا يشعرون بالحريّة في التخلّي عن المنظور بأكمله إذا ما أرادوا تصوير شكل مستطيل في حدّ ذاته؛ فأحياناً تُرسم البُسط وستائر الظلّل كمربّعٍ كامل مفرود، حتّى لتبدو للناظر كما لو أنّها معلّقة على حبلِ غسيل بدلاً من أن تكون مطويّة تحت أقدام البطل أو مرفوعة لتظلّه. وقد تُصوّر نافورة أو بطّة من منظور جانبيّ، في حين تُصوّر البركة المُزيّنة على نحوٍ عموديّ. بل إننا نجد في أحيان كثيرة مناظير مقلوبة، إذ يُصوّر الجزء الأقرب من اللوحة صغيراً والجزء الأبعد بحجم أكبر. يُمكن أن يكون لذلك عدّة وظائف؛ فذلك يسمح مثلاً بتصوير ثلاثة جوانب من الأبنية من دون أن تقوم الواجهة الأماميّة بحجب البقيّة؛ كما أنّه في أحيانٍ كثيرة يعمل على إدراج الأجسام الموضوعة في الأمام ضمن خطوط التصميم بسلاسة، حين يكون مركز العمل وبؤرته في الخلف. إنّ المنظور الطبيعي في المقابل قد يغدو فجّاً وغير متلائم مع التصميم، كما أنّه يستدعي أثراً حركيّاً قد لا يكون مرغوباً فيه؛ وهو ما كان يتمّ تفاديه ما أمكن (كما في الأبواب التي تُفتح للداخل). على الرغم من أنّ الفنان قد يكون دقيقاً في تصوير الطبيعة بدقائقها، إلا أنّه بالضرورة لم يكن يحاول أن يحلّ محلّ الكاميرا، بل كان يحاول أن يخلق من العناصر المختلفة في المشهد تصميماً يُمكنه أن يبلور اللحظة السرديّة لكي تشعّ بالجمال الحسّي.

وهذا هو ما أتقن الفنانون المسلمون عمله ببراعة لا نظير لها.

لقد أتاح مبدأ استقلال الرسم واكتفائه بنفسه حريّةً واضحة للفنانين في بعض الأحيان. فالمشهد المبتذل لزهور الربيع الواضحة والدقيقة المتناثرة في خلفيّة المشهد الطبيعي قد يعطي انطباعاً صادماً أحياناً، تحديداً بوصفه مشهداً مبتذلاً، حين يظهر في لوحة تصوّر ساحة معركة تنفث فيها رقبةٌ مقطوعة نافورةً من الدم. قد يكون من الملائم لاعتبارات السرد والقصّة التي يعبّر عنها التصميم، أن يظهر الجزء الخارجي والداخلي للمنزل في آنٍ معاً، أو أن يظهر البطل أكبر حجماً من بقيّة الشخوص (مثلما يُصوّر في الشعر أيضاً)، حتّى عندما يكون بعيداً. إنّ مثل هذه الروح اللاواقعيّة، وما يرافقها دوماً من الإيماءات والرموز المتعارف عليها التي تشير إلى مكانة الشخص أو مزاجه، لا تبدو خرقاء أو غير متناسبة حين تستعمل بهذه الطريقة وعلى هذا الأساس.

أخيراً، على المُشاهد أن يتذكّر (بخلاف فنون التقليد المتوجّه للأغراض التأمّلية الدينيّة أو المرتبطة بالنبلاء) بأنّ كلّ جزء من اللوحة، مهما كان كاملاً في نفسه، كان مشغولاً بحيث يتناسب مع الكلّ الأكبر؛ فقد كانت الجداريّات جزءاً من فنّ العمارة. ولم يكن يُتوقّع من المنمنمات في الكتب أن تكون وحدة مستقلّة ومعزولة، بل أن تكون صفحات غنيّة في كتاب، كلُّ صفحاته تحمل بصمة فنيّة، سواء من خلال الخطّ العربيّ للكتابة أو من خلال الشعر والنثر اللذين يحتويهما الكتاب. كان متوقّعاً من جميع أشكال الأعمال الفنية ـ وليس الرسم فقط، حتى لو لم تكن مجرّد زخرفة أو ديكور ـ أن تشكّل جزءاً من ديكور أنيق أكبر، بحيث تعبّر عن نفس الروح أيّاً كانت المادّة أو السطح الذي تشتغل عليه؛ إذ يجب أن تكون المزهريّات وبلاط الحائط في غرفة الرجل، وأغلفة الكتب والمنمنمات فيها، وكؤوسه المعدنيّة وأرديته المزيّنة، بل والفنون العابرة التي يستمتع بها ـ الموسيقى والغناء والرقص ـ يجب أن تكون كلّها كلّاً متناغماً معاً. ومن ثمّ فإنّ روح الأبيات الشعريّة في الكتاب ومزاج المنمنمات التوضيحيّة يجب أن يكونا، وكانا كذلك في الغالب، واحداً، وذلك لا يعود وإلى أنّ الأولى مصدر إلهام الثانية وحسب، بل يعود أيضاً إلى الالتزام بمثال جماليّ متناغم. إنّ حسّ التصميم الجميل بالتالي، الذي يتخلّل المنمنمات نفسها، كان بالأساس

امتداداً لحسّ الجمال في المجموعة، التي تشكّل المنمنمة والكتاب فيها أجزاء من كلٍّ واحد.

العمارة: تناظر الأقواس والقباب

غالباً ما يُهيمن فنّ العمارة على أيّ وضعيّة جماليّة، وقد كان بالفعل هو الفنّ البصريّ المتسيّد في الحاضرة الإسلامية بوجه خاص؛ إذ يُمكن النظر إلى جميع الفنون الأخرى في الحاضرة الإسلامية أكثر من أيّ مكان آخر، على أنّها لواحق خادمة للعمارة: فقلّما تم استعمال قطع الأثاث الكبيرة، ودائماً ما كان ثمّة أفنية داخليّة تتوسّط بين الأبواب الداخليّة والخارجيّة؛ ومن ثمّ فإنّ هيكل البناء يفرض إيقاعه الكلّي على محتوياته الجزئيّة. كانت قطع الأثاث، المزهريّات والأواني المزخرفة والصناديق الخشبيّة الجميلة والسجّاد، كلّها تعرض مباشرة على الجدران والأرضيّة وفي مفترجات الممرّات. كانت المزهريّات الصغيرة وموضوعات الزينة القابلة للنقل تُعرض في كوى الجدران، أو توضع في الزوايا من دون أن تحجبها قطع الأثاث من كراسي أو أرائك. وكذا في المسجد، الذي يخلو من صفوف المقاعد كي لا تعكّر على الفضاء المفتوح للأرضيّة ولكي لا تغطّي على جمال السجّاد الذي يغطّي هذه المساحة. لم تكن الرسومات الكبيرة تُرسم على قماشٍ، يُمكن نقله من جدار إلى آخر؛ بل كانت تُرسم مباشرةً على الجدران، وقد يحلّ محلها البلاط المُزخرف أو ألواح الرخام المُعشّق. وكانت التماثيل (وغالباً ما تكون تماثيلَ حيوانيّة، بخاصّة للأسود) تشكّل جزءاً لا يتجزّأ من المداخل أو الأعمدة أو النوافير التي تتوسّط الأفنية. بل إنّ فنّ الكتب، التي توضع على مساند خشبيّة منقوشة يُمكن لها حمل كتاب كبير مفتوح على صفحة مخصوصة، لم يكن مجرّداً بالكلّية عن نمط البناء الذي يُعرض فيه الكتاب.

يُمكن أن يتضح الطابع الشمولي للعمارة على نحوٍ خاص في الفنّ المتطوّر لتنسيق الحدائق، الذي لم ينفصل عن طابع العمارة الكلّي أبداً. يُمكن تتبّع النمط الشائع للحدائق الإسلاماتيّة (في إيران على الأقل) بالعودة إلى الأزمنة الساسانيّة: مستطيل مقسّم بالتساوي على أربعة أجزاء تفصل بينها قنوات الماء التي تتقاطع عند حوض الماء الذي يتوسّط الحديقة. قد تتنوّع لمسة التناظر هذه من حديقة إلى أخرى، ولكنّها نادراً ما تغيب بالكلّية.

ضمن كلّ جزء من الحديقة، قد تتخذ أحواض الأزهار أنماطاً لونيّة مخصوصة؛ ولكنّ العنصر الأهم من الأزهار هو الأشجار التي تظلّل الفناء والتي تستدرج العين للنظر إلى أعلى. بالطبع، يُمكن للحديقة أن تستغني عن الورود، إنّما ليس عن الأشجار والمياه الجارية؛ فهذه العناصر، على المستوى الشكلانيّ، هي جوهر الحديقة. كانت الزهور أحد أشكال تزيين الحديقة، مثلها في ذلك مثل الطيور (في بعض الأحيان، كان يتمّ زراعة الأشجار ذات الأوراق السميكة لتجتذب إليها العنادل المغرّدة والبلابل، التي تعشق الزهور في الشعر الفارسيّ). أحياناً، كان يُضرب صيوان/شادر في الحديقة، ليُكثّف الشعور الشكلي في بؤرة جديدة، تتجه إليه الممرات وقنوات الماء أيضاً. على السويّة نفسها، كانت عناصرُ الحديقة ـ البرك والأشجار ـ تتوسّط البناء أحياناً. كانت روح الحديقة وروح البناء روحاً واحدة، ولم يكن من الممكن تصوّر أحدهما من دون حضور الآخر، أو من دون حضور بعض عناصره على الأقل(١٣).

صحيحٌ أنّ البيوت الخاصة كانت تُبنى بمهارة فنيّة عالية، بخاصّة الفضاء الداخلي للبيوت (ففي الأراضي العربيّة والفارسيّة، كان الجزء الخارجي في الغالب مجرّد جدارٍ عاديّ يمتدّ على طول شارع ضيّق)، إلا أنّ أعظم الفنون وأغلاها كانت تُنفق على المباني العموميّة: الأبنية الدينيّة أوّلاً، من المساجد والأضرحة والمدارس والزوايا الصوفيّة، ثمّ الأبنيّة الأقل ارتباطاً بالدين، كالخانات والأسواق المغطّاة والحمامات العامّة والقلاع والقصور. وبقدر ما كان يُنظر إلى إعمار هذه الأبنية على أنّه فعلٌ يعبّر عن تقوى الحاكم أو الرجل الثريّ، الذي يُريد إنفاق ماله فيما يُرضي الله، بقدر ما سادت معايير الشريعة وتغلغلت في بنية هذه المباني نفسها. بناءً على ذلك، وباستثناء الحمامات العامّة والقصور، حلّ محلّ الرسومات الجداريّة في الغالب فنٌّ غير تمثيلي. أسهم الموقع المركزيّ للعمارة إسهاماً كبيراً في الحفاظ على الفنّ التصويري المشخّص في موقع ثانويّ في قائمة الفنون الإسلاماتية ككل.

---

(١٣) إنّ عمل دونالد ويلبر عملٌ مشوّق، لا هو أكاديمي جدّاً ولا هو ممنهج جدّاً؛ يتناول عدداً كبيراً من الحدائق، ويبدو أنّه أفضل دراسة متوفّرة بالإنكليزيّة. انظر:

Donald N. Wilber, *Persian Gardens and Garden Pavilions* (Rutland, VT; Tokyo: Tuttle, 1962).

منذ المرحلة الوسيطة المتأخّرة وما بعدها، نجد مجموعة من الأبنية الأثريّة التي ظلّت قائمةً مع مرور الزمن، والتي يُمكن للمسافر اليوم أن يزورها. تجدر الإشارة إلى أنّه لا يوجد أسلوب إسلاماتي واحد محدّد، لا في العمارة ولا في غيرها من الفنون؛ فما إن يألف المشاهِد هذه الأبنية حتّى يبدأ بإدراك الفوارق التي تفوق التشابهات بين بلدٍ وآخر، وبين حقبة زمنيّة وأخرى. في بعض الحقب، لم يكن يُسمح لزخارف الجدران أن تؤثّر على الطابع المتقشّف البسيط للشكل المعماري؛ وفي أحيانٍ أكثر، كانت أشكال سطوح الجدران تتسيّد، إلى حدٍّ يغدو معه دور الشكل المعماريّ دوراً ثانويّاً. كان هناك أنماط سائدة في بناء القباب، وفي أنواع المآذن، وفي التعامل مع عقد القناطر والأقواس، التي قد تترك الزائر المستعجل حائراً في استكشاف وجود أيّ وحدة في الأسلوب. ولكننا يُمكن أن نُشير إلى الاستعمال الكثير للأقواس والقباب كسماتٍ مميّزة على اختلاف أنواعها، وقد كانت تُبنى على نحوٍ يحافظ على روحٍ من التناظر في التفاصيل. كانت هذه الطريقة في التعامل مع الأقواس والقباب مع حسّ النظام ثابتة الحضور في العمارة الإسلاماتيّة منذ نهاية حقبة الخلافة العليا، وميّزتها بوضوح عن العمارة المعاصرة لها في الغرب والهند الهندوسيّة وفي الصين. لقد شعر المسلمون بأنّ هذه الأساليب التي تطوّرت (بخاصّة بين النيل وجيحون) مرتبطةً تعبيريّاً بالإسلام. وعلى هذا الأساس، قد يصحّ القول (لبعض الأغراض) فيما أفترض، بأنّ الأشكال المعماريّة التي اتبعها المسلمون في المناطق النائية المختلفة كانت إسلاماتيّة الطابع بدرجات متفاوتة(١٤).

يبدو أنّ العمارة في إيران وحوضيْ نهري سيحون وجيحون قد نحت نحو استعمال اللون كوسيط أساسيّ في العمارة؛ وقد أصبح استعمال اللون مرتبطاً على نحوٍ وثيق باستعمال اللون في المنمنمات التيمورية في الحقبة نفسها. فمنذ المرحلة الوسيطة المبكّرة، بدأ الإيرانيّون باستعمال التأثيرات اللونيّة في مشغولات الخزف. أما الآن، فقد تعلّموا كيف يتحكمون بشكل

(١٤) حول مشكلة العثور على الوحدة في الفنّ الإسلاماتي، انظر:

Richard Ettinghausen, "Interaction and Integration in Islamic Art," in: G. E. von Grunebaum, ed., *Unity and Variety in Muslim Civilization* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1955).

الديكور في كلّ المبنى؛ بل وبالشكل المعماري بأكمله، على نحوٍ يُلائم الأثر اللوني المطلوب. في ظلّ رعاية حكّام المغول، تعاظمت روعة هذا النوع من العمل؛ فقد ارتفعت القباب أعلى من ذي قبل، وتطوّرت البراعة في استعمال اللون الأزرق المهيمن (عادةً) على بلاط الجدران وفي طلاء القباب. إنّ واحدةً من أكثر أنواع المباني اللافتة للنظر هي تلك القباب الشاخصة لوحدها خارج المدن، الأضرحة التي تُبرز الروعة والمكانة حتّى بعد الموت (لاحقاً، باتت هذه الأضرحة توضع في الغالب داخل الحدائق، ليستمتع الأحياء بجمالها أيضاً). كانت هذه القباب بألوانها المبهرة تتسيّد المشهد الطبيعي.

يشتكي بعض النقاد المحدثّين من أنّ الحسّ القويّ بالشكل في المرحلة الوسيطة المبكّرة قد تمّ حجبه لصالح التركيز على اللون؛ ومن ثمّ فإنّ تفاصيل زوايا القبّة [المقرنصات]، التي كان هدفها الأصليّ هو إضفاء حسّ من التناغم بين الجدران المضلّعة والقبّة المستديرة، قد أخذت تتطوّر على نحوٍ زخرفيّ محض. ولكنّ هذا الرأي لا يبدو لي وافياً بخصوص دور اللون. إنّ ما بين أيدينا فيما أعتقد هو عمارة تقوم بالأساس على استغلال جميع إمكانات السطح المتاحة بالخطّ واللون: لا على السطح ثنائي الأبعاد فقط، بل على السطوح ثلاثيّة الأبعاد أيضاً. ومن هذا المنظور، يُمكن أن نفهم زاوية القبّة على نحوٍ أكثر إيجابيّة. فاستغلال سطح الجدار الداخلي للمسجد مرتبطٌ مباشرةً بالقباب عن طريق ما يبدو أنّه تفاصيل زاوية القبّة: يتمّ الانتقال من سطح ثنائي الأبعاد [الجدار] إلى سطح منحنٍ آخر ثنائيّ الأبعاد [القبّة] بسلاسة مثاليّة عن طريق التركيبة الثلاثية الأبعاد بين الألوان والخطوط في الزاوية، والتي تجعل من البناء مغامرةً لونيّة وخطوطيّة واحدة ومتصلة. حين ننظر إليها من هذه الزاوية، لن تبدو أعمال الزوايا تفصيلاً زائداً لما ينبغي أن يكون عنصراً بنيويّاً مباشراً، بل ستبدو انتصاراً لروح الفنّ البصريّ المجرّد الخالص، الذي يجب أن يتحرّر المشاهدُ من عناصره المادّيّة للاستمتاع بتفاصيله الثريّة التي تملأ العين: ذلك أنّ التركيز على خطوط القوة المادّيّة للبناء ستلوّث النقاء البصري.

لم يلقَ حقل العمارة الإسلاميّة القدر الكافي من الدراسة، ولكنني أقترح هنا بأنّ صيرورته، مثل الفنون التصويريّة، كانت صيرورة انفصال عن ـ أو

تحرّر من ـ نزعة الرمزيّة الموضوعيّة؛ فلم يكن المسجد، مثل غيره من موضوعات الفنّ، مكاناً يُقدّم رمزيّات تمثيليّة إلا على نحوٍ محدود: فالبهو الرئيس للمسجد يجب أن يكون متجهاً إلى مكّة، مما يجعله ينطوي على بؤرة تركيز عباديّة مكثّفة. وعلى خلاف الكنائس المسيحيّة، التي لم تكن فقط متوجّهة إلى المشرق، بل كانت تتمحور حول القربان المقدّس والمذبح، بحيث أصبحت بعض الكنائس في النهاية تُبنى على هيئة الصليب؛ وعلى خلاف المعابد الهندوسيّة، التي تصوّر نظام الكون الحيّ؛ فإنّ شكل المسجد لم يكن ذا دلالة خارجيّة؛ فلم يكن المسجد بناءً طقوسيّاً ذا رموز مقدّسة على الرغم من احتضانه للعبادة الرئيسة. كانت الأسباب متضافرةً إذاً لكي تتجه عمارة المسجد ـ ومعه المباني الأخرى، التي تأثّرت بأسلوب بناء المساجد ـ نحو الأثر البصري المحض ونحو استقلال المسطّح البصري واكتفائه بنفسه، مثله مثل الفنون التصويريّة الأخرى.

يُعاني الغربيّون المحدثون من جملة من التحيّزات التي قد تحول بينهم وبين تفهّم هذه التطوّرات. ولعلّ أوضح نقطة بخصوص ذلك هي أنه يصعب علينا أن نرى اللون بوصفه عنصراً رئيساً، فضلاً عن أن نراه مكوّناً لا غنى عنه في العمارة؛ يعود ذلك جزئيّاً إلى أنّ استعمال الألوان في التقليد الغربي كان يميل إلى جعلها تابعةً لرمزيّات الفنّ التصويري كما في النوافذ. إننا بالعموم متحاملون ضدّ ما نراه «زخرفة/ديكوراً»، وغالباً ما نعتبره مجرّد مرافق للشكل البنائي (الذي نعتبره الحامل الأصلي لجميع الرمزيّات المهمّة، على نحوٍ مباشر أو من خلال الاستحضار شبه الواعي لقيم روحيّة مثل الطمأنينة أو القوّة). قد يُقرّ البعض بجمال الأبنية الإسلاماتيّة وهم يشعرون بشيء من الخطأ واستحقاق الإدانة؛ فيحطّون من قيمتها، كما لو أنّ هذا الجمال قد تحقّق بوسائل وطرائق غير مشروعة. إنّ الأمر يبدو كما لو أنّ الفنّ الإسلاماتي قد انعتق مع الاحتياجات والمطالب الرمزيّة العارِضة، التي ما زلنا مكبّلين بها.

وصل أسلوب البناء الإيراني إلى ذروته في المراحل الوسيطة المتأخّرة في سمرقند كنتيجة جانبيّة للدمار الذي ألحقه بها تيمور. فتحتَ حكم المغول، تعرّضت مدن حوض نهر زرافشان للخراب، ولم يتمكّن الجغتائيّون إلا من استعادة الريف. غير أنّ هذه المنطقة كانت تقع في قلب الطرق

التجاريّة البريّة، وكانت سمرقند، على وجه الخصوص، مشتهرة بجمال أريافها الخصبة. في منتصف القرن الرابع عشر، صُدم أحد زوار المدينة بالخراب الذي عمّها، فلم يبقَ من بيوتها إلا قلّة قليلة. ثمّ اختار تيمور أن يجعل منها عاصمته ليُحيي دولة الجغتائيين. وعلى قدر ما دمّر تيمور المدن الأخرى، على قدر ما جلب منها الحرفيين والبنائين ليعمّروا سمرقند. أقام تيمور وخلفاؤه، بخاصّة أولوغ بك المتعلّم، العديد من أعمال البناء العظيمة هناك (وفي بخارى أيضاً)، بحيث أصبحت مدن زرفشان، وسمرقند بخاصّة، تحفة عمرانيّة تسرّ الناظرين منذ ذلك الوقت. توضّح عظمة سمرقند حالة قصوى من الاحتضان الإجباري للجمال: فكما هي الحال دوماً في التاريخ، قام ذلك كلّه على إرادة شخص واحد جمع الحِرفيين من كلّ نواحي إيران وجلبهم إلى بقعة واحدة ليبنوا مدينة كبرى خلال عقود. لم يكن أسلوب البناء المتّبع جديداً بالكلّية، بل كان نفس الأسلوب وقد وصل إلى حدود اكتماله.

لعلّ أعظم الشواهد العمرانيّة لتلك المرحلة، في إيران وفي حوضيْ نهري سيحون وجيحون معاً، هو كور أمير، ضريح تيمورلنك في سمرقند. وأبرزُ سماته هي قبّته الطويلة، المنتفخة قليلاً عند قاعدتها ثمّ المتقوّسة داخليّاً باتجاه القمّة، كما لو أنّها برج لا قبّة؛ يتأكّد هذا الاندفاع إلى الأعلى بوساطة الخطوط المنقوشة عموديّاً حول القبّة، التي يُزيّنها الخزف الأزرق من كلّ مكان(١٥).

(١٥) Donald N. Wilber, *The Architecture of Islamic Iran: The Il Khānid Period* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1955).

لقد قام دونالد ويلبر بالتحليل المادّي الأساسي للأبنية الإيرانيّة في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، وهو ما يُقابل عمل كريسويل في الفترات التاريخيّة الأخرى. انظر أيضاً:

Eric Schroeder, "Scientific Description of Art," *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 15, no. 2 (April 1956), pp. 93-102.

أظهر إريك شرودر كيف يُمكن أن يصبح السطح هو الاهتمام الرئيس للعمارة (عليّ أن أشكّك هنا بمحاولته الربطَ بين شعور الإيرانيّين ـ الذين يُمثّلون العقل ـ بأنّهم قد أقصوا إلى الأطراف والهوامش على يد المغول ـ الذين يُمثّلون القوّة ـ وبين رفض الإيرانيين للبناء ذي البنية القويّة وتمجيدهم للسطوح المشغولة بدقّة وبراعة!). غير أنّ مقالة شرودر مهمّة من جهة أخرى: فهي تقدّم بوضوح وإقناع أهميّة دراسة التصوير والعمارة من جهة الفنّان الذي يشتغلها، وما يأمل تركه من انطباعات، لا فقط من جهة ما يقوم به كحِرَفيّ وما يستعمله من أدوات. ولا تزال المواد والأبنية الإسلاماتيّة بحاجة إلى اشتغال جدّي من هذا النوع.

لعلّ الهند هي المثال الأوضح على ارتباط أسلوب مخصوص في العمارة بحياة المسلمين على نحوٍ واضح وحيويّ. كانت سلطنة دلهي هي مركز مقاومة المسلمين الكبير للمغول (إضافة إلى مصر المملوكيّة). وقد فرّ إلى دلهي العديد من العلماء والتجار والحرفيين أيضاً، من أراضي المسلمين المركزيّة، وقد أسهموا، في الهند الشماليّة، في بعث فنّ إسلاميّ عريض، وسط ما كانوا يعتبرونه، قبل عقودٍ خلت، أرضاً ثقافيّة غريبة وأجنبيّة(١٦).

يبدو أنّ الغزاة المسلمين قد اضطروا للعمل لبعض الوقت مع الحرفيين الهنود في الجزء الأكبر من عملهم؛ فمسجد «قوّة الإسلام» في دلهي يُبيّن حجم الضغوط التي شعر بها المسلمون للحفاظ على أنماط الثقافة الإسلاماتيّة على الرغم من ذلك. في الأجزاء الأقدم من المسجد، التي بُنيت مباشرةً بعد الفتح، تمّ استعمال أعمدة هنديّة قديمة، أُخذت كغنيمة من أحد المعابد الهندوسيّة، بل وتمّ بناء السقوف فوق الأبواب على نحوٍ مستقيم، مثلما يفعل الهندوس في عمارتهم، بدلاً من استعمال الأقواس. أما في الواجهة الرئيسة، المليئة بالأقواس، والتي كانت سمة رئيسة في عمارة المساجد الإيرانيّة في المراحل الوسيطة المبكّرة، فقد عبّرت عن الشعور الإسلاماتي بأنّ الأقواس المدبّبة أمرٌ رئيس لا غنى عنه، بحيث أُمر البناؤون الهنود ببنائها على أيّة حال (ولكنّهم لافتقارهم المهارات اللازمة، قاموا بوصل الأقواس من أعلى من دون استعمال حجر العقد، فلم تكن هذه الأقواس قادرةً على حمل أوزان كبيرة). تتدفّق النقوش على السطوح على نحوٍ عضويّ، بالطريقة الهندوسيّة، على الرغم من أنّ النقوش مقصورة على الأشكال النباتيّة ومنطوية على الخطّ العربي. بعد جيلٍ من البداية، وفي عهد

(١٦) James Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*, vol. 2 (New York: Dodd, 1899; first published 1876).

إنّ كتاب جيمس فرغسون، قد بات قديماً وهو لا يخلو من أخطاء يُمكن تجاوزها بالاطلاع على بعض الأعمال الأحدث، مثل عمل بيرسي براون، **العمارة الهنديّة**، الذي لا يقلّ جودةً عن غيره من الأعمال؛ انظر:

Percy Brown, *Indian Architecture* (Bombay: D. B. Taraporevala Sons and Co 1943 or 1952).

ولكنّ فرغسون كان رائداً فلسفيّاً مزج في عمله بين النضارة والرؤية العميقة، وهو ما يجعل عمله جديراً بالقراءة حتى اليوم.

السلطان ألتتمش، تمّ جلب الحرفيّين المسلمين من إيران. عندما تمّ توسيع المسجد، تمّ إكماله على نحوٍ إسلاماتيّ واضح؛ فلم يقتصر الأمر على استعمال حجر العقد لوصل الأقواس من أعلى، بل إنّ نقوش الواجهة قد رُسمت على نحوٍ هندسيّ حادٍّ مشابه للمثال الإسلاماتي؛ بل وتمّ استبعاد بعض أشكال الأرابيسك التي تتسم بالحركة والتدفّق (ولم يتمّ بناء القبّة بالكامل إلا لاحقاً، وهو العنصر الذي يتطلّب عدداً كبيراً من البنائين المَهَرة).

يعكس التباين المعماري بين الهندوس والمسلمين تبايناً أعمّ بين تصوّراتهم عن النظام العام. ففي مقابل البساطة المنظّمة والمباشرة للصلاة، تقف العفويّة المبعثرة والمشتّتة المعبادة الهندوسيّة. وعلى هذا المنوال، تأتي عمارة المسجد في صحن مستطيل، يُمثّل النظامَ في كلّه وتفاصيله، ويُعبّر عن الانفتاح والتناظر العزيز على المسلمين، وهو ما يتباين بوضوح مع الاختلاط الحيويّ الكثيف لمعابد الهندوس.

في نفس العهد، بُنيت قطب منار، التي يُقال بأنّها أطول برج مستقل في العالم. لا تُعدّ قطب منار مئذنة؛ فلم يكن لمساجد سلطنة دلهي مآذن (وكان يُنادى بالأذان من أعلى سطح المسجد). ومن الواضح بأنّها كانت رمزاً للانتصار ـ بُنيت أبراج مشابهة في شرق إيران ـ وقد كانت في الآن ذاته انتصاراً للقوّة والصلابة المعماريّة للمراحل الوسيطة المبكّرة؛ كما أنّها حملت هي الأخرى طابعاً إسلاماتياً واضحاً بقوّة. إنّ أنماط نقوش الحجر الأحمر التي تصعد طبقة طبقة فاتنة التفاصيل، تتناغم فيما بينها لتعطي انطباعاً إضافيّاً من الارتفاع للناظر، وهو ما يجعل قطب منار أحد الأبنية العظيمة القليلة التي تستحوذ على خيال مشاهدها حتى بعد أن يغادرها.

في مدينة دلهي، انطبعت المدينة بقوّة المسلمين وفَخَارهم، وبما يُرافق ذلك من اهتمام بالحياة الحضريّة القويّة. خلال عهد سلطنة دلهي، اختار عددٌ من الملوك أن يؤسّسوا أنوية جديدة لحياة المدينة في أجزاء جديدة من السهل (أمكنة جديدة، جوامع جديدة، أسوار جديدة، وأحياناً أبنية جديدة للمؤسسات). شكّلت دلهي سلسلة من المدن الهائلة، تنحلّ القديمة تاركة وراءها بريق الإنجازات الملكيّة، بينما تزدحم المدينة الأجدد وتكبر بمحاذاة الأبنية الكبيرة التي تحدّد خطوطها الرئيسة.

تمّ الحفاظ على الأسلوب الذي تمّ إنجازه في عهود الملوك الأوائل طوال تاريخ السلطنة أو معظمه. فبعد أن كانت البداية مستمدّة من الخلفيّة الإيرانيّة، اتجهت العمارة الهنديّة للتأكيد على الشكل البنائي والزخرفة الهندسيّة على الحجر (ولبعض الوقت على الجصّ)، بدلاً من الاعتماد على الخزف الملوّن الذي ساد في إيران حينها. أمكن التنويع في الألوان من خلال استعمال أنواع متباينة من الأحجار، التي تستجلب أحياناً من محاجر بعيدة؛ ولكنّ هذه الألوان كانت محدودة في تفاصيلها وفي تدريجاتها اللونيّة، ومن ثمّ فإنّها لم تشكّل أكثر من عنصرٍ ثانويّ في العمارة. تدريجيّاً، تمّت إعادة إنتاج العناصر الهندوسيّة على نحوٍ أكثر طوعيّة واختياريّة (مثل استعمال السقوف المستقيمة فوق الأبواب بدلاً من الأقواس، في بعض السياقات). في بعض الأرياف الهنديّة الأخرى، التي استقلّ حكامها عن دلهي، ظهرت بعض الأساليب الريفيّة المتنوّعة، التي خفّفت من مقاومتها للأساليب الهندوسيّة واستدخلت تدريجيّاً جملة من النزوعات المستقاة من التقليد الفنّي الهندوسي. غير أنّ الحسّ الإسلاماتي القويّ لم يغب أبداً. إذاً، فبعد البداية التي اتسمت بوعي عالٍ بالنفس، أثبت الفن الإسلاماتي الهندي قدرته الاستيعابيّة وتنوّع مصادر إلهامه وإبداعه.

القاهرة المملوكيّة: المدينة في التدفق

إنّ ما نجد في عمارة سوريا ومصر، في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، متعارضٌ على نحوٍ حادٍّ مع العمارة في إيران وحوض نهر جيحون؛ فعند العرب، كما في الهند، كانت الأولوية ممنوحة للشكل المعماري، وقلّما تمّ استعمال البلاط الملوّن على نحوٍ واسع. غير أننا نجد هنا أيضاً آثاراً إبداعيّة ناجمة في اعتقادي عن التحرّر الإسلاماتي من الرمزيّات الموضوعيّة، وهي آثار تتجاوز مجرّد رفض استعمال الفنّ المشخّص في معظم الأبنية.

كانت ثروة المنطقة في تلك المرحلة تتدفّق في الغالب إلى مصر، وقد خلّد المماليك في مصر مجموعة من الآثار العمرانيّة، التي تركّزت في القاهرة بالأساس؛ فقد حاول حكّام القاهرة المتتالون أن يُخلّدوا أسماءهم بالعمارة، على الرغم من أنّه لم يكن أحدٌ منهم يطمع في تخليد الحكم في سلالته وعائلته. وقد كانت هذه الآثار العمرانيّة هي ما منح القاهرة طابعها المعماريّ

الخاص: فالمساجد المملوكيّة هي مطمع السيّاح، على حساب كلّ الآثار العمرانيّة السابقة واللاحقة. ولهذا سبب وجيه. ففي الأزمنة العباسيّة الكلاسيكيّة، سادت العمارة الإسلاماتيّة التقليديّة عبر استعمال الطوب والجصّ تبعاً لتقليد البناء في العراق، الذي لا يتوفر فيه الحجر، وهو ما زاد من درجة المرونة والابتكاريّة. ولكنّ ذلك لم يكن مناسباً في مصر بخاصّة على الإطلاق، حيث تتوفر المحاجر الغنيّة، وحيث يشخص نموذج الفراعنة في البناء. غير أنّ هذه الممارسة قد استمرّت في مصر طوال المرحلة الوسيطة المبكّرة، إذ استمرّت ثقافة مصر في كونها امتداداً للأنماط الإسلاماتيّة العابرة للقوميّات؛ فقد كانت الحركة الإسماعيليّة، ثمّ أهل السنّة والجماعة، تستمدّ إلهامها وتُقاد من قبل رجال ينتمون إلى أراضي المسلمين المركزيّة.

بعد الغزو المغولي، ومع تراجع ثقافة أهل السنّة والجماعة في العراق، أصبحت مصر أكثر من ذي قبل مركزاً مستقلاً لثقافة المسلمين في الأراضي العربية السنية. ومثلما حصل في دلهي التي واجهت المغول، ومثلما حصل في سمرقند تيمورلنك، استفادت القاهرة من اختلاط الحرفيين فيها؛ فقد أسهم تدفّق أعداد كبيرة من المعماريين من الهلال الخصيب هرباً من المغول، وياللمفارقة، في انطلاق أسلوب محلّي/ وطني جديد بحكم حضور العديد من الطرق الجديدة التي فتحت أعين الفنانين على الإمكانات الجديدة. لقد كان بناء الآثار العمرانيّة العظيمة في القاهرة ثمرةً لالتقاء جهود العديد من المُجرّبين على مرّ الأجيال، الذين تمّ تشجيعهم من قِبل الطبقة الحاكمة من دون أن يكون أيٌّ من أفرادها قويّاً بما فيه الكفاية ليطبع إرادته على المدينة كلّها. تميّز الاستقلال الثقافي المصري الجديد فنّياً باستعادة الحجر واستعماله في موقعه الطبيعيّ، وقد تمكّنت الأبنية الحجريّة من الصمود لوقت أطول من الأبنية المُقامة بالطوب والآجر(١٧).

---

(١٧) إنّ عمل رالف ديفيز، ليس أفضل عمل على المستوى التقني، مقارنةً بالأعمال التي ناقشت العمارة المملوكيّة؛ غير أنّه يمتاز بالحيويّة. صحيحٌ أنّه ينطوي على آراء رومانسيّة غير مدقّقة وأنّ تصوّره عن التاريخ مغلوط، كما أنني أعتقد بأنّه أساء تقدير الفنّ الفاطمي، إلا أنّ الفصول التي خصّصها للمرحلة المملوكيّة مفيدة للغاية. انظر:

R. H. C. Davis, *The Mosques of Cairo* (Cairo: Middle East Publications, 1947).

عليّ أن أشير في هذا الموضع وفي غيره بأنّني قد استفدّت من آراء مايرون سميث، الخبير في النقد الفنّي وفي التصوير الفوتوغرافي.

كانت المساجد هي ما شهد انطلاق الوسائل والمقاربات الجديدة، ولعلّ أهمّ الابتكارات على مستوى تخطيط البناء كان دخول أسلوب بناء المساجد (من إيران في نهاية السلسلة) المتوافق مع حاجات المدارس، وذلك في القرن الثالث عشر. فقد كان الصحن الواسع المفتوح على الأروقة الجانبيّة، التي يمتدّ أقربها إلى مكّة بعمقٍ أكبر من بقيّة الأروقة، تصميماً مناسباً لتجمّع المسلمين للصلاة في يوم الجمعة. غير أنّ الأعمدة الكثيرة لم تكن مناسبة لأغراض التعليم والتدريس في المدارس. ولأجل ذلك، وبدلاً عن الأسلوب القديم، أحاط المعماريّون صحن المسجد الصغير نسبيّاً بأربعة إيوانات ـ والإيوان [أو الليوان] هو ردهة مثلثة الأضلاع مفتوحة من جهة واحدة على الصحن ـ مسقوفة بعقد أسطواني مدبّب يصعد من حجارة الجدران [من دون أعمدة]. كان الإيوان ملائماً لإقامة الدروس بعيداً عن حرارة الشمس القويّة(١٨). وحوله كانت تُبنى بعض الغرف المتراصة بارتفاعات عالية أحياناً لأداء وظائف مختلفة؛ فأحياناً تكون ثمّة غرفة لضريح المتبرّع الرئيس، وقد تعلوها قبّة عالية. إنّ تراصّ البناء وارتفاعه العالي قد جعل من تفاصيل الجدران والقبّة والمآذن مرئيّة، كما أنّ استعمال الحجر، حتى من أجل القبّة، قد جعل البناء أكثر سلاسةً. لم تكن النتيجة ملائمةً للمعلّمين والطلاب فقط، بل أنتجت حسّاً معماريّاً بالصلابة والإحكام، الجميل في شكله البسيط.

في نهايات القرن الرابع عشر، عندما وصل الأسلوب الجديد في مصر إلى اكتماله، قلّما تمّ السماح للزخارف بالتدخّل، اللّهُمَّ إلا التباين بين الحجر الأحمر والأبيض، والذي كان يستعمل عادةً لتمييز خطوط البناء. تمّت إزالة الجصّ المنقوش، وتمّ النقش على الحجر، إنّما بدرجات متدنيّة. يعود ذلك بلا شكّ إلى أنّ تقنية النقش على الحجر كانت لا تزال في بدايتها؛ ولكنّه قد يعكس أيضاً شعوراً بأنّ المبالغة في الزخرفة من أيّ نوع قد تحجب خطوط الشكل الرئيسة. بل إنّ كسوة الجدران بالرخام قد خفتت

---

(١٨) كان المراقبون الغربيّون لبعض الوقت يتوهّمون أنّ الإيوانات الأربعة كانت تُستعمل لتدريس المذاهب الفقهيّة الأربعة لأهل السنّة والجماعة، وهو افتراض خاطئ. لما كان الطلاب يجلسون على الأرض، لم يكن تجهيز مكان الدرس بحاجة إلى ترتيب كبير، ويبدو أنّ اختيار مكان الدرس كان محكوماً بموعده في اليوم، بحيث يتمّ اختيار الإيوان المظلّل في ذلك الوقت.

في الأبنية الأهمّ. وقد كان شكل المدرسة الجديد فاعلاً وملائماً لما يتجاوز استعمالات المدرسة والتعليم. إنّ أبرز مثال للبناء على شكل المدرسة في مصر هو مسجد السلطان حسن، الصرح القويّ الداكن فوق التلّة، والذي سرعان ما يألفه الزائر ويُحبُّه.

انتشر أسلوب المدارس في أمكنة أخرى، بخاصّة في المغرب، حيث طوّر هناك تنويعته الخاصّة قبل أن يتمّ التخلّي عنه. في القاهرة، أصبح الأسلوب أقلّ صرامةً في القرن الخامس عشر؛ فقد أصبحت زخرفة الحجر أكثر شيوعاً، ويرى بعض النقاد في هذه المرحلة استعادةً للأسلوب القديم (فقد تمّ حجب الأسلوب الممتاز في محاولةٍ، يائسة وإن كانت حتميّة، للتطوير اعتماداً على الماضي). غير أنّ واحدةً من أعظم الإنجازات في القاهرة تعود إلى جهود القرن الخامس عشر تلك: فالمآذن الدقيقة التي تحوّلت من أبراج مربّعة إلى ثُمانيّة الأضلاع، والتي تصعد وتستدقّ كلما علت، باتت مزخرفة على نحوٍ يُشابهها بالقبّة ويمايزها عنها في آنٍ معاً. في هذه المرحلة، تمّ بناء مسجد السطان قايتباي، أشهر المساجد المملوكيّة بسبب الأثر اللوني الذي تحدثه الشمس عبر زجاجه المُلوّن (كان التلاعب بالنوافذ أحد اختصاصات ذلك الزمن)؛ وإن كان الخبراء يعتبرون هذا البناء مبهرجاً على نحو متفاخر.

في الجيل الأخير قبل أن يحتلّ العثمانيّون مصر، كان المعماريّون يُقدمون على أشكال جديدة من التجريب، مثلما نجد في نموذج المآذن المزدوجة؛ في بعض الأحيان، كانوا يستمدّون إلهامهم من العمارة في أراضي العثمانيين. ولكن، بعد دخول العثمانيين، اندمجت مصر في الأسلوب العثماني الإمبراطوري وفقدت الأبنية فيها الطابع المميّز الذي ندرسه.

إنّ أبنية القاهرة ليست مصمّمة في الغالب الأعظم منها للنظر إليها من بعيد ككل، أو للتأمّل في واجهات المباني العظيمة؛ فوحدة المبنى تبرزُ قبل كلّ شيء في العلاقات بين الأجزاء، بينما يتحرّك الناظر وسطها. ركّزت العمارة الإسلاماتيّة في الغالب على الوحدة الثابتة لصحن البناء أو فنائه الداخليّ بدرجة أقلّ مما ركّزت على وحدة المرور عبره، أي وحدته في عين

الناظر أثناء عبوره بين أجزائه. باستثناء المزارات، كانت الأبنية المهمّة تُقام في المدن، مفتوحةً على شوارع المارّة؛ إذا كان ثمّة جزء يُمكن النظر إليه من الخارج من البعيد فهو القبّة. وقد كان هذا صحيحاً في القاهرة بوجه خاص، حيث ظلّت منطقة البناء هي نفسها على امتداد القرون، بخلاف دلهي مثلاً. أما الجزء الذي يُمكن مواجهته من الأمام فهو في الغالب البوابات العظيمة، التي تمّ استعمال أشكال زخرفيّة مختلفة لتتناسب مع العقود المدبّبة لها. وحتى في هذا الجزء، قد تكون أفضل رؤية يحظى بها الناظر هي أن ينظر إلى الأعلى في أثناء عبوره من البوابة، بدلاً من أن ينظر إليها في مواجهته. إنّ على المُراقب أن يتأمّل آثار تلك المرحلة دوماً في حالة من الحركة والعبور: ففي طريقه سيرى من بعيد القبّة والمآذان المجاورة لها محيطةً بالبناء؛ وعندما يقترب، سيرى البوابة متمايزةً عن الجدران الخارجيّة المحايدة؛ وحين يدخل هارباً من قيظ الشمس وحرّها إلى فيء البناء وظلّه، سيعبر عبر الأفنية وصفوف الأعمدة والصحن، وأحياناً بجوار النوافير، إلى أن يواجه (في أيّ مبنى يحتضن مكاناً للعبادة) المحراب المركزيّ الذي يواجه مكّة. عند كلّ نقطة في أثناء مسيره، سيرى الناظر تنوّعاً في العلاقات بين الجدران والأعمدة، وسيرى انعكاس هذه العلاقات على استعمال الخطّ والأرابيسك على السطوح المختلفة.

يُمكن القول بأنّ العمارة بالعموم هي فنّ الحركة؛ ذلك أنّ أيّ مبنى، مهما كان معزولاً، لا يُصمّم كي يُنظر إليه من جهة واحدة فقط، وإنّما من جميع جهاته. لا يُمكن التقاط جماليّة أي أثر عمراني من خلال صور ثابتة للكاميرا؛ بل يتطلّب الأمر لقطة متحرّكة، أو مجموعة من الصور المتداخلة لتلتقط الانطباع الذي يتركه في المشاهد المتحرّك. على الرغم من أنّ البحث عن الشكل البصري المحض لم يأخذ في القاهرة شكل الأبنية الملوّنة كما حدث في إيران، فقد ظلّت الحقيقة نفسها ماثلة، ألا يرمز البناء إلى شيء، أن يعطي المعماريّ المتحرّر الأولويّة لوحدة العبور على حساب الوحدة المفروضة من الخطة البنائيّة (وإن لم يكن هذا النوع الأخير من الوحدة غائباً بالكلّية. ففي مسجد قايتباي المبهرج على نحوٍ استعراضيّ، على سبيل المثال، نجد شكلاً من الوحدة الساكنة/ الثابتة، والتي تبدو أقلّ حضوراً في مسجد السلطان حسن الكبير). عندما كان احتياجات المدينة ككل تتطلّب

منظوراً أكثر حركيّة، لم يكن لأيّ اعتبارات رمزيّة أن تقف في طريقها.

إذا كانت العمارة سيّدة الفنون، تشكّل جميع الفنون الأخرى معها كلّاً جماليّاً منسجماً، فإنّ الأبنية المعماريّة بدورها كانت عنصراً مكمّلاً للكلّ الجمالي السكاني الذي تمثّله المدينة. من هذا المنظور، فإنّ الفنون كانت تعني جميع السكان بالعموم. في الفنون العليا التي توفّرها المدينة ككل، كان يُمكن للرجل العاديّ، مهما كان محروماً اقتصاديّاً، أن يشارك في الاستمتاع بها. فحتى المتسوّل الذي ينام في باحة المسجد كان وارثاً لأعظم فنون التقليد العالي؛ وحين يتجوّل في شوارع المدينة، فإنّ له إن كان مهتمّاً أن يتذوّق المشاهد الجماليّة المختلفة التي تحيط به من كلّ جانب؛ وإذا ما سافر كما يفعل الصوفيّة الفقراء، فإنّ له أن يتذوّق في كلّ مدينة من المدن النكهة الجماليّة الخاصّة التي تتولّد عن امتزاج الوضعيّة المحليّة واهتمامات الرعاة العظام. كانت بعض المدن، مثل دمشق وشيراز، معروفة ومشهورة بجمالها الطبيعيّ والعمرانيّ، ولكنّ كلّ مدينة كبرى كانت تزعم لنفسها حظّاً من الجمال.

إنّ ما يُميّز حلب هو طابع القوّة في المكان؛ فلم تكن القلعة الحصينة التي تتموضع في أعلى التلّ المنحدر تغيب عن أعين الناظر؛ وقد كانت حجارتها السميكة متوافقة مع حجارة بيوت مواطني المدينة، التي تمّ تصميمها لمواجهة الحرائق والزلازل إلى يوم القيامة. كان الحلبيّون أوفياء لمدينتهم، وعلى الرغم من أنّ البضائع الآتية من الشرق البعيد كانت تعبر مدينتهم في طريقها إلى الطرق البحريّة في المتوسّط، فإنّ حلب ظلّت بالنسبة إلى الحلبيين مدينتهم الأمّ. أما ما يُميّز المنافسة اللدود لحلب، أي دمشق، فقد كانت الواحة الكبرى التي أقيمت عليها؛ فما إن يلمحها المسافر الآتي من الصحراء حتّى يلفحه نسيمها البارد وتشعّ في عينيه نضارتها. ولكنّ دمشق كانت في الغالب مدينة تقوى أهل السنّة والجماعة بامتياز. في منافستهم الواعية لحلب، التي كانت شيعيّة في الغالب، كان الدمشقيّون يفتخرون بمذهبهم السنّي، وهو ما يظهر في المزارات الصغيرة الكثيرة في أطرافها القديمة وضواحيها، والتي يُفترض بأنّها قد أقيمت على قبور أنبياء ما قبل الإسلام وعلى قبور بعض الأولياء المسلمين. ولعلّ أعظم هذه الأضرحة (ومركز معارضة الدمشقيين لدعاوى العلويين) هو الجامع الأمويّ الكبير،

الذي يحمل مسحة قديمة، وربما قبل إسلاميّة؛ فهو يستحضر بهيئته الأشكال المعدّلة من البازيليكا، ويستحضر بجدارياته المرسومة بالفسيفساء، التي تصوّر الأبنية والمشاهد الطبيعيّة، التراثَ البيزنطي القديم.

كانت القاهرة بالطبع أكبر من حلب ومن دمشق، كما أنّ تاريخها لا يعود إلى ما قبل الأزمنة الإسلاميّة، وقد تنشقّت روح الكوزموبوليتانيّة والحركية الاجتماعيّة التي وسمت المجتمع الإسلاماتي؛ فلم يكن حكّامها المماليك هم وحدهم الأجانب، بل كذلك كان كثير من تجارها الكبار وعلمائها، بل وقضاتها أيضاً مثل ابن خلدون. ولمّا كانت الفصائل المحليّة وأصحاب المصالح المحليّة، في حلب ودمشق، هم من أسّسوا بنية التنظيمات المحليّة، التي شرحناها بوصفها الحالة الطبيعيّة في المراحل الإسلاماتيّة الوسيطة، فإنّ هذه التنظيمات في القاهرة كانت ضعيفة: يبدو المشهد كما لو أنّ كل من في هذه المدينة الكبيرة، التي تمتدّ طرق التجارة البعيدة منها في كلّ اتجاه، كان يشعر بأنّه عابر سبيل غير متيقّن من بقائه.

لم يكن للقاهرة مركز حقيقيّ مثل قلعة حلب أو الجامع الأموي في دمشق. فقد بُنيت القاهرة بين ضفّة النهر والجروف المتاخمة للصحراء، ولكنّها لم تستعمل النهر لتخلق مناظر مفتوحة، وظلّت الجروف والصحراء خلفيّة متوارية غير مرئيّة. في المقابل، تجتذب القاهرة زائرها إلى تفاصيل الحياة المتنوعة، وفي هذا التنوّع والحركة تكمن فتنتها. هناك بالطبع (كما يجب أن يتصوّر المرء) عدّة نقاط لتركيز النشاط، حيث يتمّ تصعيد الحياة إلى مستويات جماليّة عليا؛ فقد كانت ضفّة النهر بالتأكيد مزدحمة وضاجّة بالحياة، حيث تفد السلع من جميع البحار الجنوبيّة وتُنقل بالسفن إلى المتوسّط وما يليه شمالاً؛ ومنه سيصل المشاهد إلى الخانات الفسيحة الطويلة. تمثّل المساجد نقطة تركيز أخرى للحياة، تتجاور عادة مع الأسواق المزدحمة، بخاصّة الجامع الأزهر. كان الطلاب يتوافدون إلى الأزهر من خارج مصر، وكانوا محلّ ترحيب في المواضع المخصصة لمجموعتهم الإثنيّة. كما أنّ القلعة، مقرّ السلطة السياسيّة، وساحات تدريب المماليك على ألعاب الحرب، كانت هي الأخرى نقاط تركيز أخرى.

كانت المنطقة بين حواف الصحراء والنهر مزدحمة لأقصى حدّ، وظلّت

هذه المناطق نفسها تحتضن المزيد من السكان؛ فقد اندثرت كلّ آثار الطرق الفسيحة التي بناها الفاطميّون. ومن ثمّ فإنّ المدينة على الأرجح لم تكن توفّر فسحةً للنظر الواسع: وقد كان حجم المدينة في القاهرة أكثر من أيّ مكان آخر، يضمن بأن تظلّ وحدة الحركة، وليس وحدة هيكل البناء، هي الحاكمة. شهدت القاهرة إنتاج بعض المنمنمات المرافقة للكتب، ولكنّها لم تكن، حتّى معمارياً، مدينةً محتفية بالتصوير والرسم؛ فعمرانها يتجمّل بالأساس بحركة الضوء والظلّ. فعندما تمّ استعمال الزجاج الملوّن في نوافذها، تمّ رسمها على هيئة شبكة جصّية سميكة بما يكفي ليكون لها ظلّها الخاص، لا على هيئة صورة مسطّحة تقسمها خطوط المعدن. في كلّ بناء، كانت الزوايا وحركة الضوء على الأشكال المتغيّرة للجذران التي يعبر بها المرء تأسر المرء وتغمره بطمأنينة المسجد وبرده؛ ولا شكّ بأنّ ذلك الأثر لم يكن يختلف عن الأثر الذي تتركه المدينة ككل حين تجتذب الزائر إلى نشاطاتها.

في المدينة ككل، كان الجمال يظهر في مناطق مخصوصة وغير متوقّعة أحياناً؛ فقد تتراءى المآذن المتقنة من بعيد وهي تلوح من فوق المنازل المتراصة، وكأنّها منفصلة عن المساجد؛ أو قد تلوح بوابات الجامع مع اتساع الطريق في نهاية السوق المزدحم؛ ومثل ذلك تجد الزخارف وقد تجمّعت في المحراب على نحوٍ مباغت بالمقارنة مع جدار المسجد أو المدرسة. تتوسّط جدران القاهرة، الكبيرة والقويّة، بوابات مزيّنة ببراعة، تظهر قوّتها حتّى من مسافة بعيدة داخل المدينة. وقد ظلّ أسلوب البناء يحوز اتساقاً خاصاً يتيح للمرء أن يعرف أنه لا يزال في القاهرة. إنّ حركة العبور والتبادل هي ما يصل نقاط تركيز الحياة في المدن الكبرى ببعضها البعض؛ هذه المدن، التي يتساوى فيها البشر بوصفهم عباد الله، والتي لكلّ من فيها أن يجرّب حظّه.

٤

توسّع الإسلام

نحو ١٢٥٨ ـ ١٥٠٣ [٦٥٦ ـ ٩٠٩هـ]

رأينا كيف انتشر الإسلام تدريجيّاً بعد العام ١٠٠٠ ميلاديّة في معظم المناطق الكثيفة بالسكان على امتداد نصف الكرة الأرضيّة، وكيف ترافق انتشار الدين الإسلامي في أحيان كثيرة مع انتشار حكم المسلمين. خلال المرحلة الوسيطة المتأخّرة، حقّق المجتمع الإسلاماتي، المتجانس نسبيّاً على الرغم من توزّعه على هذه المساحة الشاسعة، موقعاً مهيمناً بين المجتمعات الأفرو ـ أوراسيّة، وهو موقع لم يكن للسيطرة الأوروبيّة الغربيّة على البحار في بداية القرن السادس عشر أن تنحيه عنه. لن نجانب الصواب إن تحدّثنا عن هيمنة مسلمة على الجزء الأكبر من المعمورة في ذلك الوقت.

بحلول القرن الثالث عشر، كانت الحاضرة الإسلامية قد امتدّت إلى جميع المناطق المركزيّة القديمة للثقافة السنسكريتيّة السائدة في الهند، والهند الصينيّة، وماليزيا؛ ومع نهاية القرن الرابع عشر، كان قد تمدّد عبر اثنتين من أشباه الجزر الثلاث التي تشكّل المنطقة المركزيّة القديمة للثقافة الهيلينيّة، التي سادت في أنحاء أوروبا؛ وسرعان ما بات امتداده يُهدّد إيطاليا. اتسعت سيطرة الإسلام لتشمل باناراس(*) وأثينا. في القرن الخامس عشر، تزايد هذا التوسّع في جميع الجهات؛ فقد انتشر في أجزاء من السهوب الأوراسيّة، التي كان التأثير الصيني فيها قويّاً سابقاً، كما انتشر في شرق أوروبا، حيث تسبّب بتراجع

(*) أو فاراناسي، إحدى أقدم مدن الهند، على ضفّة الغانج، تُعتبر العاصمة الدينيّة للهند (المترجم).

تأثير الغرب. في الوقت نفسه، كانت الحاضرة الإسلامية أكثر نشاطاً على جبهات المعمورة، حتى من الصينيين ومن الغربيين؛ فأصبح الإسلام هو التقليد الثقافي الأهمّ في سواحل المحيط الهندي وفي السهوب الأوراسيّة المركزيّة، وفي بلاد السودان وسهوب السافانا، وحوضيْ نهري الفولغا وإرتيش في الشمال. شكّلت الشعوب المسيحيّة الشرقيّة التي لم تخضع لحكم المسلمين أو لسيادتهم (مثل معظم الروس) جيوب مقاومة يحيط بها المسلمون، مثل جورجيا وبلاد الحبشة؛ وبالمثل، أقامت الشعوب الهندوسيّة وبوذيّو التيرافادا(*)، الذين لم يخضعوا مباشرة لحكم المسلمين، مناطق ساحليّة اعتمدت بالأساس على العلاقات البحريّة مع العالم الخارجيّ لتتفادى السقوط بيد المسلمين؛ ومن ثمّ فإنّهم قد نظروا إلى العالم الخارجيّ من خلال عدسات إسلاماتيّة، وتأثّرت حياتهم الثقافيّة بالإسلام، على الرغم من أنّ التأثير الصينيّ ظلّ نافذاً في مجتمعات بوذيّة التيرافادا (بدرجة أقل، ينطبق ذلك على منغوليا والتبت اللامية الواقعتين على خطوط التجارة التي يسيطر عليها المسلمون). حين ظهرت مملكة فيجاياناغارا الهندوسيّة في جنوب الهند [في ١٣٣٦، وقد اشتهرت بصدّها للتوسّع الإسلاماتي جنوب الهند]، لم تكتفِ بتجنيد قوّاتٍ من المسلمين، بل تبنّت الأنماط والموضات الإسلاميّة في بلاطها.

إن كان لنا أن ننظر إلى التقاليد الثقافيّة الهنديّة والأوروبيّة بوصف كلّ منها كلّاً ثقافيّاً عضويّاً (وهو ما كانا عليه بمعنى من المعاني)، فإننا سنلحظ بأنّ تأثير توسّع المسلمين كان ذا أثر مصيري على التقليد الهندي أكثر منه على التقليد الأوروبي. فبينما كانت المراكز الرئيسة القديمة للحضارة الإغريقيّة (باستثناء جنوب إيطاليا) خاضعة للمسلمين، استمرّ تقليدها مستقلاً في أجزاء واسعة من روسيا شمالاً ومن العالم اللاتيني غرباً. أما في الحضارة السنسكريتيّة، فقد تمّت أسلمة معظم المراكز الهنديّة الشماليّة القديمة، بل وخضعت الهند الجنوبيّة لهيمنة المسلمين ومعها الجزء الأكبر من امتدادات الحضارة الهنديّة عبر البحار في الهند الصينيّة وماليزيا؛ غير أنّ الثقافة الهنديّة العليا، هنا وفي الأراضي اللامية شمالاً، قد حافظت على

(*) وهي واحدة من ثلاثة فروع كبرى للبوذيّة، وتُعرف بوذية التيرافادا بالبوذيّة الجنوبيّة؛ ذلك أنّها انتشرت في الأقاليم الجنوبيّة في سيرلنكا وكمبوديا وتايلاند ولاوس وبورما (المترجم).

استقلالها الذاتي وسط محيطها المسلم. مع ذلك، ظلّ التأثير الإسلاماتي هائلاً، لا في النطاق الهندي فقط، بل أيضاً في الأجزاء البعيدة من أوروبا، حيث كان لقوّة حضور الحاضرة الإسلامية أثر أساسي في تكوين الهويّة الاجتماعيّة والثقافيّة المسيحيّة. لقد صبغ المسلمون في كلّ مكان الثقافات والمجتمعات المرتبطة بطرق التجارة الدوليّة بصبغتهم، وهو ما أدّى إلى نتائج يتعذّر قياسها في جميع أنحاء نصف الكرة الأرضيّة المعمور.

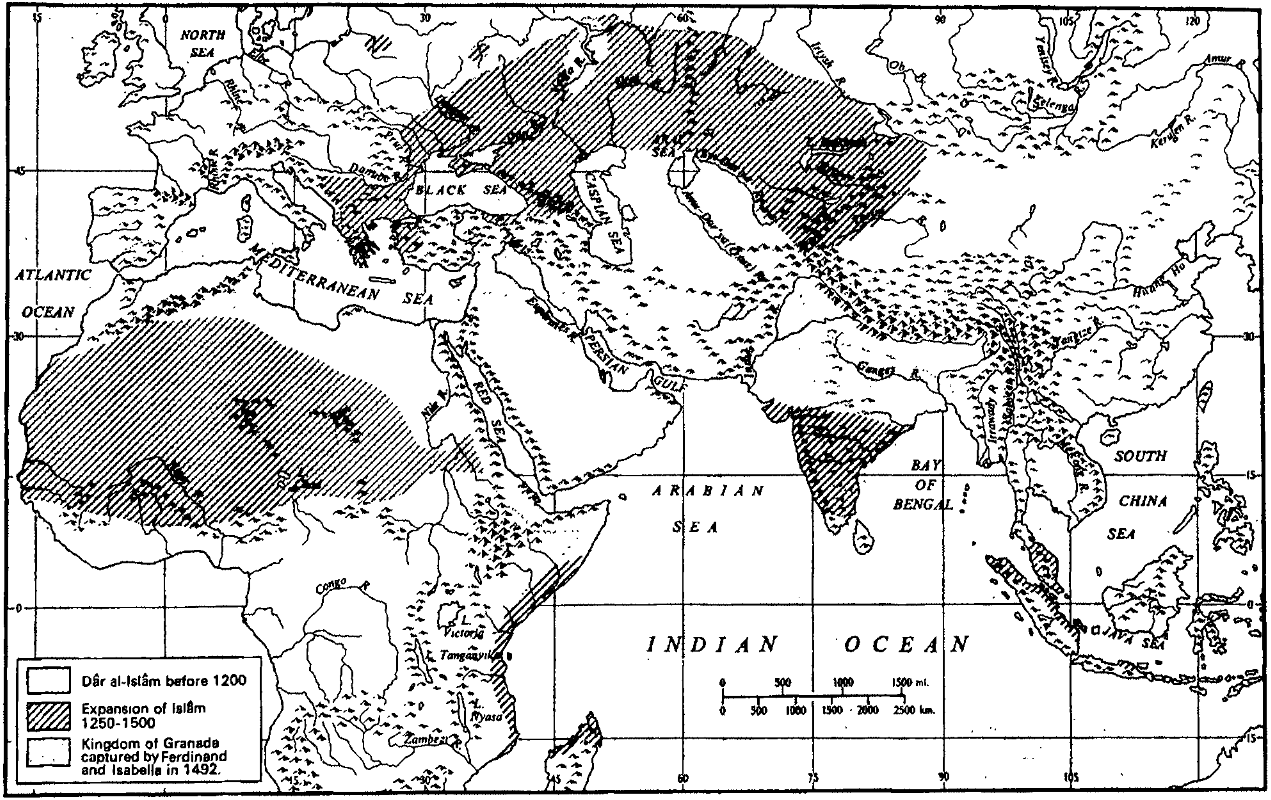
تجاوز التأثير العالمي للحاضرة الإسلامية في نسبته وحجمه عددَ المسلمين في العالم. وقد أسهم في ذلك الموقع الجغرافي المميّز للأراضي الممتدة من النيل إلى جيحون ووقوعها في قلب الطرق التجاريّة العالميّة؛ يُضاف إلى ذلك المرونة الاجتماعيّة والسياسيّة للمؤسسات الإسلاماتيّة الدوليّة العابرة للقوميّات، وسهولة تبنّي العناصر الإسلاماتيّة الأساسيّة عند الداخلين الجدد في الإسلام، بحيث يُمكن لهم الإسهام فيها وتقويتها. ولكنّ قاعدة ذلك كلّه كانت تقوم على حقيقة دخول أعداد كبيرة، من مناطق واسعة شتّى، في الإسلام رغبةً.

الضغوط الدافعة نحو الدخول في الإسلام

كيف تمّ هذا الدخول الواسع في الإسلام؟ عندما كان الإسلام علامة امتياز للطبقة العربيّة الحاكمة للإمبراطوريّة الفاتحة، لم يكن ثمّة رغبة كبيرة لدخول الآخرين في الإسلام ليُشاركوا المسلمين امتيازاتهم، إلا في حالات الضرورة. كانت هذه الضغوط (بعيداً عن الحالات المعزولة) نابعةً من الضغوط الدافعة نحو التمييز بين الطبقات العربيّة الحاكمة وبقيّة السكان العاديين، جزئيّاً لتعزيز مكانتهم الاجتماعية، وجزئيّاً ولا شك لمنع تسلّل الفساد إلى المسلمين. شَعَر العرب، بوصفهم قوم محمّد، أنّ على كلّ عربي أن يكون مسلماً، وبأنّهم بالتالي يجب أن يخضعوا لأوامر الإسلام ويغنموا من امتيازاته. لم يتمّ التسامح مع العرب الوثنيين، غير أنّهم سرعان ما اختفوا. أما عرب القبائل البدويّة المسيحيّة، فقد تمّ السماح لهم، بوصفهم عرباً، بالمشاركة في مكانة الطبقة الفاتحة وامتيازاتها (ولم يكونوا يُصنّفون كأهل ذمّة)، ولكنّهم كانوا خاضعين لضغوط قويّة غير رسميّة، للتحوّل إلى الإسلام، وكان لزاماً عليهم في أكثر من مرّة أن يدافعوا عن حقوقهم؛ ولكنّ مقاومتهم سرعان ما انهارت ودخلوا في الإسلام جميعاً. كان ثمّة شعور أيضاً بضرورة

حماية أراضي العرب ـ التي تمّ تعريفها مبكّراً، لا بأنّها الجزء البدوي من الجزيرة العربيّة فقط، بل إنّها أيضاً تشمل شبه الجزيرة بأكملها مما يقع جنوب الهلال الخصيب (أي إنّها تشمل اليمن العربيّة) ـ من أن تُدنّس بالوثنيين. وهكذا تمّ إخراج المجموعات المسيحيّة واليهوديّة المستقرّة ـ على الرغم من حقيقة أنّهم خاضعون للحماية التي يستحقّها أهل الذمّة ـ من مواطنهم في الجزيرة العربيّة إلى أراضي الهلال الخصيب، على افتراض أنّ في ذلك تعويضاً كافياً لهم عن مواطنهم في شبه الجزيرة. لم تتحقّق الفكرة القائلة بضرورة خلوّ جزيرة العرب من الكفّار على نحو مطلق أبداً؛ ولكن في نهاية المطاف، تمّ التواضع على عدم السماح للكفّار إطلاقاً بالوصول إلى محيط مكّة والمدينة (ولو كانوا زواراً). ولكن في المقابل، تمّ الترحيب بغير العرب المتحمّسين للإسلام، إنما على نحوٍ فاتر، وبشيءٍ من الخشونة أحياناً.

ولكن، كما رأينا سابقاً، تحمّس بعض الأتقياء قبل نهاية الحقبة المروانيّة، لدخول شعوب الأراضي المفتوحة في الإسلام بأوسع نطاق ممكن؛ كان هذا الموقف متناغماً بوضوح مع موقف النبيّ محمّد. بعد فترة من الزمن، بات من المعتاد لكتبة سير الصالحين أن يتباهوا بعدد من دخل من الكفار إلى الإسلام على أيديهم. ويبدو أنّ بعض المسلمين قد احترفوا دعوة الشعوب الأخرى إلى الإسلام؛ ولكن، غالباً ما كان التحوّل إلى الإسلام نتيجة عرضيّة للدعوة والوعظ بين المسلمين أنفسهم، إذ كان غير المسلمين يحضرون مجالسهم أحياناً، إما بأن يدعوهم أحدٌ إليها أو من باب الفضول (ولكن بالطبع، لم يكن هناك عمل تبشيري منظّم تخصّص له الأموال من قِبل مؤسسات المركز، على غرار العمل التبشيري المسيحي في ظلّ العصر التقنيّ الحديث؛ ولم يكن هناك مؤسسات مركزيّة قويّة بما يكفي لتضطلع رسميّاً بمسؤوليّة انتداب الدعاة/ المبشرين، مثلما كانت الكنيسة الهرميّة عند المسيحيين ما قبل الحداثة). ولكنّ عدداً من المسلمين، الصوفيّة بخاصّة، قد أدّوا دوراً كبيراً باجتذاب غير المسلمين؛ وكان بعضهم يتقصّد التجوال في أراضي الكفّار لدعوة الناس إلى الإسلام، حيثما وُجِدت نواة كافية من المسلمين لاستقبالهم هنا وهناك (وهذا يشمل معظم الأجزاء المدينيّة من نصف الكرة الأرضيّة، خارج حدود الحاضرة المسيحية التي كانت تضطهد غير المسيحيين آنذاك).



توسع الإسلام، ١٢٥٠ - ١٥٠٠

يبدو أنّ المسلمين قد نجحوا في دعوة الناس إلى الإسلام من خلال طريقتين اثنتين: **الأولى**: أنّهم مثّلوا نموذجاً شخصيّاً جذاباً للوعي الديني للشعوب. فعلى مستوى الحجاج المباشر، استفادوا من المفهومية الواضحة والشعبويّة للإسلام؛ فغالباً ما سَخِر المسلمون، على أساس الحسّ الفكري السليم، من التعاليم الأسطوريّة المعقدة للتقاليد الدينيّة القديمة المنافسة لهم، لصالح الموقف التوحيدي الأساسي؛ وقد كان ذلك عنصراً جذاباً على نحوٍ مباشر للشعوب المستاءة من تلقّي عقائدها من طبقات الكهنة المتعلّمين، الذين يُحيطون حقائقَهم بستارٍ من الغموض الذي لا يُمكن لغيرهم كشفه. على هذا المستوى، لا شكّ بأنّ الإسلام قد اجتذب الأشخاص الذين كان عليهم، في وضعيّة اجتماعيّة متسارعة الحركة، أن يحدّدوا موقفهم من رؤية العالم، بعد أن لم يعودوا قادرين على العودة إلى التماثل التلقائي مع السلطة المكرّسة. كانت دعوة الإسلام للإيمان بالله الخالق، الذي ينبغي عبادته على أساس الوحي الذي أنزله إلى النبيّ الذي يُؤمن الملايين به، دعوة بسيطة وواضحة وسهلة القبول.

يُمثّل ذلك مستوًى واحداً من مستويات الجاذبيّة الدينيّة بالطبع؛ فالبشر عادةً لا يقتنعون بالقضايا بناءً على قوّتها المجرّدة مهما كانت جذّابة. إنّ اتّباع تقليد حيّ يتطلّب على الأقل بعض المشاركة والانخراط الأوّلي فيه حتّى يستأثر بذهن المرء بالكامل. غير أنّ النصوص المقدّسة والعبادات في الإسلام لا تدعو الآخرين للمشاركة فيها. لم يكن الاطلاع على القرآن هو ما شجّع الكفّار على الدخول في الإسلام، لا ولا المشاركة العابرة في شعائر المسلمين في المسجد؛ فقد كان المسلمون يشعرون بأنّ القرآن، بل حتّى كتب الأحاديث، أطهر وأكثر قداسةً من أن يمسّها الكفّار (الذين يفتقرون إلى شروط الطهارة الشعائريّة التي تجوز معها الصلاة)، إلى أن يدخلوا في الإسلام ويقبلوا به. وعلى أيّة حال، نادراً ما تمّت ترجمة هذه النصوص من العربيّة؛ إذ إنّ على كلّ مسلم أن يتعلّم شيئاً من العربيّة لأداء الصلاة بصورتها الأصليّة (لكي يتمّ تمجيد الله عموميّاً بالشكل الكونيّ الذي فرضه، أياً كانت اللهجة المحليّة؛ وربمّا كي لا يتمّ انتهاك الروح العالميّة الكوزموبوليتانيّة للأمّة). ولم يكن المسلمون مستعدّين للسماح للكفّار بتدنيس المساجد بدخولهم إياها من دون تبجيل بدافع الفضول أو السخريّة. خلال

المراحل الوسيطة على الأقل، وقبلها بدرجة أقلّ، كان الكفّار يُمنعون من الدخول إلى المساجد بالكلّية. فتلاوة القرآن وأداء الصلاة واجبات عموميّة، وهي جزء من الحفاظ على نظام الله في الأرض، ونتيجة لازمة عن فعل التسليم؛ فقبل أن يلتزم المرء بأداء هذه الواجبات، عليه أن يُقرّر الخضوع لله.

ولذا كانت أشكال الدعوة غير الرسميّة، بخاصّة عبر الزوايا الصوفيّة، هي المكان الذي لا يكون الاهتمام فيه منصباً على الحفاظ على النظام العام وعلى مكانة الإسلام ورفعته، وإنّما على سعادة الروح الفرديّة، فكان المجال متاحاً لمشاركة غير المسلمين إلى أن يتأثّروا بالإسلام ويدخلوا فيه، أو يُمكن أن تتمّ المشاركة فيه، بطريقة غير مباشرة ولكنّها فاعلة، من خلال مشاهدة الكرامات والعجائب أو السماع عنها (تلك التي يشتهر بها الصوفيّة من القدرة على الشفاء أو تحمّل الألم). يُمكن لغير المسلمين (وللمسلمين أيضاً) أن يلجؤوا إلى أيّ شخص يشتهر بقدرته على مساعدة الناس في الشدائد، أيّاً كان انتماؤه؛ وإذا ما اتصل غير المسلمين بهؤلاء، فإنّ من شأن ذلك أن يجعلهم يقدّرون رسالة الإسلام ويؤمنون بها.

أما **الطريقة الثانية** للدخول في الإسلام، والتي لم تكن تقلّ أهميّة وإن كانت تتمّ غالباً بمساعدة الطريقة الأولى (أي طريقة الاقتناع الفكري والشعوري)، فهي الدخول في الإسلام لأهداف اجتماعيّة. ولهذا مثالٌ في حالة المسلمين الأوائل، فقد دخلت قريش في الإسلام وقبلت بدعوة محمّد عندما لم يعد أمامها خيار إلا العزلة القاسية، في الوقت الذي كان محمّد فيه شديد الكرم مع المؤلّفة قلوبهم والداخلين الجدد في الإسلام. كانت الضغوط الاجتماعيّة المتصلة بذلك متشعّبة ومتداخلة؛ فقد يُسلم الرجل ليتسنّى له الزواج من امرأة مسلمة، إذ لا تسمح الشريعة بزواج المسلمة من غير المسلم (الذي يُتاح له في المقابل الزواج بامرأة كتابيّة مسيحيّة أو يهوديّة، ولا يجوز له الزواج من نساء الديانات الأخرى). ولكنّ النظرة العامّة إلى الزواج لم تكن تفصله عن كونه جزءاً من انخراط اجتماعيّ أكبر. فما إن تكتسب طبقة مسلمة موقعاً يُمكّنها من أن تكون قويّة سياسيّاً واقتصاديّاً، حتّى تصبح هناك جملة من المصالح المتأتّية من الارتباط بها. يُمكن لغير المسلمين أن يعقدوا شراكات تجاريّة مع المسلمين أو أن يترقوا في مراتب الجهاز الإداري للمسلمين، ولكنّ المسلمين كانوا أصحاب الحظّ

الأوفر في هذه الترتيبات. وعلى سبيل القاعدة العامّة، يُمكن للمسلمين أن يطمئنوا إلى الترتيبات التي يعقدونها مع غيرهم من المسلمين بدرجة أعلى من اليقين؛ ذلك أنّهم في النهاية يخضعون لنفس القواعد والضغوط الاجتماعيّة التي يخضعون لها.

ترافقت هذه الضغوط الاجتماعيّة مع ضغوط نفسيّة: فقد كان المسلمون عادةً متحاملين على غير المسلمين بوصفهم كفاراً؛ فعلى الرغم من أنّ الإسلام بمعناه التقنيّ، أي محض الخضوع لله، هو بالأساس مسألة شخصيّة، يجب أن يُنظر إلى تحقّقها في نوعيّة حياة الفرد، لا في الشعارات وأنواع الانتماءات البرّانيّة، فإنّ معظم المسلمين في الواقع (الذين لم يكونوا بالضرورة أرقى من معدّل المستوى الروحيّ للبشر) كانوا يحكمون على الآخرين بناءً على انتماءاتهم أكثر مما يحكمون عليهم من خلال نوعيّة حياتهم. رسم المسلمون خطّاً حادّاً قائماً على التباين في الولاء الديني الصريح: فغير المسلم، حتّى لو كان أكثر الناس استقامةً، وحتّى لو حظي باحترام اجتماعيّ كبير، يظلّ في موضع أدنى من أيّ مسلم مهما كان هذا المسلم فاسقاً أو متهتّكاً. كان هذا الشعور قويّاً مثل الشعور الاثني، ولا شكّ بأنّه حمل طابعاً إثنيّاً في ثناياه: فعلى الرغم من أنّ المسلم الجديد كان يُقبل كمُسلم، إلا أنّه لم يكن يحظى بنفس المكانة التي يحظى بها المسلم بالولادة. غير أنّ الداخل في الإسلام كان ينجو بالطبع من الإهانات والتحقير الذي يلحقه المسلمون بغير المسلمين. في أي بيئة يتفوّق فيها المسلمون عددياً أو يتفوّقون في المواقع الرئيسة التي يحتلونها، كان غير المسلمين واقعين تحت ضغط مستمرّ للاندماج والتماثل مع الطبقة المتفوّقة. في المقابل، كان ثمّة ضغوط مضادّة من داخل مجموعات أهل الذمّة، تحاول مقاومة هذا الإغراء، بخاصّة عند الأشخاص الذين كانت حيواتهم مقصورة على دائرتهم الاجتماعيّة الذميّة؛ ولكنّ ذلك لم يكن يجدي نفعاً مع من يجدون أنفسهم منعزلين اجتماعيّاً، أو من يجدون أنفسهم على اتصال مباشر قويّ مع المسلمين.

تعزّزت الضغوط الاجتماعيّة في بلاد المسلمين من خلال جملة من الأحكام التمييزية في الشريعة؛ فلم تكن لشهادة غير المسلم قيمة شهادة المسلم ذاتها أمام القاضي (قد تكون لها القيمة نفسها في بلاط الأمير)؛ بل ولم تكن جريمة قتل غير المسلم مساويةً في شناعتها لقتل المسلم (وإن كان

يُمكن لبلاط الأمير مرّة أخرى ألا يُميّز بين الجريمتين). كان غير المسلمين خاضعين في أحيانٍ كثيرة لقوانين مخصوصة تمنعهم من ارتداء أزياء معيّنة بين المسلمين، أو تجبرهم على تمييز أنفسهم بعلامة مخصوصة لتحدّد رتبتهم الاجتماعيّة؛ بل وربما مُنعوا من إظهار ما يشهد للرجل بالبحبوحة، مثل ركوب الأحصنة. إذا لم يكن يجوز لغير المسلم أن يرث المسلم، فكذا لا يجوز للمسلم أن يرث من الكافر (وربّما هو ما أسهم في ضعف التحوّل إلى الإسلام بين الشبّان غير المسلمين من العائلات الثريّة). ولكنّ غير المسلمين ملزمون عادةً بدفع ضرائب أعلى من المسلمين في العديد من المسائل؛ بخاصّة أحياناً ـ وليس دائماً ـ في نقاط الجمارك. غير أنّ أهمّ ضريبة مخصوصة بغير المسلمين هي بالطبع **الجزية** أو ضريبة الرأس؛ كان الفقراء والمَعُولُون محلّ استثناء، وكانت الضريبة متدرّجة بحسب ثروة الشخص، ولكنّها ظلّت تثقل كاهل البعض بالطبع.

إضافة إلى الأحكام الشرعيّة، كان ثمّة حالات من الاضطهاد الصريح. فكان يُمكن أن يوهب أسرى الجهاد حريّتهم لو دخلوا في الإسلام؛ إلا أنّ مصيرهم المعتاد كان هو الاسترقاق. كان من حقّ غير المسلمين أن يتمسّكوا بتقاليدهم داخل دار الإسلام، ولكنّ التحامل عليهم قد يؤثّر في ذلك ويعترضه. في حالات معدودة، كان الحاكم يُصرّ على دخول إحدى الشخصيات غير المسلمة المرموقة في الإسلام، ربما تحت ذريعة بعض الانتهاكات التي قام بها، والتي قد تكلّفه حياته. تروي إحدى القصص خبر أحد شيوخ الطريقة السهرورديّة في البنجاب، الذي وصلت حماسته إلى حدود دمويّة؛ فقد أتاه أحد الهندوس من ذوي الرتب العالية، فكال المديح للشيخ ـ لا ندري أكان صادقاً أم من باب المجاملة ـ فوصف الشيخ بأنّه أعظم أولياء (المسلمين)، مثلما أنّ محمّداً هو أعظم الأنبياء (من غير الهندوس)؛ ولكي يُضفي مزيداً من المهابة والاحترام على تحيّته، استعمل صيغ المسلمين في الإشارة إلى النبيّ محمّد؛ وعندها أصرّ الشيخ على أنّ الصيغة التي تلفّظ بها الهندوسيّ تعني إعلانه الشهادة، ومن ثمّ فإنّه مسلم، وعليه الآن أن يقبل بالإسلام أو يُقتل كمرتدّ؛ لم يجرؤ الحاكم المحلّي على تحدّي الشيخ لصالح الكافر، فاضطر الهنديّ للهرب إلى دلهي؛ ولكنّ الشيخ لاحقه إلى دلهي حتّى تمّ إعدامه.

في بعض الحالات، قد يتسع نطاق الاضطهاد حتى يعمّ مدينةً بأكملها، أو منطقة واسعة، مثلما حصل في عهد الحاكم [بأمر الله الفاطمي] في مصر، حين خُيّر غير المسلمون بين دخول الإسلام أو النفي. في مثل هذه الحالات، كانت مشاعر المسلمين العموميّة تدعم هذا الاضطهاد الحكومي الرسميّ من خلال أعمال الشغب. في أحيانٍ كثيرة، كانت أعمال الشغب في الشوارع تستهدف غير المسلمين، وقد تنشب نتيجة شجار عابر أو بفعل شعور عمومي بالاشتباه بغير المسلمين، وهو ما كانت السلطات تتدخّل لإيقافه. وفي بعض الأحيان، بعد مرور الأزمة، كان يُسمح لمن أجبروا على دخول الإسلام أن يعودوا إلى دينهم السابق. وأحياناً، كان هؤلاء يشكّلون جماعة مخصوصة مستقلّة بنفسها؛ فهم مسلمون ظاهريّاً ولكنّهم في بواطنهم على ولائهم الدينيّ السابق، فلم يكونوا يتزوجون من المسلمين. في مصر، أُجبرت مجموعة من اليهود في عام ١٣٠١ على دخول الإسلام، وظلّت هذه المجموعة متمايزة تحافظ على يهوديّتها سرّاً حتّى القرن السادس عشر (حصلت حالات مقابلة في إسبانيا المسيحيّة). ولكنّ هذا النوع من الاضطهاد لم يكن متكرّراً (على الأقل حين نُقارنه بمعايير الاضطهاد المسيحي المعاصر له؛ فالمذابح الجماعيّة التي كثيراً ما ارتكبها المسيحيّون ضدّ اليهود الذين يعيشون بينهم لم يكن لها مثيل في الحاضرة الإسلامية). غير أنّ بعض أشكال الاضطهاد قد تكرّرت على نحوٍ منظّم منذ زمن المتوكّل في مرحلة الخلافة العليا، ولكنّها كثرت في المراحل المتأخّرة، وذلك في المناطق التي يكون معظم سكانها من المسلمين، ويكون غير المسلمين أقليّة بينهم، فيكونون محلّ ريبة الأغلبيّة واشتباههم. ولكنّنا لا نستطيع أن نربط أيّ تحوّل جماعي كبير نحو الإسلام في منطقة بأكملها بحالات الاضطهاد المباشر.

نتيجةً لكلّ هذه الضغوط، الدينيّة والاجتماعيّة، كان النزوع نحو الدخول في الإسلام يتعاظم في أيّ منطقة يصل المسلمون فيها إلى السلطة أو إلى موقع التفوّق. يُمكننا توقّع الأمر نفسه مع أيّ مجتمع ديني ملّي بدرجة من الدرجات؛ وذلك بخاصّة مع الأديان التوحيديّة، التي تؤكّد على وجود مجتمع واحدٍ ناج. في الواقع، كانت الكنائس المسيحيّة، المنظّمة تنظيماً أكثر إحكاماً، أكثر إقداماً على الاضطهاد العنيف للمجتمعات المنافسة

(باستثناء اليهود في بعض الحالات)، ودائماً ما كانت مستعدّة لإخماد أيّ نزوع غير أرثوذكسي بالدم، فكانت أقدر بالتالي على إجبار الشعوب على التحوّل إلى المسيحيّة، حيثما وصلت إلى السلطة، على نحوٍ أكثر فعاليّة وتكراراً مما فعل المسلمون. من جهة أخرى، فإنّ تسامح المسلمين النسبي قد جعل وصولهم إلى السلطة، في المناطق التي يشكّلون فيها أقليّة سكانيّة، أسهل. وعلى نحوٍ أكثر تدريجيّة وهدوءاً، كانت فعاليّة المسلمين في إدخال الشعوب في الإسلام عالية، على الرغم من أنّ معظم أراضي المسلمين قد احتفظت بعدّة مجتمعات ذميّة فيها، وصولاً إلى الأزمنة الحديثة. عبّرت الروح الجماعيّة للمسلمين عن نفسها بقسوة في مسألة الردّة: فكلّ من يُنكر الإسلام يُقتل (وإذا لم تستطع السلطات إنفاذ العقوبة، فإنّ قريب المرتدّ من عائلته كان في الغالب هو من ينفذ الحكم فيه). ولكنّ هذه القاعدة قلّما تم تطبيقها (إلا في حالات الخلاف الديني، حين يكون المتهم بالردّة مصرّاً على أنّه لا يزال مسلماً)؛ إذ إنّ قلّة قليلة من المسلمين قد فكّرت يوماً بالتخلّي عن الإسلام.

جاذبيّة الثقافة الإسلاماتيّة

إنّ السؤال الذي يتوجّب علينا فحصه، ونحن ندرس التوسّع الجغرافي للحاضرة الإسلامية ونتتبّع انتشار ولائه الدينيّ، هو كيف أمكن للإسلام أن يتسيّد على المستويات الاجتماعيّة الرئيسة في العديد من الأمكنة، بحيث أصبح التحوّل إليه نافعاً ومفيداً. إنّ ما وصفناه من طرق التحول الشخصي للدخول في الإسلام يُفيدنا في فهم ما حدث، ولكنّه لا يسعفنا في فهم التوزيع المخصوص لهذا التحوّل في مكان وزمان مخصوصين، كما أنّه لا يُجيبنا عن سؤال: لماذا نجح هذا المسعى؟ ذلك أنّنا نعلم أنّ جميع الولاءات الدينيّة الأخرى تمتلك هي الأخرى قدراً من الجاذبيّة. قد يعزو البعض ذلك إلى أثر الفتوحات العسكريّة، أي إلى قوّة السيف. ولكن حتّى في المناطق المفتوحة، يظلّ السؤال المطروح، والذي ينبغي تفسيره، هو لماذا نجحت الفتوحات من الأصل؟ ذلك أنّ المسلمين لم يكونوا الوحيدين الذين لجؤوا إلى السيف، ولماذا ظلّت هذه الأراضي في يد المسلمين بعد الفتوحات ولم تتم استعادتها بأيّ طريقة في معظم الأمكنة؟ من جهة أخرى،

فإنّ العديد من الأمكنة قد شهدت تفوّق المسلمين وعلو شأنهم قبل امتلاكهم لأيّ قوّة فعليّة فيها. يعزو البعض هذا النجاح إلى ظاهرة زواج المسلمين من غيرهم (وعند من يقرؤون الإسلام كظاهرة عربيّة، تصبح المسألة زواج العرب من غيرهم). ولكنّ الآخرين كانوا يتزاوجون مع غيرهم أيضاً، وكانوا، مثل المسلمين، يتزوّجون من أكثر من امرأة إذا ما أمكنهم ذلك؛ لماذا إذاً كان التأثير الديني ذا اتجاه واحد؟ للإجابة عن هذه الأسئلة نجدنا مُجبرين على توجيه أنظارنا إلى جاذبيّة الثقافة الإسلاماتيّة بالعموم، التي كانت حاسمة المفعول فيما يبدو؛ لا من جهة ميّزاتها الثقافيّة العليا، ولا من جهة الجزء المرئيّ الظاهر على سطحها، وإنّما من جهة الدور الاجتماعي الكلّي الذي أدّته وتموضعت فيه.

عند هذه النقطة، لا بد أنّ أتحدّث عن بعض الاعتبارات المتعلّقة بالمجتمع في العصر الزراعي. فعلى عكس اتجاه المنحدر السكاني المتجه من المناطق الريفيّة النائيّة إلى المدن، يأتي ما يُمكن أن نسمّيه «المنحدر الثقافي». فعناصر الثقافة تميل للانتقال من المراكز الأكثر كوزموبوليتانيّة إلى المناطق المعزولة والنائية. في هذه العلاقة، تحوز المراكز «الكوزموبوليتانيّة» القدر الأكبر من العلاقات النشيطة، التجاريّة والثقافيّة، مع المناطق الأبعد؛ كما أنّها هي النقاط التي تتركّز فيها الثروة والسلطة. إنّ هذا التلازم ليس مصادفةً؛ فدائماً ما تكون المراكز المتصلة بالمناطق البعيدة هي موضع تركّز الثروة والسلطة: إما لأنّ الثروة تجتذب التجارة البعيدة، وإما لأنّ التجارة البعيدة تُضاعف الثروة؛ ولما كانت الثروة هي قاعدة السلطة، فإنّ مراكز التجارة غالباً ما تكون هي مراكز السلطة والثروة معاً. في هذه المراكز، يصبح الصراع والتفاعل بين التقاليد الثقافيّة المختلفة أكثر حضوراً ونشاطاً، على نحوٍ قد يؤدّي إلى تآكل محتويات كلّ تقليد في حدّ ذاته. غير أنّ كثافة الحوار وتسارعه داخل التقاليد وفيما بينها هو ما يؤدّي أيضاً إلى سرعة تطوّر إمكاناتها.

تحظى الابتكارات والأفكار الجديدة الناجمة عن ذلك الحوار مكانة ونفوذاً كبيرين؛ ربما لأنّ الأنماط الثقافيّة جذّابة بطبيعتها، أو لأنّها تحوز فعاليّة قاهرة في المنافسة (عسكريّة، تجاريّة أو فكريّة)، أو، بعموميّة أكثر، لأنّ قيمتها مُستندة إلى الآفاق الواسعة التي تفتحها لمن يتصل بها؛ وهكذا

تميل المراكز الأقلّ كوزموبوليتانيّة لتبنّي أنماط المراكز الأكثر كوزموبوليتانيّة، متى ما تمّ الاتصال بينها، هذا إذا ما امتلكت المراكز الأقل كوزموبوليتانيّة ما يكفي من الثروة لتبنّي هذه الابتكارات. ومن هذه المراكز الثانويّة، تشعّ العناصر الثقافيّة على البلدات الأصغر من حولها، وأخيراً يصل نطاق التأثير إلى الأرياف النائية (وهذه الآليّة فيما يبدو هي التي تحكم مفهوم توينبي عن «محاكاة/ تقليد mimesis»(*) شعوب المناطق البعيدة ـ من الطبقات الدنيا ـ لأساليب الحياة الجذّابة التي تطوّرها النخبة المبدعة).

أما إذا كان مؤدّى ذلك هو مجرّد انتشار عناصر ثقافيّة معزولة يتمّ استيعابها في ثقافة السكان المحليين المستمرّة، أو انتشار أحد التقاليد الثقافيّة الكبرى في أحد ميادين الحياة، أو انتشار حضارة بأكملها، فإنّ ذلك يعتمد على درجة ميل المنحدر. في بعض مناطق المعمورة، كان التباين بين درجة الكوزموبوليتانيّة عند الشعوب المحليّة والمسلمين كبيراً؛ وهناك انتشرت الأساليب الإسلاماتيّة من دون كثير منافسة. في مناطق أخرى، كان التباين أقلّ حدّة؛ وهنا لا بدّ من تناول انتشار الإسلام على أساس تفصيلي، عبر إظهار كيف يعمل «المنحدر الثقافي» عندما تكون درجة ميل المنحدر طفيفة.

لقد كانت الآليّة الفعليّة للتوسّع الإسلاماتي نابعةً من تطوّر كوادر وأجسام محليّة مكتفية بذاتها نسبيّاً. فباستثناء الشرق الأقصى الكونفوشي، غالباً ما ترافق انتشار الإسلام كدين مع حكم المسلمين في جميع المناطق التي أمكن للدين اختراقها (سواء أكانت مراكز عليا للحضارة، أم كانت مناطق شعوب لم تدخل طور الكتابة كما في معظم إفريقيا). في بعض المناطق، دخل الإسلام مع التجار أو مع الدعاة المحاربين المحليين. في أحيانٍ كثيرة، انتشر الإسلام بين السكان على نطاق كبير قبل أن تُطرح مسألة حكم المسلمين. ولكن، حيثما تزايد عدد المسلمين، تظهر الحاجة إلى وجود مختصّين مسلمين مختلفين (من قضاة وعلماء، إلى ممثّلين للأعراف

(*) المفهوم ذو تشعّبات فلسفيّة وأنثروبولوجيّة كثيرة، وهي تدور حول مفهوم المحاكاة والتقليد وإعادة تمثيل الآخر أو تمثيل الطبيعة، غير أنّ تعريف توينبي، الذي يهمّنا في هذا السياق، للمحاكاة mimesis ينصّ على عمليّة «استقبال وتبنّي عناصر الثقافة التي تمّ إنتاجها في مكان آخر، والتي تصل إلى المستقبلين عن طريق الانتشار الثقافي» (المترجم).

الفكريّة والماديّة، الذين يحظون بمكانتهم بحكم ارتباطهم بأراضي الإسلام القديم). ودائماً ما كان ثمّة علماء وتجار مستعدّون للقدوم. وكلما تزايد حجم المؤمنين ازدادت حماستهم لكي يروا السلطة السياسيّة في أيدي إخوانهم من المسلمين؛ أي ـ بغضّ النظر عن الاعتبارات الدنيويّة ـ أن يروا السلطة السياسيّة في يد رجال يحرصون على مراعاة أحكام الله بين البشر مهما اعتراهم النقص. ولا شكّ بأنّ التضامن الجماعي بين المسلمين جعل محاولتهم الوصول إلى السلطة أكثر نجاحاً. إذاً، فكثيراً ما كان حكم المسلمين يلي انتشار الدين.

عندما كان حكم المسلمين يسبق انتشار الدين عند دخول الحاكم في الإسلام (أو عبر الفتح المباشر؛ كما حصل بخاصّة في أوروبا والهند)، كانت العمليّة متشابهة أيضاً؛ إذ لا يُمكن للفتح أن يستتبّ إلا إذا انتشر الدين في المنطقة المفتوحة، عاجلاً أو آجلاً؛ وهو ما كان يحدث غالباً، فيتولّى الجند زمام السلطة على نحوٍ مشابه لمجتمعات التجار.

بأيما طريقة وصل دين الإسلام وحكمه، فإنّهما طوال قيامهما كانا يميلان إلى احتذاء نمط الحضارة الإسلاماتيّة ككل، بالشكل الذي وُجدت عليه في المنطقة التي وصل منها الإسلام إلى هذه المنطقة. وما إن يدخل الإسلام إلى منطقة من المناطق، حتّى تتشكّل فيها أطقم عمل وكوادر من المسلمين. فالتجار، والإداريّون، والمعماريّون، والشعراء، والصوفيّة الجوّالون، والجنود، والعلويّون (الذين كانوا محلّ تبجيل بوصفهم أحفاد محمّد، والذين كانت أعدادهم تتضاعف مع الوقت)، كانوا كلّهم يميلون إلى الذهاب إلى الأراضي المفتوحة حديثاً ليستفيدوا من الإمكانات الجديدة غير المستغلّة هناك؛ وفي المقابل، كان التحوّل إلى الإسلام يتزايد بين السكان للاستفادة من الفرص الجديدة. كان المسلمون القلّة، الذين يحوزون اليد العليا، يُرحّبون بالقادمين الجدد لما يجلبه ذلك من دعم لقوّة المسلمين العدديّة، وللمهارات التي يجلبونها معهم. كان المغامرون يُسارعون إلى هذه المناطق ذات الوضعيّة غير المستقرّة، والتي يستطيع فيها الفطن، إذا ما كان له اسم من أسماء المسلمين، أن يجني ثروة طائلة إن حالفه الحظّ. سرعان ما يتمّ بعد ذلك بناء المساجد، وتبدأ المدن باتخاذ صورة خارجيّة إسلاماتيّة. وفي النهاية، قد تصبح هذه البلدات والمدن مراكز أصيلة للثقافة الإسلاماتيّة؛

وكثيراً ما حدث ذلك. تدريجيّاً، عندما يصبح التجار والجنود هم ملّاك الأراضي ـ ومع تجوّل الصوفيّة للدعوة في الأرياف والقرى ـ يتمّ إدماج الأرياف بدرجةٍ ما في المجتمع الإسلاماتي. في الواقع، فإنّ الثقافة الإسلاماتيّة العربيّة ـ الفارسيّة قد خضعت لبعض التعديلات بحسب الظروف والتقاليد المحليّة؛ ولكنّ المعيار المعترف به ظلّ عالميّاً وكوزموبوليتانيّاً، وغالباً ما كان مشتركاً بين الحاضرة الإسلامية ككل.

كثيراً ما عمد الكتّاب إلى ربط الإسلام بنطاق جغرافيّ مخصوص؛ فسابقاً، تمّ ربط الإسلام بالمناطق الحارّة؛ أما الآن فيتزايد ربطه بالمنطقة القاحلة(١). يُمكن تحليل خطوط توسّع الإسلام على نحوٍ أكثر مرونةً من جهة التفاعلات التاريخيّة الكثيرة؛ فقد ظهر الإسلام في المنطقة القاحلة الوسطى، واتخذ شكلاً كوزموبوليتانيّاً غير عاديّ، وهو ما سمح له بقوّة غير عاديّة بخاصة على طرق التجارة الطويلة في المناطق التي تمّ ضمها حديثاً إلى المركّب الزراعاتي العابر للمناطق. وهكذا توسّع في وسط أوراسيا وفي إفريقيا باعتبار أنّهما أقرب منطقتين مفتوحتين أمامه، ثم إلى مناطق الثغور في البنغال ويونان [في الصين] عندما أصبحت قريبةً من مناطقه (ربما تكون ألبانيا حالةً مشابهة)؛ ولكنّه توسّع أيضاً إلى كيرالام (في جنوب الهند) وإلى ماليزيا، بحكم اعتماد هذه المناطق التجاريّة على القوى الكوزموبوليتانيّة. في

---

(١) تمّ ربط التوسّع الإسلامي بالمنطقة القاحلة في:

Xavier de Planhol, *Le Monde islamique: essai de geographie religieuse* (Paris: Presses Universitaires de France [PUF], 1957).

صحيحٌ أنّه يلاحظ بأنّه ليس ثمّة رابطة سيكولوجيّة بين الإسلام والقحولة، ولكنّه يرى بأنّ انتشار الإسلام قد تمّ على يد بدو السهوب وتجار المدن، وكلتا هاتين الطبقتين تحظى بنجاح أكبر كلّما كانت شريحة الفلاحين ضئيلة نسبيّاً وخاضعة لطرق التجارة البعيدة أو لمناطق الرعي المحاذية، وقد استشهد على ذلك بجملة من العوامل الثانويّة أيضاً. ولكنّ تحليله يبقى قاصراً؛ فهو يُقلّل من قيمة تنوّع الأشكال السياسيّة التي اتخذتها المجتمعات الإسلاماتيّة، ويُبالغ في تقدير النزوعات العابرة والمؤقّتة للثقافة الإسلاماتيّة؛ وبالمثل فإنّه يركّز كثيراً على التجارة بين الهند وأوروبا الغربيّة، من دون أن ينتبه مثلاً إلى أنّ منطقة النيل إلى جيحون كانت هي نفسها بدرجة كبيرة محطّة نهائيةً للطريق التجاريّ؛ كما أنّه يركّز على نزوع الإسلام ضدّ الأرض الزراعيّة، ولكنّ ذلك ينطوي على تبسيط كبير. في بعض المسائل، يشتطّ في رأيه: إذ إنّ رفض الخنزير (لصالح الماعز مثلاً) لا يجب أن يكون دوماً نزعةً ضدّ الزراعة، فآثار تأييد الرعي لا تتضمّن هذه النتيجة دوماً؛ كما أنّ تأسّفه على خسارة الكروم وصناعة النبيذ تبدو مجحفة ويُمكن تطبيقها على الكثير من الشعوب باستثناء الفرنسيين. على أيّة حال، فإنّ أطروحته مباشرة للغاية، كما لو أنّه بالإمكان صياغة قاعدة عامّة تُحدّد نوعية الناس القابلين للدخول في الإسلام.

حين أنّه انتشر في البنجاب والأناضول وغيرهما من المراكز الثقافيّة القديمة بحكم غلبة الحياة السياسيّة والثقافيّة الإسلاماتيّة الطويلة على المجتمعات المجاورة لهذه المناطق. أما كون العديد من هذه المناطق قاحلةً، فإنّ ذلك يعكس حقيقة أنّ معظم سطح الكرة الأرضيّة قاحل بدرجة أو بأخرى مقارنةً بالأجزاء المرويّة جيّداً. إنّ انتشار الإسلام في ألبانيا أكثر من بلغاريا، يستدعي تفسيراً قائماً على التفاعلات التاريخيّة المحليّة، والتي من شأنها أن تعلّمنا أن نحترس من التعميمات غير المبرهن عليها في هذه الحالات الملتبسة. إنّ ما يُمكن قوله هو أنّه أينما وجدت كوادر المسلمين الفرصة للاستقلال والازدهار الاجتماعي، كان المجتمع الإسلاماتي يمدّ جذوره، ويجني ثمار السلطة في أحايين كثيرة.

دخول الإسلام إلى البحار الجنوبيّة

تتصل الأجزاء المترامية من المنطقة المدينيّة الأفرو ـ أوراسيّة عبر سلسلة من البحار التي تحمل الجزء الأعظم من التجارة البعيدة بين أطراف المعمورة. وهذه البحار هي المستحقّة لوصف «البحار السبعة»(*) (إذا ما تمّ عدُّها بتروٍّ)؛ إذ ليس ثمّة مجموعة أخرى من البحار المستأهلة لهذا الوصف: بحر الصين الشرقي الممتدّ من جنوب اليابان، وبحر الصين الجنوبيّ الممتد إلى مضيق ملقة [بين ماليزيا وسومطرة]، وخليج البنغال، وبحر العرب، والبحر الأحمر، ثمّ عبر المضيق البرّي المصري إلى البحر الأبيض المتوسّط، ثمّ المحيط الأطلسي الشمالي باتجاه بريطانيا. وكلّما انتشرت الثقافة المدينيّة، تزايد حجم التجارة في هذه البحار (لا في الأطراف البعيدة منها فقط، بل في البحار المتوسّطة بينها). كانت البحار الجنوبيّة، الممتدّة من بحر الصين الجنوبيّ إلى البحر الأحمر، هي المنطقة الأغنى بين هذه المناطق بطبيعة الحال؛ فهي التي تنتقل عبرها البضائع من بلاد النيل وبلاد السند والصين والهند وماليزيا وشرق إفريقيا إلى المناطق المختلفة. خلال الألفيّة الميلاديّة الأولى، شهدت هذه المنطقة كما أسلفنا تزايداً في النشاط التجاريّ والاستقرار الحضري. في وقت سابق لذلك، كانت التجارة في

(*) وهو مصطلح قديم استُعمل منذ أيام السومريّين لوصف البحار الرئيسة التي تُحيط بالبرّ المعمور (المترجم).

البحار الجنوبيّة محصورةً على نقاط متباعدة ومقتصرةً على سلع بعينها؛ ولكن، مع نهاية الألفيّة الأولى، عندما بدأ توسّع المسلمين، أصبحت هذه السواحل تعجّ بالموانئ، التي اكتظّت فيها السلع التجاريّة استيراداً وتصديراً، وتحوّلت هي نفسها إلى أسواق تُقصد لذاتها وإلى محطّات تجاريّة في الطريق. انعكس تزايد التوسّع المديني في أقصى الشرق والشمال والغرب إيجاباً على البحار الجنوبيّة، وتعاظمت الأهميّة التجاريّة والطابع الكوزموبوليتاني لهذا الجزء المركزيّ من سلسلة البحار السبعة.

مع تزايد الكوزموبوليتانيّة في مناطق البحار الجنوبيّة، انتشرت الثقافة الإيرانيّة ـ الساميّة هناك. حتّى قبل الإسلام، كانت المسيحيّة، بوصفها الولاء الأكبر والأقدم لمنطقة الهلال الخصيب، قد وجدت لنفسها موطئ قدم مستقرّ في الحبشة، وفي جنوب غربيّ الهند (كيرالام)، في الطرف الأقصى الآخر من بحر العرب. في الأزمنة الإسلاميّة، انتشر الإسلام بدوره حول القرن الإفريقي، وبات على المسيحيين في كيرالام أن يفسحوا مجالاً لظهور مجتمع مسلم هناك. ولكنّ الإسلام قد انتشر إلى أمكنة أبعد من تلك التي وصلت إليها المسيحيّة؛ فبحلول المراحل الوسيطة المتأخّرة، كان الإسلام قد ترسّخ في جزر شرق إفريقيا، مثل زنجبار وجزر القمر وفي النقاط التجاريّة على طول السواحل. وهناك، لم يكن أمام الإسلام منافس من الأديان الحضريّة. أما في جهة كجرات شرقاً، فقد كانت المجتمعات الحضريّة ملتزمة بالتقاليد الهندوسيّة والهندوسيّة ـ البوذيّة. في جميع موانئ تلك البلاد، أصبح الإسلام ذا شأنٍ كبير. وبحلول القرن الرابع عشر، بدأ الإسلام يتقدّم (بخاصّة من خلال المجموعات التجاريّة جنوب الهند) على طول شبه جزيرة الملايو والسواحل الشماليّة لسومطرة، الممرّ التجاري بين خليج البنغال وبحر الصين الجنوبيّ. كانت الثقافة العليا في جنوب شرق آسيا تتطلّع دائماً إلى المجموعات التجاريّة الهنديّة بحثاً عن الإلهام، وقد كانت الهندوسيّة هي المتسيّدة هناك طوال قرون؛ أما الآن فقد حلّ الإسلام محلّها، ومعه جاءت الثقافة العربيّة ـ الفارسيّة. نحو عام ١٥٠٠، أصبح الإسلام هو القوّة الرئيسة في الأرخبيل الماليزي وعلى طول سواحل الهند الصينيّة. وفي القرون التالية، دخل الإسلام إلى معظم أجزاء الأرض الداخليّة في سومطرة وجاوة.

بفعل دوره في البحار الجنوبيّة، كانت الحاضرة الإسلامية تتقدّم باتجاه

تحقيق هيمنتها على المعمورة ربّما على نحوٍ أكثر تأثيراً من توسّعها في أوروبا. كيف يُمكن تناول ذلك على نحوٍ صلب؟

علينا أن نُشير إلى دور المجتمع التجاري؛ إذ إنّ هذا المجتمع يستطيع العيش على نحوٍ أكثر سلاسة إذا ما امتلك معايير ثقافيّة مشتركة، تتضمّن معاييرَ قانونيّة وتوقّعات اجتماعيّة كلّية ومشتركة؛ أي إنّ أيّ مجموعة من المراكز التجاريّة المرتبطة بصلاتٍ فيما بينها ستستفيد من وجود ثقافة مشتركة تجمعها. وبالتالي، فإذا ما ساد شكلٌ ثقافيّ في جزء أساسي من الشبكة التجاريّة، فإنّه سيحظى بفرصة جيّدة لكي يصبح مهيمناً على مستوى كلّي ضمن هذه الشبكة. وحتّى لو لم يكن «المنحدر الثقافيّ» قويّاً، فإنّ رغبة الأطراف بالانتقال إلى المركَب المنتصر قد تكون ذات نتائج حاسمة. تتعزّز هذه الفرصة من خلال حقيقة أنّ التجار، من بين جميع المجموعات الاجتماعيّة، هم الأقل ارتباطاً بالأعراف والتقاليد القديمة (وبالطبع هم الأقل اتصالاً بالأعراف والتقاليد الزراعيّة)؛ ومن ثمّ فإنّ التحوّل الدينيّ وتبنّي معايير ثقافيّة جديدة أمرٌ أكثر سهولة نسبيّاً بين التجار، الذين من المرجّح أن تتغيّر شخصيّاتهم على نحوٍ سريع وأن يستقوا تأثيرات مختلفة من أماكن متفرّقة.

على الأقل في موانئ البحار الجنوبيّة (على طول شرق إفريقيا وجنوب الجزيرة العربيّة، إن لم يكن على الساحل الغربي للهند)، كان من المرجّح أن تحظى ثقافة مدينيّة رئيسة بالهيمنة على المنطقة: ففي معظم هذه المنطقة، كان «المنحدر الثقافي» بين المدن ذات الثقافة العليا والمجتمعات النائية الأمّية منحدراً قويّاً. كان البديل الوحيد للثقافة العليا الإيرانيّة ـ الساميّة هي نظيرتها الهنديّة: فساحل عُمان أقرب إلى مصبّ نهر السند منه إلى مصبّ الفرات، كما أنّ القرن الإفريقي شرقاً أقرب ما يكون إلى اليمن (التي ربما حافظت على صِلات وثيقة مع الشمال من خلال الحجاز ومن خلال ضغط الجزيرة العربيّة عليها). كانت المراكز ما بين النيل وجيحون أكثر أهميّة على نحوٍ مباشر بوصفها قنوات للتجارة إلى نطاق واسع من الأراضي البعيدة. ولكنّ أهمّيتها قد لا تكون مكافئةً لأهميّة دور الموانئ الهنديّة والسواحل الشرقية المتصلة بها. ولكن، من المؤكّد أنّ الثقافة الإيرانيّة ـ الساميّة خلال الأزمنة الإسلاميّة قد أثبتت قابليتها للتكيّف على نحوٍ ملحوظ لأغراض الحياة

التجاريّة (جزئيّاً بسبب حجم الصلات التجاريّة وتنوّعها في منطقة ما بين النيل وجيحون). إضافة إلى ذلك، قدّم النظام الإسلاماتي وسائل ممتازة سريعة لتفعيل الموارد الإنسانيّة المتاحة إلى أقصى مدى، بسبب عدم اعتماده، إلا بالحدّ الأدنى، على المؤسسات السياسيّة أو العسكريّة أو حتّى الكهنوتيّة الراسخة، وبسبب الانفتاح الاجتماعي النسبي أمام صعود أصحاب المواهب، ما أن يدخلوا في الإسلام. على أيّة حال، حظيت مجتمعات التجار المسلمين بمكانة رفيعة وكبيرة للغاية على طول الساحل الغربيّ للهند، حتّى قبل فتح المسلمين، بل وفي المناطق التي لم تخضع للمسلمين أبداً؛ فقد حصلوا على امتيازات خاصّة من الحكّام الهندوس المحليين، وكانوا في الغالب أصحاب السبق في المشاريع والمغامرات التجاريّة.

شكّلت الحاضرة الإسلامية في السواحل الغربيّة من المحيط الهندي عالماً سياسيّاً وفكريّاً قائماً بنفسه. سياسيّاً، كانت القوة الكبرى الوحيدة هي اليمن المسلم، الذي حلّت فيه الدولة الرسوليّة (١٢٢٩ ـ ١٤٥٤) محلّ الأيوبيين وظلّت تنافس المماليك، وقد ظلّ الرسوليون تحت تأثير كبير من سوريا ومصر. في بعض الأحيان، أمكن لقادة الجنود العبيد أن يحكموا، ولكنّهم في هذه المنطقة لم يكونوا من الترك وإنّما من الزنج. غير أنّ بؤرة السلطة ظلّت متمركزةً في مجتمعات المسلمين في المدن الساحليّة الكثيرة (على الرغم من أنّ هذه المجتمعات كانت مهمّة على طول السواحل الهنديّة الغربيّة، فإنّها لم تستولِ على السلطة أبداً). تطوّر التقليد الشافعي على نحوٍ مستقلّ نسبيّاً في المراكز الواقعة شمالها.

مع انتشار الإسلام في السواحل الغربيّة، يجب أن نتوقّع ـ بحكم مبدأ المسارعة إلى الانتقال إلى المركب الفائز ـ أن تصبح المراكز التجاريّة في السواحل الشرقيّة تابعةً للنظام الإسلاماتي كذلك. ولكنّ ذلك كان يلوح كإمكان عمليّ وحسب (ذلك أنّ ضغوطاً أخرى كانت تقاوم هذه الأسلمة). في الواقع، ظلّت الأسلمة هناك تسير بخطًى بطيئةٍ ضمن ظروف مخصوصة، وكانت أبرز نجاحاتها في الأرخبيل الماليزي (وهو ما يشمل ماليزيا والفلبين، من دون أن يصل إلى غينيا الجديدة).

كان سكان هذا الأرخبيل، الذين اعتادوا الانتقال من جزيرة إلى

أخرى، قد طوّروا أدوات ملاحتهم إلى حدٍّ كبير؛ ومع سفنهم انتقلت تقاليدهم الثقافيّة وصولاً إلى مدغشقر. ولكنّ هذه المنطقة كانت مرتبطة بشبكة من الروابط التجاريّة المدينيّة بين المناطق، تمثّلت أوّلاً في صلاتها بالهند في بدايات الألفيّة الأولى. لاحقاً، أصبحت التجارة المباشرة مع الصين ذات أهميّة رئيسة، وبدأت المنطقة بالتفاعل والاندماج مع المعمورة. كان هذا الوقت هو أوج اتساع الثقافة الهنديّة، وبدأت الثقافة الهنديّة تتولّى دفّة القيادة في الدوائر التجاريّة. فقد طاف الرهبان البوذيّون وكهنة البراهمة كمبشّرين في مناطق ماليزيا وأندونيسيا، وقد تجاوزوا الموانئ ووصلوا إلى البرّ الداخلي من هذه المناطق. كان لتزايد الصلات التجاريّة بين الممالك الزراعيّة الداخليّة المعتمدة على زراعة الرزّ أثرٌ محفّز لهم على البحث عن ثقافة عليا كتابيّة ذات آفاق أوسع من تقاليدهم القديمة ما قبل الكتابيّة؛ فقد اندفعوا لتبنّي الأنظمة الدينيّة والثقافيّة البوذيّة والهندوسيّة الشيفاويّة، التي كانت تحظى بمكانة رفيعة في الموانئ التجاريّة. ومن ثمّ فقد كانت كلّ هذه المنطقة، مع نهاية الألفيّة الأولى، ذات توجّه منسجم مع الثقافة العليا الهنديّة.

مع توسّع التجارة في البحار الجنوبيّة وتزايد تعقيدها وبروز أهميّتها في العديد من الاقتصادات المحليّة، أصبحت منافع الثقافة البحريّة المشتركة ومكانتها أكبر وأكبر. بعد نهاية الألفيّة الأولى، أصبح موقع المسلمين على سواحل الهند أكثر قوّة، جزئيّاً بسبب سيطرة القوى الإسلاماتيّة على الأجزاء الداخليّة منها. وبعد عام ١٢٠٠، أصبحت كلٌّ من البنغال وكجرات ـ اللتين كانتا ميناءين مهمّين في تجارة البحار الجنوبيّة ـ تحت حكم المسلمين. تدريجيّاً، أصبح أهمّ التجار الهنود هم المسلمين.

كان الحدث الفارق هو دخول الإسلام في منطقة المضائق البحريّة في بلاد الملايو؛ فقد كانت التجارة البحريّة بين الشرق الأقصى الصيني وبلاد الهند، منذ القرون الأولى من الألفيّة الأولى، تمرّ عبر هذه المضائق؛ وكانت المستوطنات السكانيّة القائمة على هذه المضائق على اتصال مباشر بموانئ الهند والصين ومع غيرها من المناطق القريبة. إذاً فقد كانت منطقة المضائق هذه من أكثر المواقع كوزموبوليتانيّةً في العالَم؛ فقد كانت أوّل قوّة حضريّة كبيرة في هذه المنطقة متمركزة في المضائق (دولة سريفيجايا البوذيّة

التجاريّة، التي ازدهرت من خلال السيطرة على التجارة في هذه المضائق وفرضت نفسها كنقطة عبور وتبادل). عندما بدأت هذه الدولة بالتفكّك في نهاية القرن الثاني عشر، حلّت العديد من مدن التجار المستقلّة محلّها، ولكن لم تكن أيٌّ منها قويةً بما يكفي لتمنع الآخرين من التعسّف في سلطتهم على التجارة، أو ممارسة القرصنة.

في نهايات العقد الأوّل من القرن الثالث عشر، دخل ميناءان اثنان على الأقل في سومطرة في الإسلام، وسرعان ما لحقت بهما مجموعة أخرى من مدن الموانئ، بما فيها أقوى هذه المدن، ملقة (على طرف شبه جزيرة الملايو)، التي وثّقت عرى هذا الانتقال إلى الإسلام من خلال تزويج أقوى الشخصيّات المحلّية من امرأة مسلمة. لم يكن العمل على إقامة مراكز للمسلمين هناك صنيعةَ مسلمي الهند وما حاذاها غرباً فقط، بل أسهم فيه الداخلون الجدد في الإسلام من سكان المنطقة، كما أسهم فيه المغامرون الصينيون. لا يُمكن فهم ذلك بنفس الطريقة التي نفهم بها انتشار المسلمين غرباً في البحار الجنوبيّة. فعندما ازدادت أهميّة التجارة بين المناطق وباتت منظّمة تنظيماً جيّداً، قلّت حصّة تجارة أيّ مجموعة بعينها. ومع تطوّر الأنماط التجاريّة للمسافات البعيدة، نمت المستودعات والمخازن، وتمّ التواضع على نقاط للتبادل، أو للمناوبات البحريّة، فتمّ تقسيم رحلات المحيط إلى مراحل منفصلة. فمن الجانب الشرقيّ الأقصى، قلّما تجاوز التجار حدود كمباي، الميناء الرئيس في كجرات (أما إن أراد التاجر أن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فإنّ عليه أن ينتظر الرياح الموسميّة التالية، أي أن ينتظر سنة كاملة). من كمباي بدورها، قلما تجاوزت رحلات التجار ملقةَ، الواقعة في منطقة المضائق؛ فلم يعد التجار الصينيّون بالعموم يذهبون غرباً إلى أي نقطة أبعد من ملقة. في مثل هذه الظروف، يُمكن للمرء أن يتصوّر ثلاث ثقافات تجاريّة في هذه المناطق الثلاث. ولكن، ما إن تولّى المسلمون زمام القيادة في الموانئ الهنديّة، حتّى باتوا قادرين على تقديم بديل منافس للتقاليد الهنديّة أينما انتشروا.

عند مقارنة التقليد الإسلاماتي بالهندي، لا يبدو أنّ للتقليد الإسلاماتي مزايا تفوق التقليد الهندي في هذه المنطقة، بوصفه سياقاً لمضاعفة الحراك الاجتماعي، بخلاف ما كانت عليه الحال في المناطق الغربيّة من الهند.

ولكنّ الإسلام في تلك المرحلة ـ ومع انهيار البوذيّة ذات التوجّه التجاري نسبيّاً في الهند ومع تقلّص حظوظ البراهمة ونشاطهم ـ كان ذا توجّه دعويّ/ تبشيري أقوى من التقليد الهندوسي القديم؛ فكان كلّ تاجرٍ داعية، بل واعتاد السادة [العلويّون] ـ من المراكز القديمة بين النيل وجيحون ومن الجزيرة العربيّة نفسها ـ التجوّل في هذه المناطق البعيدة لكسب الاحترام، بل ولهداية الأرواح إلى الإسلام. ولكنّ الدور الأهمّ كان للتصوّف، الذي تطوّر كمصفوفة لإيمان العامّة، وجعل من رجاله وعّاظاً طوّافين، والذين كانت نسبيتهم الأخلاقيّة، وخطابهم الأقلّ جماعيّةً، سهلَ القبول عند الناس من أيّ خلفيّة كانوا. كان الإسلام في الأرخبيل الماليزي منذ البداية ذا توجّهٍ صوفيّ، مثلما كان الإسلام في كلّ المناطق آنذاك. إذاً فقد تضافرت مكانة حكم المسلمين في الهند، مع حيويّة الروح الصوفيّة في ذروة تطوّرها الشعبيّ، مع نماذج الإسلام في البحار الغربيّة، تضافرت كلّها لتشجّع حضور الإسلام في منطقة المضائق.

كان البديل الوحيد المتاح للأرخبيل الماليزي هو اعتناق نمطٍ صينيّ من الثقافة، وهو ما حدث في فيتنام، على الساحل الشرقيّ من شبه الجزيرة الهندية الصينيّة. كان الصينيّون هم أفضل زبائن الأرخبيل ككل، على الأقل في بضائع مثل التوابل والفلفل؛ وكانوا هم القوّة الأكثر حضوراً في البحر (كانت مراكبهم أكبر وأقوى من تلك التي تجوب المحيط الهندي)؛ ويبدو أنّهم كانوا هم أثرى التجّار في عموم المنطقة. وربّما كانت محدوديّتهم نابعةً من حقيقة أنّهم لم يعودوا منذ زمن يتجاوزون حدود مضيق ملقة. ولكنّ العامل الأكثر أهميّة كان فعاليّة تنظيمهم السياسي في مواطنهم. يُمكن القول بأنّ المسلمين قد تفوّقوا على البوذيّين والهندوس بفعل مرونتهم السياسيّة (وهو ما يُشير إلى مركّب من الصفات التي أسهمت في حالة شديدة من عدم الاستقرار السياسيّ في المراكز الثقافيّة الإسلاماتيّة)؛ أي إنّ المسلمين قد تفوّقوا لأنّ بنيتهم السياسيّة كانت أقلّ صلابةً من الهندوس. ولكنّ كلّاً من الهندوس والمسلمين، سياسيّاً، كانوا أقلّ صلابةً في بنيتهم من الصينيين؛ إذ لا يُمكن نقل المؤسسات الصينيّة خارج الصين من دون أن ينتقل معها الكيان الإمبراطوري وجهازه البيروقراطي. ولكن، أينما اجتمعت مجموعة من المسلمين المتمسّكين بالشريعة، فإنّ بإمكانهم أن يزيدوا أعدادهم، إما بقدوم

مسلمين آخرين، أو من خلال دعوة السكان المحليين إلى الإسلام. مع نهاية القرن الثالث عشر، ومرّة أخرى عند بداية القرن الخامس عشر، تحرّكت أساطيل الحكومة الصينيّة، لتفرض درجةً من الرقابة على هذه المنطقة؛ طافت الدفعة الأخيرة من القوّات البحريّة في البحار الجنوبيّة ووصلت إلى سواحل شرق إفريقيا، وانتصروا أينما حلّوا. كان المستوطنون من الصينيين في الأماكن المختلفة كُثُراً، ولكنّ ذلك لم يستتبع تبنّياً للنظام الثقافي الصيني ككل.

مع دخول مضائق الملايو في الإسلام، لحقت بها بقيّة مدن الأرخبيل شيئاً فشيئاً. كانت منطقة الجنوب الشرقي الأقصى متمفصلةً إلى عدّة مناطق متباينة، غير أنّها قائمة على تبادل وتفاعل تجاري وسياسي. كان التباين الأوّل قائماً بين منطقة الأنهار الداخليّة الرئيسة وأرخبيل الجزر. فحول أنهار إيراوادي وبينغ وميكونغ، نمت الممالك الكبرى، البورميّة، والتايلانديّة، والكمبوديّة. كان كلّ نهرٍ من هذه الأنهار يصبّ في البحر مكوّناً دلتا زراعيّة عند المصبّ؛ ولكنّ كلّ نهر كان منفصلاً عن بقيّة المناطق الساحليّة ببعض الجبال أو التلال التي كانت تحدّ من الصلات المباشرة بين هذه المناطق في بعض الأحيان؛ ومن ثمّ فإنّ هذه الممالك كانت ذات توجّه برّي في الغالب. على الرغم من أنّ كمبوديا، الأقل انعزالاً عن البحر من بين الثلاث، قد شهدت تحوّل مَلِكها إلى الإسلام في إحدى المراحل، وعلى الرغم من وجود عدد كبير من المسلمين في بعض هذه السواحل (ودخول شعب صغير في الساحل الشرقي للهند الصينيّة، التشام [في جنوبيّ فيتنام]، في الإسلام)، إلا أنّ هذه الممالك الكبيرة قد ظلّت بوذيّةً منذ أنّ أرست الموجة الأصلية من التوسّع الهندي ثقافتها العليا هناك.

في الأرخبيل، بما في ذلك شبه الجزيرة الماليزيّة، كانت الحالة معكوسة. يُمكن تقسيم الأرخبيل إلى ثلاثة أجزاء. كانت المضائق نفسها تمثّل موطناً لإمبراطوريّة تجاريّة، متصلة بعلاقات مباشرة مع المناطق المركزيّة من المعمورة، وتمثّل أيضاً بؤرة الحياة التجاريّة في الأرخبيل، بقدر ما تتلقّى حوافزها من التجارة البعيدة. كان تطوّر كلّ من ماليزيا وسومطرة (بقدر ما أنّ الأجزاء الداخليّة من سومطرة لم تعد تعيش حالة المجتمعات ما قبل الكتابيّة) مرتبطاً بشدّة بحياة المضائق؛ وأصبحت لغة هذه المضائق، الملايو، هي

اللغة الوسيطة المشتركة في كلّ الأرخبيل. شكّلت جاوة وبالي وحدةً منفصلة؛ فهناك، ظهرت ممالك زراعيّة معتمدة على زراعة الرزّ في المناطق الداخليّة، وأخضعت لها الموانئ التجاريّة على السواحل الشماليّة منها. طوّرت اللغة الجاويّة، بعد عام ١٠٠٠، أدباً غنيّاً ضمن التقليد الهندي. عندما ضعفت قوّة المضائق، وحين سيطر أحد ملوك الجاويين على معظم أجزاء جزيرة جاوة، باتت المملكة الجاويّة على وشك محاولة السيطرة على المضائق أيضاً (مثلما حاولت ممالك تايلاند فعل ذلك من البرّ الرئيس سابقاً). أخيراً، كانت هناك الجزر البعيدة المجاورة للبحر (بخاصّة بورنيو وكاليمنتان). أصبحت مالوكو بخاصّة، التي شكّلت الحافة الشرقيّة للأرخبيل، مصدراً رئيساً للتوابل مع تطوّر التجارة. أصبحت هذه الجزر ومحطّات العبور على الطرق المؤدّية إليها مستقلّةً في تجارتها. فقد شكّلت جزر باندا، جنوبيّ مالوكو، جمهوريّات تجاريّة تستورد غذاءها من أماكن أخرى، في مقابل صادراتها من جوزة الطيب. بخلاف جاوة، لم تتأثّر المناطق الداخليّة من هذه الجزر، التي لم تكن تضمّ إلا محطّات عبور قليلة، بالثقافة العليا الدوليّة، أو حتّى بالأشكال المحلّية ذات المستوى الزراعاتي.

على أساس مبدأ الانتقال إلى المركب المنتصر، أصبحت العديد من الموانئ في ماليزيا وسومطرة وفي العديد من الجزر الخارجيّة، مسلمة بدرجة كبيرة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وما إن امتلك المسلمون موطئ قدم متيناً هناك، حتّى أتاح لهم تضامنهم أن يستولوا على السلطة في أماكن أخرى أيضاً، وهو ما من شأنه أن يزيد من سرعة الدخول في الإسلام أيضاً. غير أنّ دخول الجاويين في المناطق الداخليّة في الإسلام قد استغرق بعض الوقت. بخلاف الممالك الكبرى القائمة حول الأنهار في البرّ الرئيس في الشمال، كانت جاوة (التي تبلغ مساحتها نفس مساحة شبه الجزيرة الإيطاليّة تقريباً) محاطةً بالبحر من كلّ مكان، وكان لكلّ قطاع منها ميناؤه المطلّ على الشمال، والمشارك بالتجارة على نحوٍ مباشر. كانتً حظوظ الإسلام هائلةً، بوصفه رافعة للثقافة الكوزموبوليتانيّة، وعندما ضعفت المملكة الداخليّة الرئيسة، كانت المدن التجاريّة في موقع يُؤهّلها لأن تشكّل تحالفاً مشتركاً وأن تفرض سلطتها، بل وولاءها الدينيّ، على المناطق الداخليّة.

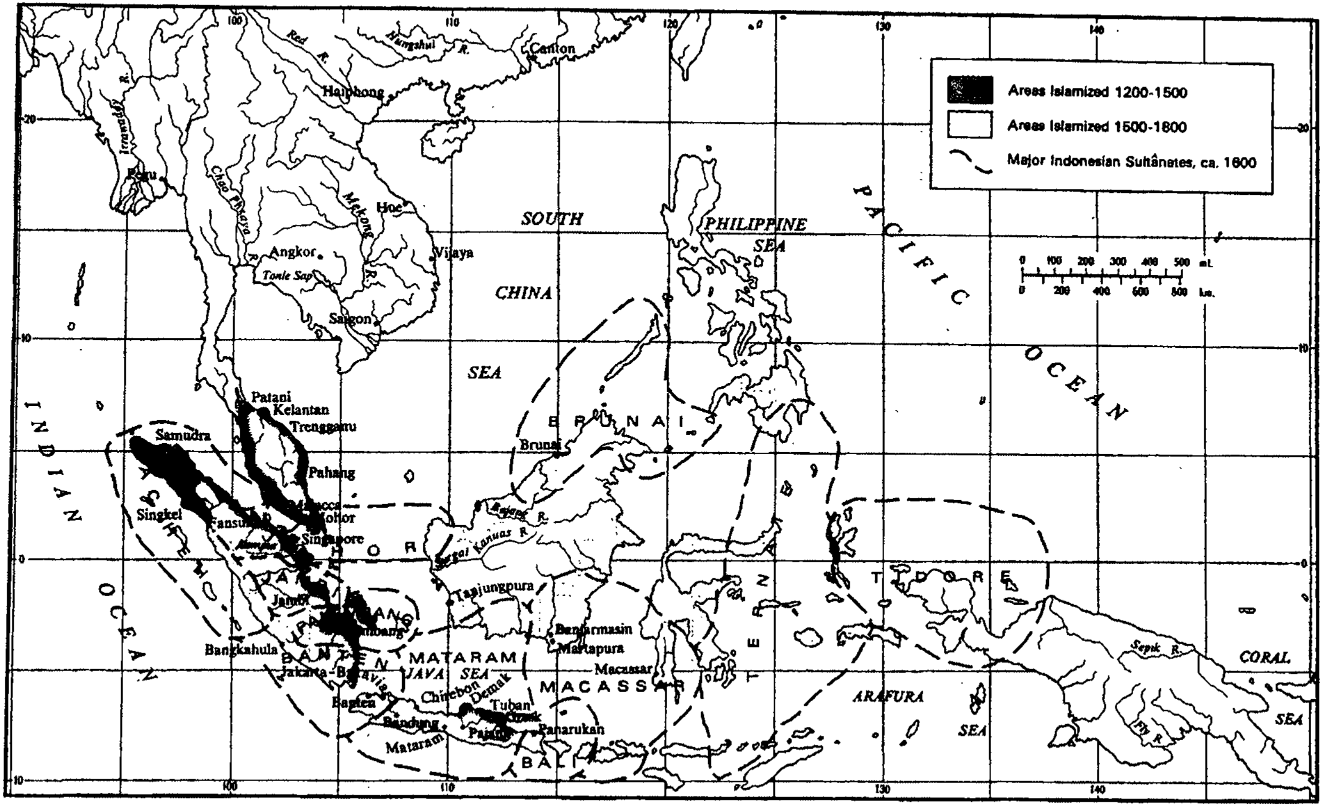
توطين الإسلام في ماليزيا والهند الصينيّة

جلب المسلمون إلى هذه المناطق في الجنوب الشرقي ثقافتَهم التقليديّة التي تطوّرت في بلاد ما بين النيل وجيحون في المرحلة الوسيطة المبكّرة. انتشرت أشكال الإسلام التي اتخذها في جنوب الجزيرة العربيّة وفي الساحل الغربي للهند على وجه الخصوص؛ فقد أصبح إسلام أهل السنّة والجماعة في البحار الجنوبيّة شافعيّاً في الغالب؛ بالتزامن مع ضعف المذهب الشافعي في الشمال لحساب الإمبراطوريّات الحنفيّة والشيعيّة في القرن السادس عشر. أصبحت حضرموت، على ساحل الجزيرة العربيّة الجنوبيّ، مركزاً رئيساً للفقه الشافعي، وباتت مؤثّرة في البحار الجنوبيّة، ومنحت الجزء الجنوبيّ من الحاضرة الإسلامية لونه الخاصّ (بالمثل، ازدهرت بعض الفرق الأخرى في جنوب الجزيرة العربيّة؛ فقد حظيت الإسماعيليّة ببعض القوّة في كجرات وفي السند، وانتقلوا من هناك إلى شرق إفريقيا؛ وفي وقت سابق، برز خوارج عُمان كقوّة رئيسة في شرق إفريقيا). في تلك الأراضي، كان للعرب والفرس مكانة معتبرة بوصفهم حَمَلة الإسلام الحقّ؛ ولكنّ كلّ منطقة قد طوّرت تراث المسلمين بلسانها المحلّي؛ فقد تطوّرت السواحليّة في شرق إفريقيا مع دخول العربيّة إلى لغة البانتو، وبدأت تُقدّم ثقافة شعريّة رفيعة بحلول القرن الخامس عشر؛ كما تمّ استعمال اللغة الكجراتية والتاميل كنواقل للثقافة الإسلاماتيّة في الهند في وقتٍ لاحق؛ ولكن، بحلول القرن السادس عشر، بدأت لغة الملايو، التي شهدت سابقاً تطوّراً أدبيّاً رفيعاً تحت التأثير الهندي، تشهد تطوّر أدب إسلاماتي يمزج بين موضوعات المسلمين العالميّة، بخاصّة الموضوعات الصوفيّة، وبين الشعر ذي الطابع المحلّي.

كان توسّع المسلمين في الأرخبيل الماليزي هو أكثر أشكال التوسّع نجاحاً وشمولاً، مقارنة مع أشكال التوسّع الأخرى في البحار الجنوبيّة، وكان أكثرها نفاذاً إلى سكان المناطق الداخليّة. كانت الطبقات الحاكمة في مزارع الرزّ الغنيّة تلك قد تبنّت الثقافة الهندوسيّة والهندوسيّة ـ البوذيّة، وأنتجت تحفاً معماريّة مذهلة ممتزجة بالعبقريّة المحلّية. ظلّت الدول الداخليّة، ليس فقط حول الأنهار الكبيرة في البرّ الداخلي للهند الصينيّة، بل في الجزر أيضاً، بمنأى من النزعة الكوزموبوليتانيّة لوقت طويل، وظلّت بالتالي ضعيفة الصلات بمدن الموانئ التي دخلت في الإسلام. ثمّة ما يُشير إلى أنّ الإسلام قد اخترق

البرّ الداخليّ أوّلاً عبر الطبقات الدنيا، في البلدات الصغيرة على الأقل، ربما عبر منح هذه الشعوب البسيطة (كما حصل في البنغال) شعوراً بالمساواة الاجتماعيّة موازياً لشعور الفخار الهندوسي لدى طبقات السادة. ولكنّ قصور الحكّام قد تفوّقت في النهاية على هذا الشعور. ثمّ مع تأسيس السلطنات المسلمة في الداخل، تبنّت بقيّة الشعوب الولاء الإسلامي. ظلّت جزيرة بالي هي الجزيرة الوحيدة المنفصلة عن المسار التجاري الرئيس، وظلّت هندوسيّة بالأساس؛ غير أنّ منطقة الجزر التي دخلت حديثاً في الإسلام، والتي كانت أراضيها الداخليّة قد شهدت ازدهار حضارة الرز، بخاصّة في البرّ الداخلي لجاوة (أي في مركزها وشرقها)، قد حافظت على تقليد هندي قديم قوي في فنونها الأرستقراطيّة وآدابها.

كانت الثقافة الإسلاماتيّة في ماليزيا، التي وصلت إليها من سواحل الهند، مزيجاً من التراث العربي والفارسي؛ وأصبحت العربيّة والفارسيّة والمالاويّة هي لغات الثقافة العليا. كانت جميع هذه اللغات الثلاث منذ البداية نواقل للإسلام ذي التوجّه الصوفيّ كما تجلّى في المرحلة الوسيطة المتأخّرة، أي كشكل من الإسلام يلبّي الاحتياجات الشعبيّة في عصر من وفرة الصلات الثقافيّة. في ماليزيا، تمّ القبول بالتصوّف بوصفه الكلّ الذي يحوي الإسلام داخله أكثر من أيّ منطقة أخرى؛ فقد كانت جميع أطوار التقليد الإسلامي ممثّلة ضمن أطر الطرق الصوفيّة. طوّرت الطرق الصوفيّة، على الأقل في الجزء الداخلي من جاوة، طرقاً خاصّة لنقل تعاليم المسلمين (ليس التصوّف فقط، بل الفقه وعلم الكلام وجميع العلوم المرتبطة بهما): في المراكز القرويّة المتوزّعة في الأرياف، كان الشيوخ والمعلّمون المعتزلون يعلّمون تلاميذهم كيف يأتون من الجوار ليعيشوا في الريف؛ وقد أدّى ذلك إلى مشاركة الفلاحين بكثافة في الحياة الروحيّة. ومن ثمّ فقد كان التصوّف هو من حمل الشريعة إلى هذه المناطق، ولم يكن لعلماء الشريعة المتزمّتين قبل الأزمنة الحديثة إلا دور ضئيل، على الأقل في الجزء الداخلي من جاوة. أدّت الشريعة ولا شكّ دوراً رئيساً؛ ولكنها أفسحت مجالاً لإجراء التعديلات لمصلحة القانون العرفي الشعبي (مثلما يحصل في كلّ مكان آخر)، وظلّت بعض أعراف المسلمين في أراضي المسلمين المركزيّة أقلّ حضوراً، فلم يتمّ تبنّي حجاب النساء أبداً.



ماليزيا وأندونيسيا

تغذّى الإسلام الشعبي في مدارس الأرياف على الجذور الثقافيّة الماليزيّة القديمة؛ فحلّ الإيمان بالأرواح المحلّية محلّ الإيمان بالجنّ. وقد كانت هذه الأرواح، لحسن الحظّ أو لسوئه، تملأ كلّ تفاصيل الطبيعة وأصبحت (أكثر من أيّ مكان آخر في الحاضرة الإسلامية) هي الأساس لبنية آداب السلوك اليوميّة والعلاقات بين الأفراد، وكلّ ذلك بمباركة ممثّلي شعائر الإسلام هناك. بين طبقة السادة، كان المشهد الطبيعي أكثر تعقيداً؛ فإلى جانب هذه العناصر المالاويّة القديمة، بخاصّة في الجزء الداخلي من جاوة، الريف الأغنى في المنطقة، حافظت العناصر الأرستقراطيّة على تقاليدها ذات التوجّه الهنديّ، إنّما بصورة وزيّ إسلاميين؛ فظلّ شِعرهم، الذي احتفظ بالتقاليد الجاويّة الأقدم، زاخراً بالإحالات إلى أبطال ملحمة المهابهارتا السنسكريتيّة، الذين حلّوا محلّ فرسان العرب ما قبل الإسلام ومحلّ ملوك الفرس القدماء في الأراضي الأكثر مركزيّة، لتقديم خلفيّة إضافيّة للإسلام ليحوز حسّاً إنسانيّاً واقعيّاً أكبر. أثّر هذا التراث أيضاً على الطرق الصوفيّة، على المستوى الأرستقراطي على الأقل، وطبع آثاره على اللغة وعلى بعض أفكار التصوّف هناك. بالعموم، كان مزاج التصوّف في الجزء الداخلي من جاوة مختلفاً عما هو عليه في كلّ مكان آخر في الحاضرة الإسلامية؛ إذا كانت الطبقات الدنيا هي أوّل من دخل في الإسلام، فإنّ التصوّف، هنا وفي كلّ مكان، كان معارضاً ضمنيّاً لروح الهندوسيّة الأرستقراطيّة (إنّ تصوّر التصوّف في بلدان الملايو على أنّه مكافئ للبوذيّة ـ الهندوسيّة ـ من جهة رفض النزعة الشريعيّة الطهوريّة الحديثة له ـ تصوّر خاطئ للغاية). ولكن، لا يبدو بأنّ أيّ مكان آخر في الحاضرة الإسلامية قد احتفظ بأساطيره البطوليّة القديمة ومنحها شرعيّة دينيّة فاعلة، كما حصل في دوائر الأرستقراطيّة الجاويّة الشرقيّة. عندما تبنّى السادة الإسلام، امتزجت هذه التقاليد مع التصوّف، ومنحت التصوّف غنًى وجمالاً جاويّاً خاصّاً(٢).

---

(٢) إنّ أهمّ دراسة عن الإسلام في ماليزيا هي دراسة كليفورد غيرتز، **دين جاوة** [وهي مُترجمة] وصحيحٌ أنّها تتناول القرن العشرين، والجزء الداخلي من جاوة بخاصّة، إلا أنّ كثيراً من تفاصيلها تُلقي بالضوء على ما حدث في وقت مبكّر وعلى ما هو متصل بالأجزاء الأخرى من الأرخبيل. انظر:

Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill.: The Free Press of Glencoe, 1960).

مع الأسف، فإنّ براعة هذه الدراسة لا تخلو من بعض الأخطاء المنهجيّة: فبحكم تأثّره بجدالات مدرسة مخصوصة من مدارس أهل الشريعة المُحدَثين، يُعرّف غيرتز «الإسلام» على غرار ما تتفق هذه =

منذ أن تمّ إدخال النقل على ظهور الإبل إلى الصحراء الكبرى في القرون الأولى من الألفيّة الثانية، تزايدت التجارة بين بلاد السودان والبحر الأبيض المتوسّط. كانت بلاد السودان الحزام الواسع من السهوب العشبيّة (السافانا) الممتدّ بين الصحراء الكبرى وحزام الغابات الذي يبدأ من غينيا، قد شهدت سابقاً ازدهاراً زراعيّاً؛ ولكنّ اتصالها بالمعمورة المدينية ظلّ حتّى وقت طويل، باستثناء التجارة البعيدة القائمة بالحدّ الأدنى، محصوراً بالطريق الممتدّ من شرق بلاد السودان صعوداً عبر النيل. أما الآن فقد أصبح لتشاد والنيجر صلات مباشرة مثمرة؛ فقد بدأتا بالمتاجرة بالذهب والعبيد والمنتجات الاستوائيّة من ساحل غينيا في مقابل المشغولات اليدويّة المختلفة. عندما حان الوقت لصعود المدن التجاريّة والممالك الكبرى هناك، كانت الثقافة المتسيّدة شمال الصحراء الكبرى هي الثقافة الإسلاماتيّة. في البداية، ظلّت الممالك السودانيّة وثنيّة، حتّى عندما كانت ترعى العلماء والتجار المسلمين (بل والأطباء منهم). في نهاية المطاف، دخلت العائلات الحاكمة في الإسلام، وبدأت (لاحقاً) بعض القبائل المسلمة الجديدة

= المدرسة حوله [لعلّه يقصد عموم الاتجاه الإحيائي/السلفي الحديث]، ويجعل كلّ ما يُخالفها جزءاً من الخلفيّة الهندوسيّة ـ البوذيّة السابقة، ومن ثمّ فإنّه يصف معظم الحياة الدينيّة للمسلمين في جاوة بوصف «هندوسي». إنّه يُعرّف جملة من الظواهر المتصلة، التي تعمّ الإسلام وتجد بعضها جذوراً في القرآن، بأنّها غير إسلاميّة؛ ومن ثمّ فإنّ تأويله للماضي الإسلامي ولبعض التفاعلات الرافضة للإسلام تأويلٌ مضلّل. إنّ خطأه ينبع من ثلاثة جذور؛ فحين يقول بأنّ الأرخبيل كان منفصلاً لوقت طويل عن «مراكز الأرثوذكسيّة في مكّة والقاهرة»، فإنّ إدراجه غير المبرّر للقاهرة يُفشي انحياز مصادره الحديثة؛ إنّ علينا أن نرتاب أيضاً في محاولة العديد من المستعمرين تقزيم علاقات الشعوب الخاضعة لهم مع الحاضرة الإسلامية الواسعة (وهو نزوع نجده عند المستعمرين الفرنسيين في المغرب أيضاً)؛ وأخيراً، فإنّ تقنيات بحثه الأنثروبولوجيّة تتوخّى الوصول إلى تحليل وظيفي للثقافة قائم على أخذ مقطع عرضيّ لحظي من دون مراعاةٍ للبعد التاريخي. ثمّة كتّاب آخرون أجادوا فهم الطابع الإسلامي حتّى في ديانة الجزء الداخلي من جاوة: انظر:

C. A. o. van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia* (The Hague: W. van Hoeve, 1958), and W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition*, 2nd ed. (The Hague: Van Hoeve Ltd., 1959).

غير أنّ عمل غيرتز يبقى منفرداً في هذا الميدان؛ فبكونه عارفاً بالإسلام، فإنّ المعلومات الشاملة التي جمعها ـ بغضّ النظر عن مقاصده ـ تُظهر كم أنّ ما بقي من الماضي الهندوسيّ في الجزء الداخليّ من جاوة قليلٌ، وتطرح من ثمّ السؤال التالي: لماذا كان انتصار الإسلام كاملاً إلى هذا الحدّ؟.

بتأسيس بُنى سياسيّة قويّة هناك. تدريجياً، انتشر الولاء الإسلامي من المدن التجاريّة إلى الفلاحين. وكما هو معتاد، لم يستبدل الولاء الجديد التعاليم الزراعيّة المحلّية تماماً، لا على المستوى العملي ولا الشعائري (بغضّ النظر عما يراه بعض المتعصّبين المُحدَثين، فإنّ ذلك لا يقلّل من إسلام هؤلاء، حتّى إن كانت تعاليمهم وأعرافهم مختلفة عن المسلمين في المنطقة القاحلة الوسطى). حملت سلسلة متتالية من القبائل قضيّة الإسلام ودعوته، خاصّة حين أصبحت القبيلة هي أساس الإمبراطوريّات التوسّعية.

باستثناء قوّة المرابطين في السنغال مع بداية دخول الإسلام إلى بلاد السودان، وهي القوّة التي قامت على النشاط الجهادي القتالي في الشمال، كانت جميع هذه الدول ذات أصول محلّية. في العادة، كانت الممالك المحلّية تتمكّن من الاستمرار لبعض الوقت تحت حكم بعض السلالات القَبَليّة، التي تمّ دعمها بنظام العقوبات الإسلاميّ الذي يتداخل مع العقوبات القبَليّة القديمة. ولكن (وكما يُوضّح الرسم أدناه) فُرضت على هذه الحياة السياسيّة اللامركزيّة سلسلة من الإمبراطوريّات، التي غالباً ما قامت على أساس واحدة من السلالات القبَليّة، التي وجدت نفسها في موقع يُؤهّلها لإخضاع الآخرين. في بعض الأحيان، تمّ فرض الإسلام على الحكّام الخاضعين، أو إزاحتهم عن عروشهم والتسبّب باضطراب اجتماعي كبير. مع كلّ دولة جديدة، كانت العاصمة تصبح مركزاً، لا للثروة وحسب، بل مركزاً لنشر الإسلام وتعليمه. سرعان ما بدأ علماء السودان بتسجيل مآثر الملوك وبناء تقاليدهم الثقافيّة العليا، التي ظلّت تستعمل العربيّة بوصفها الرافعة الأدبيّة الوحيدة.

بعد أن جلب عرب بني هلال حياة بدو الإبل إلى المغرب في القرن الحادي عشر، ومنه إلى الصحراء الكبرى (بعد أن بدأ استعمال الإبل للنقل هناك)، أصبح التطوّر المحلّي لبلاد السودان معرّضاً أكثر وأكثر لتدخّل الرعاة. في النهاية، كان العنصر الأهمّ من التجمّعات القبليّة العربيّة (على الرغم من أهميتها بخاصّة في شرق الصحراء وحوافها)، هم شعوب البربر، الطوارق، الذين احترفوا الانتقال بالإبل عبر طرق الصحراء، وباتوا يمثّلون سيطرة منظّمة على السكان المستقرّين، بخاصّة في النهايات الجنوبيّة من هذه الطرق. كان رجالهم يفتخرون بصلابتهم كمحاربين وبمهارتهم في إيجاد

الطرق وسط هذه الصحراء الشاسعة المهولة. كان المجتمع منظّماً على أساسٍ أموميّ matrilineally [قائم على انتقال الحكم في سلسلة النسب الأموميّة] وmatrilocally [قائم على انتقال الزوج للعيش مع قبيلة زوجته]، ينتمي فيه الأطفال إلى عائلات أخوالهم لا إلى آبائهم الزائرين. عندما كانت المرأة في المنزل، بينما يبتعد الرجل لمئات الأميال، طوّرت ثقافتها المنزليّة الخاصّة، بشكلها الخاصّ (غير العربيّ) في الكتابة وأبدعت أدبها الخياليّ وشعرها الخاصّ. نظر الطوارق إلى أنفسهم على أنّهم أقرب إلى الأرستقراطيّة؛ فقد كانت الشعوب التي يطوفون حولها أقرب إلى طبقات معتمدة عليهم. في الواحات الممتدّة على طرق الصحراء، وطّنوا عبيداً من السود من الجنوب ليزرعوا الأرض لهم كأقنان (وفي تلك المنطقة، كان القحل أكبر من أن تسمح بحريّة الحركة على نحوٍ كافٍ، وهو ما منع ظهور الأقنان في المنطقة ما بين النيل وجيحون)؛ كما كان لديهم عبيد يقومون باستغلال مناجم الملح الغنيّة في الصحراء لهم. بات على شعوب السودان أن تدفع ضريبة/ جزية في مقابل حماية المجموعة المهيمنة من الطوارق، وخضعت العديد من القرى لسيادتهم وسلطانهم.

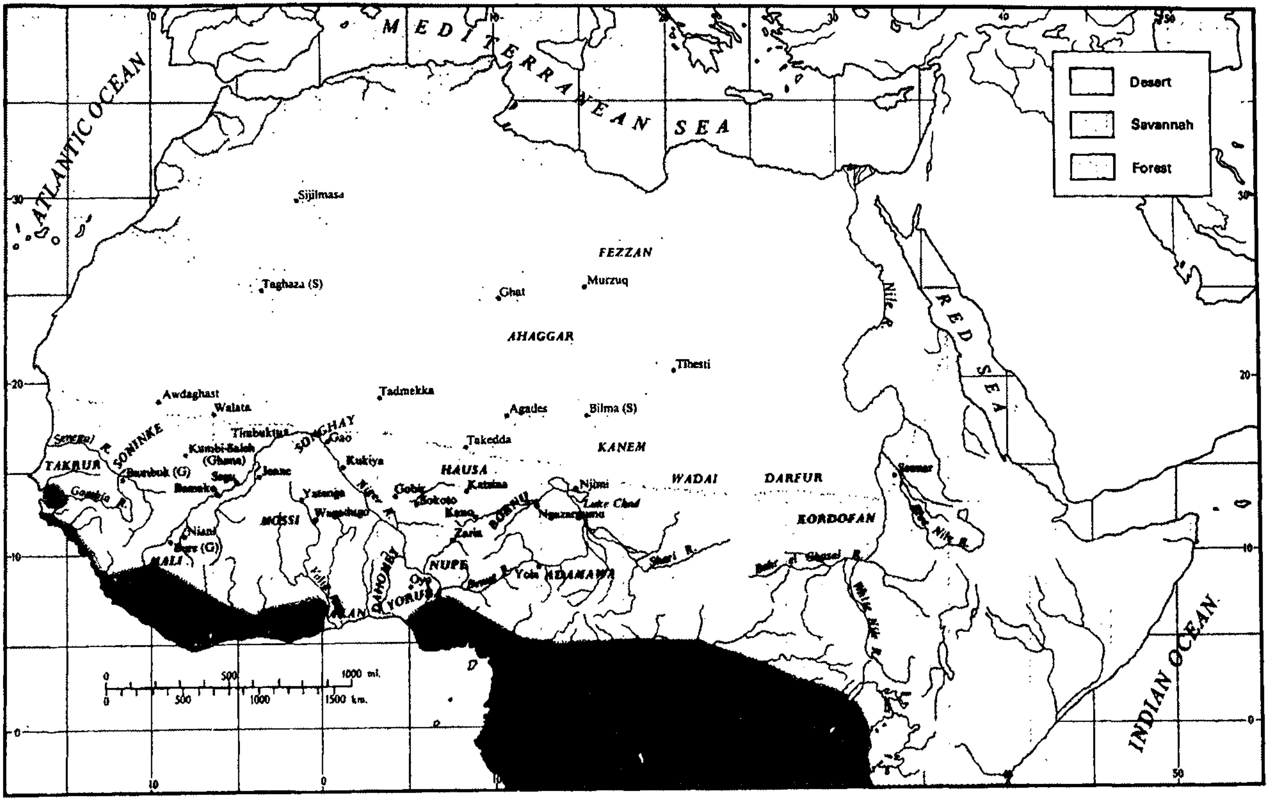
التوسّع الإسلامي في إفريقيا وجنوب شرق آسيا

قبل عام ٦٠٠	دخول الإبل إلى الصحراء.
٧٥٨	المسلمون يغزون كانتون [في الصين]؛ يُقيم المسلمون على نحوٍ منتظم في الموانئ الصينيّة.
القرن الحادي عشر	يبدأ الإسلام بالحضور في بلاد السودان من خلال الصلات التجاريّة؛ يبدأ المسلمون باستيطان تشامبا (منطقة في جنوب فييتنام).
أربعينيات القرن الحادي عشر	المرابطون، من قبيلة لمتانة، يؤسّسون مركزاً لهم في موريتانيا لنشر الإسلام في غرب السودان؛ بدؤوا من هناك تحرّكاً عسكريّاً ضدّ ملوك السننكي في غانا.
ستينيات القرن الحادي عشر	المرابطون يُخضعون المغرب والأندلس (أول مجموعة من البربر تؤسّس إمبراطوريّة إسلاميّة)؛ يدبّ الضعف في إمبراطوريّة غانا، مركز التجارة في غرب بلاد السودان.
القرن ١١ ـ ١٣	عدد قليل من حكّام ممالك السودان ومن التجار المستقرّين من المسلمين؛ يتكرّر ذهاب الحكّام إلى الحجّ؛ وتتنامى الصلات التجاريّة.
القرن الثالث عشر	انهارت إمبراطوريّة غانا؛ ظهور إمبراطوريّة مالي؛ تعزيز التجارة؛ حكّام كنام (حول بحيرة تشاد) يدخلون في الإسلام؛ نحو عام ١٢٥٠ يُقام نُزل للطلاب السودانيين في القاهرة.

نهاية القرن الثالث عشر	المسلمون يستوطنون موانئ سومطرة الشماليّة، يحافظون على صلات وثيقة مع كجرات.
١٣٢٤ ـ ٢٥	منسى موسى، ملك مالي، يذهب إلى الحج في موكب مذهل في رحلة ذات نتائج اقتصاديّة انطبعت صورتها في ذاكرة سكان القاهرة ولدى الشعوب التي عبرها في الطريق؛ تكبر القوافل التجاريّة [بين مالي] وبين المغرب ومصر.
القرن الرابع عشر	مالي، غاو، تمبكتو تصبح مراكز مهمّة للمسلمين.
القرن الخامس عشر	دخول حاكم ملقة في الإسلام مطلع القرن الخامس عشر؛ سرعان ما أصبحت المدينة مركزاً تجاريّاً مهمّاً في تجارة المحيط الهندي ـ الصيني؛ مع نهاية القرن الخامس عشر، أصبحت المدينة مساهِمةً بفعاليّة في نشر الإسلام في شبه جزيرة الملايو جنوباً وفي الجزر المجاورة.
نهاية القرن الخامس عشر	انهيار إمبراطوريّة مالي؛ صعود إمبراطوريّة صنغاي ـ أسكيا في قلب بلاد السودان.

كان الخوارج الإباضيّة وحدهم ـ الذين انسحبوا في النهاية إلى مجموعة من الواحات في بعض المرتفعات المركزيّة الخصبة في شمال الصحراء الكبرى ـ هم من تمكّنوا من الصمود في وجه الطوارق. أسّس الإباضيّة اتحاداً من المدن الجمهوريّة في منطقة وادي مزاب، وأقاموا حاضرةً زراعية غنيّة، وتبادلوا العلاقات التجارّة لاحقاً مع المتوسّط. غير أنّهم ظلّوا منفصلين عن بقيّة المسلمين، اللّهُمَّ إلا من بعض الصلات التي حافظوا عليها مع الإباضيّة في عُمان. وقد حافظوا على أنفسهم بفعل التضامن بين جمهوريّاتهم.

كان الطوارق قوّة مدمّرة في بعض الحالات، ولكنّهم سمحوا للمدن السودانيّة بالتطوّر بالمجمل. لعلّ المركز الثقافي الأروع في بلاد السودان في القرن السادس عشر هو تمبكتو، التي كان يفد الطلاب إلى مدرستها من مناطق شتّى. بالطبع، كانت العمارة المحليّة تبدو غير طموحة للمسلمين الزائرين، الذين صدموا لمرأى الأكواخ الطينيّة منتشرةً هناك؛ غير أنّ جهدهم العلميّ كان محلّ تقدير. ظلّت الحاضرة الإسلامية في بلاد السودان مرحِّبةً بالعلماء من أراضي الإسلام القديم، ولكنّها تمكّنت من الحفاظ على التقليد الإسلامي في أعلى مستوياته الفكريّة، فكانت أجيالها تتلقّى التعليم على يد المتخصّصين منهم.



بلاد السودان

ولكن، بحلول القرن السادس عشر، بدأت قوى جديدة بالعمل. فمع تطوّر استعمال أسلحة البارود في المعمورة، بدأت أراضي السودان تخرج عن عزلتها أكثر مما حصل معها عند دخول استعمال الإبل لنقل البضائع في الصحراء. بحث سلطان المغرب في منتصف القرن السادس عشر، بعد أن هزم البرتغاليين، عن ميادين جديدة لاستغلالها (سعياً لإيجاد مصادر مضمونة من الجنود العبيد من السود ومن الذهب الذي من شأنه أن يضمن له محاولته لإقامة حكم مطلق). مع استعمال الأسلحة الجديدة، تجرّأ على الدخول بجيشه إلى الصحراء ووصل إلى تمبكتو مع شيء من حسن الحظّ، حيث لم تكن هذه الأسلحة الجديدة معروفة؛ فقام بنهب المدينة، وأجبر الجزء الأكبر من النيجر على الخضوع في حكمهم لوكلائه (ولاحقاً خضوعهم لجنوده الذين استقلّوا عنه بدورهم وظلّوا على جشعهم). في تلك الأثناء، كانت منتجات ساحل غينيا تدخل إلى المتوسّط غالباً من خلال سفن البرتغاليين، ولم تستعد تمبكتو، ولا نيجر بلاد السودان، عافيتها السابقة أبداً.

الإسلام في الهند وأوروبا: القرن الخامس عشر

كان لتوسّع قوّة المسلمين في المنطقتين المتحضّرتين الكبيرتين المحيطتين بمنطقة النيل إلى جيحون سماته المميّزة، التي تختلف عن سمات توسّعه في المناطق الأكثر طَرَفيّة وهامشيّة؛ غير أنّ الضغوط الأساسيّة كانت متشابهة. ففي هذه الأراضي المدينيّة القديمة، تقدّمت فتوحات المسلمين العسكريّة ثمّ لحقت بها الكوادر الاجتماعيّة؛ إضافة إلى ذلك، أدّت الأجسام الاجتماعيّة التي حافظت على ولائها الديني المحلّي دوراً أكثر ثباتاً وتعقيداً داخل الدول التي حكمها المسلمون. غير أنّ الفعاليّة الاجتماعيّة لكوادر المسلمين ظلّت حاسمةَ الأثر هنا أيضاً. وبعد مضيّ بعض الوقت، وصلت الأنظمة الاجتماعيّة المسلمة والهندوسيّة، بحكم تطوّرها الذاتي في تلك الظروف، إلى نقطة مخصوصة، بحيث بات كلّ نظام منهما يستلزم الآخر ويُكمّله.

فمع تقدّم أزمنة ما بعد العصر المحوري، بدأ المجتمع الهندي الهندوسي يشقّ طريق تطوّره الخاص، حاملاً المجتمع بعيداً عن أشكاله الكلاسيكيّة، مثلما فعل تطوّر الإسلام في أراضي ما بين النيل وجيحون. كان المجتمع الهندي قد قسّم نفسه بحدّة متزايدة إلى عددٍ لا يُحصى من

الطبقات والمجموعات الهرميّة والمستقلّة التي لا تتزاوج فيما بينها؛ كان لكلّ واحدة منها وظيفتها الاقتصاديّة المعتادة في المجتمع، وعلاقاتها المُرتّبة مع الطبقات الأخرى؛ كما أنّ كلّ واحدةٍ منها حكمت نفسها من خلال أعراف قانونيّة وشعائريّة تراعي مصالحها وعلاقاتها الداخليّة. كانت هذه الطبقات تُحدّد الإمكانات الاجتماعيّة للفرد على نحوٍ أكثر إحكاماً مما تفعله مجموعات الحرفيين أو الطوائف الدينيّة بين النّيل وجيحون؛ أما الحركة الاجتماعية بين هذه الطبقات فقد كانت مقتصرةً على الحدّ الأدنى، ومُقيّدةً بجملة من القواعد القاسية التي تقضي بإقصاء أيّ فرد ينتهك ممارسات طبقته إلى خارج المجتمع. على أرض الواقع، كان ثمّة بعض الفسح والهوامش الفرديّة للحركة، وكان يُمكن لبعض الطبقات أن تطوّر وظائف جديدة لها وأن تزحزح مكانتها الاجتماعيّة بعض الشيء. غير أنّ وظيفة الحكم كانت متروكة (نظريّاً) لبعض العائلات الهرميّة؛ ولذلك، فعندما تمّت تنحية هذه العائلات، لم يكن ثمّة مطالبون طبيعيّون بالحكم؛ فكان يُمكن لأيّ أحد أن يحتلّ مكانها من دون أن يواجه منافسين راسخين، إذا ما أمكنه أن يحظى بدعمٍ لا تمنعه القيود الطبقيّة.

كان هذا الدور هو ما بإمكان المسلمين أن يقوموا به من خلال مؤسسات ما بعد الخلافة العابرة للقوميّة، التي أتاحت لجميع المسلمين حريّة كبيرة في الحراك. إذاً فقد تقاطعت هاتان الصيرورتان، داخل المجتمع الهندوسي والمجتمع الإسلاماتي، عند نقطة زمنيّة معيّنة، حيث تراكب كلّ واحدٍ منهما ضمن إمكانات الآخر: فقد كان المسلمون في ذلك الوقت ملائمين على نحوٍ مثاليّ لأن يُشكّلوا طبقة حاكمة للنظام الهندوسي. ولكن، بخلاف المجموعات الحاكمة الأخرى الكثيرة التي وجدت لنفسها مكانةً رفيعة في المجتمع الهندوسي وشكّلت لاحقاً مجرّد طبقات هندوسيّة جديدة في النهاية، لم يصبح المسلمون هندوساً. إنّ جزءاً من قوّة المسلمين يعود إلى أنهم قادرون على الاعتماد على موارد التقليد الثقافي الكبير والمتطوّر خارج النطاق الهندي. فمن دون هذا الوعي الدولي القويّ والعابر للقوميّات، كان من الممكن أن يخسر المسلمون حسّهم الثقافيّ والسياسيّ بالتمايز عن السكان المحليين؛ وهذا هو ما حمى المسلمين من أن يخسروا تماسكهم الداخليّ، وأن ينجرّوا نحو ولاء دائم مع المجموعات الهندوسيّة،

والذي قد يعني لهم حينها أكثر مما يعنيه التضامن مع المسلمين. أيّاً كان الولاء الهندوسيّ المؤقّت الذي اتخذوه، فإنّهم ظلّوا محتفظين بحسٍّ من الاستعلاء الثقافي، الذي جعلهم يستعيدون، في أوقات التهديد، الشعور بعلو القرآن وتفوّقه بحدّ ذاته. بهذه الطريقة، كان يُمكن لحكم المسلمين أن يستمرّ على الرغم من أنّ معظم السكان ظلّوا هندوساً. بالنسبة إلى الهندوس، كان حكامهم المسلمون، من جهة الشعائر المنطبقة عليهم، لا يختلفون عن طبقة «المنبوذين»، أيّ الطبقات الدنيا، الذين كانوا مستبعدين بحكم الولادة من النظام الهندوسي، والذين كانوا يُعتبرون نجسين بالنسبة إلى الطبقات العليا.

لم يعتمد حكم المسلمين إذاً على سياسات سلاطين دلهي أو ثرواتهم. تمّت إعادة توزيع ما نهبه تيمور، غير أنّ حصّة معظم الدول الريفيّة ظلّت قليلة. لقد أسهم شعور التضامن بين المجموعة الأقليّة - الواعية جدّاً بروابطها المعنويّة والثقافيّة مع مجتمع المسلمين العالمي، وبنفسها في مواجهة الهندوس المحليين - في جعل دول المسلمين واسعة ومستقرّة نسبيّاً. فقد ظلّت هضبة الدكن، أو معظم مراكزها الرئيسة، تحت حكم سلاطين البهمنيين. أما كجرات، المنطقة الواسعة الممتدّة في الغرب فقد اعترفت بحكم سلالة قويّة من المسلمين وجّهت المنطقة نحو سياسة اقتصاديّة بناءة، وتوجّهت إلى التجارة في المحيط الهندي وصولاً إلى القرن السادس عشر. أما أمّة البنغال الثريّة فقد حافظت على تقاليدها تحت حكم المسلمين، الذين تمكّنوا في النهاية من تحويل عدد كبير من السكان من الطبقات الدنيا إلى الإسلام، شرقيّ ضفّة الغانج، وهي المنطقة التي كانت الطبقات الحاكمة فيها قد تحوّلت إلى الهندوسيّة من دون أن تنتشر الهندوسيّة بين الفلاحين، الذين تمّ إدماجهم حديثاً في المجتمع ذي المستوى الزراعاتي. منذ زمن فيروز، ظلّت هذه المنطقة الواسعة - في أعلى حوض الغانج وفي الأودية المجاورة إلى الجنوب - مجالاً تحاول سلطنة دلهي السيطرة عليه عندما تقوى، أو تحاول على الأقل مشاركة الحكّام المسلمين المستقلّين فيه. (أثّرت جملة تيمور الكبيرة على هذه الدولة بالخصوص). في القرن الخامس عشر، بات الأفغان من المرتفعات الإيرانيّة الشرقيّة، يعملون كرجال عسكريين في شمال الهند؛ ومع نهاية القرن، شكّلوا عماد قوّة سلاطين لودهي، الذين استعادوا سلطة دلهي في هذه المنطقة.

على الرغم من استمرار حكم بعض الحكّام الهندوس (وبعض الحكام القبائليين ما قبل الهندوس في بعض الأماكن) هنا وهناك، إلا أنّ شبه القارّة الهنديّة بعامّة باتت تعترف، خاصّة بعد حملة السلطان محمد بن تغلق العسكريّة الكبرى، بسيادة المسلمين وتدين لهم على نحوٍ عامٍ على الأقل. كانت شبه الجزيرة الواقعة جنوب نطاق حكم البهمنيين هي وحدها التي أحيت التقليد الهندوسي ونصّبت عائلة قويّة على العرش في فيجاياناجار، وأقامت إمبراطوريّة قاومت تقدّم المسلمين إلى نهاية المرحلة الوسيطة المتأخّرة.

كان للإسلام تأثيرٌ دينيّ ذو وجهين في الهند. فقد كان له تأثيره بعيد المدى، وإن كان في الواقع تأثيراً خفيّاً، عن طريق الدخول الانتقائي في الإسلام. فقد تحوّلت بعض الطبقات وبعض أصحاب التجارات المخصوصة إلى الإسلام بالجملة، ونبذوا ولاءهم للبراهمة، الذين يُكنّون الاحتقار لهم أصلاً، ليجرّبوا حظوظهم في مجتمع يُمكن لهم فيه - نظريّاً - أن يحظوا بالمساواة. بيد أنّ بعض التقاليد الدينيّة كانت فيما يبدو أكثر عرضةً للتأثّر والتآكل بفعل الإسلام؛ وأبرزُها هي البوذيّة (رأينا كيف أنّ العديد من المناطق التي كانت البوذيّة قويّة فيها قد تحوّلت إلى مناطق مسلمة بقوّة). ربما لم يتم التحوّل من البوذيّة إلى الإسلام بطريق مباشر، وإنّما عن طريق ملتوٍ: فقد باتت العناصر السكانيّة المرشّحة للدخول في البوذيّة غير الأرستقراطيّة - مثلاً، القرويّون الآتون إلى الأرياف والباحثون عن ولاء دينيّ جديد يتوافق مع وضعيّتهم الجديدة - تفضّل التحوّل إلى الإسلام بدلاً من البوذيّة التي تقادم عهدها. إنّ قيام المسلمين بارتكاب مذبحة في إحدى دور الرهبان [البوذيين] في البنغال، والتصوّر المسيحي المتوارث القائل بأنّ المسلمين كانوا متعصّبين للسيف، قد أنتجا تصوّراً يرى بأنّ المسلمين قد دمّروا البوذيّة في الهند بعنف. صحيحٌ أنّ المسلمين لم يكونوا ودودين تجاه البوذيّة، ولكن ليس ثمّة ما يدلّ على أنّهم قتلوا كلّ البوذيين، أو حتّى الرهبان منهم. إنّ إزالة هذا التصوّر المغلوط عن دور الإسلام من العقول يتطلّب مراجعة مستمرّة وفاعلة.

بغضّ النظر عن خلفيّة المتحوّلين إلى الإسلام، فإنّ الدعاة الأكثر تأثيراً كانوا في الغالب من الطرق الصوفيّة الثانويّة، والذين كانوا يعملون بتواضع

بين الناس، أكثر مما يفعل أبناء الطرق الصوفيّة الكبرى (غير أنّ هذه الطرق الكبرى قد نسبت إلى نفسها أيضاً عدداً كبيراً من الداخلين في الإسلام). كان هؤلاء الدعاة والوعاظ، المتحرّرون من الإشراف الذي تمارسه الطبقات العليا، نموذجاً يشجّع العناصر السكانيّة الطامحة لتحسين وضعها الاجتماعيّ. وهكذا، ظلّت البوذيّة، في العديد من المناطق، هي الولاء الديني للقطاعات السكانيّة الأقلّ حراكاً. وقد ضاعف هذا النزوع من آثار الميل الكامن في الهندوسيّة آنذاك نحو زيادة متانة النظام الطبقي الهندوسي وصلابته.

كان للإسلام تأثير مباشر على التقاليد الهندوسيّة في حدّ ذاتها أيضاً. لم يعنِ ذلك إلا نادراً حدوث تغيير في صيغ الاعتقاد المذهبي (كأن يتمّ تبنّي التوحيد مثلاً)؛ وإنّما عنى تغيّر الموقف تجاه تلك الصيغ وتجاه التقليد بأكمله (أحياناً عن طريق ردّة الفعل تجاه الإسلام وأحياناً عبر إدماج بعض عناصره). ترافقت النزعة القائمة بين الهندوس نحو تمتين الطبقات وزيادة صلابتها مع نزعةٍ تسعى لتجاوز الطبقات (لا شكّ بأنّ هذه الحركة كانت تعويضاً عن تصلّب الطبقات أو ردّ فعل عليها). ذاع صيت هذه الحركات بين الفيشنويين عن طريق ما يُسمّى بـ«التصوّف البهاكتي»: التصوّف العشقي الذي نما على نحوٍ موازٍ للتصوّف العشقي في المسيحيّة الشرقيّة وفي الإسلام في ذلك الوقت. ركّز التصوّف البهاكتي على الإيمان البسيط والمباشر بإله واحد، من دون كثير اعتماد على الأشكال الطقوسية. وقد توافقت نزوعات هذه الحركة مع نزوعات التصوّف، لا من جهة النزوع التوحيدي ذي التأويل العرفاني فقط (وهو عنصر مركزي في الحركة البهاكتيّة)، وإنّما أيضاً من جهة مقاومة السلطات الراسخة عبر التقليل من أهميّة أيّ قانون برّاني ووضعه في رتبة ثانويّة، سواء أكان قانون العلماء أم قانون البراهمة. لا شكّ بأنّ هذه النزوعات قد مثّلت شكلاً من المقاومة، القائمة على روح المساواة، للأشكال المفصّلة والمحكمة من الامتيازات الاجتماعيّة، وربما أسهم حضور الإسلام في منحها هذا الشكل. بعيداً عما يحدث عادةً من اختلاط العبادات على المستوى الشعبي، فإنّ الآثار المفاجئة لتداخل الحياة الدينيّة الإسلاميّة والهندوسيّة يُمكن أن تُلحظ في سلسلة الحركات التوحيديّة الشعبويّة، التي عارضت كلّاً من القادة الدينيين الهندوس والمسلمين، ولكنّها استعملت لغة

التقليدين معاً. وسنرى مزيداً من ذلك في الكتاب الخامس(٣).

أثبتت الهند، المفصولة عن أراضي الإسلام القديم بمجموعة من الجبال الوعرة والصحارى الشاسعة، أنّها منطقة سهلة أمام فتوح المسلمين (عندما وصلت الحاضرة الإسلامية إلى مرحلة التوسّع المطرد)؛ أما أوروبا من جهة أخرى، التي كان الحاجز بينها وبين الحاضرة الإسلامية حاجزاً اعتباطيّاً في أفضل الأحوال، فقد كانت أكثر تماسكاً وصلابة. في الواقع، وصل المسلمون إلى أطراف هاتين المنطقتين في وقت مبكر: السند من جهة الهند، وإسبانيا (وربما يجب أن نضمّ المغرب) من جهة أوروبا؛ ولكنّ هذه الأطراف كانت هامشيّة بالنسبة إلى مراكز الثقافة السنسكريتيّة والهيلينيّة. في مستهلّ توسّع المسلمين في المراحل الوسيطة المبكّرة، تمّت السيطرة على مناطق مهمّة في كلا الاتجاهين: البنجاب في الهند، المنطقة التي شهدت نموّ العديد من نصوص الفيدا، والأناضول في أوروبا، المنطقة التي كانت أرض الإيونيين والليديين، الذين نعتبرهم مصدر الهيلينيّة، وهي المنطقة التي كانت تشكّل عماد الإمبراطوريّة البيزنطيّة؛ وقد تمّت السيطرة عليهما جزئيّاً على الأقل في القرن الحادي عشر. لم يكن التوسّع الكبير في القرن الثالث عشر في وادي الغانج ذا نظير في أوروبا، حتّى القرن الرابع عشر؛ حينها، تقدّم المسلمون في البلقان، ولكنّ تقدّمهم توقّف عند حافة البحر الأدرياتيكي؛ ولم تخضع إيطاليا (التي تعدّ موطناً للهيلينيّة الكلاسيكيّة أيضاً) للمسلمين أبداً. في الغالب، كان الأوروبيّون الشرقيّون، الإغريق والسلاف، هم من خضعوا لحكم المسلمين (العثمانيّين والمغول)؛ أما الغرب اللاتيني من أوروبا فقد قاوم بشراسة هذا التوسّع ونجح في الغالب إلا في هنغاريا. ربّما بسبب هذه المقاومة الناجحة، أصبحت الدولة العثمانيّة، التي حملت

---

(٣) لم تحظَ الصلات بين الإسلام والهندوسيّة على المستوى الديني إلا بدراسات جزئيّة غير وافية. يقترح عمل تارا تشاند، تأثيراً مباشراً ومهمّاً مبالغاً فيه، انظر:

Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture* (Allahabad: Indian Press, 1954).

ولا أعتقد أنّ ثمّة عملاً وافياً يُصحّح أخطاءه (على سبيل المثال، ليس عمل يوسف حسين)، إلا من وجود عدد متفرّق من الدراسات هنا وهناك. لا تزال الحاجة قائمة لقاعدة نظريّة وافية لدراسة هذه العلاقة. انظر:

Yusuf Husain, *L'Inde mystique au moyen âge: Hindous et Musulmans* (Paris: Adrien Maisonneuve, 1929).

راية الفتوحات هي أوروبا، أكثر صلابةً في بنيتها من سلطنة دلهي.

في القرن الخامس عشر، تحوّلت الدولة العثمانيّة من دولة للغزاة على الثغور إلى دولة مطلقة قائمة على نوع من الرعاية العسكريّة، وإلى إحدى بؤر الثقافة في الحاضرة الإسلامية. ظهرت صلابة هذه الدولة عندما قام تيمور بتحطيمها بعد انتصاره الساحق (١٤٠٢)؛ فعلى الرغم من انقسامها بين مجموعة من الأمراء الطامحين، الذين استأثر كلّ واحدٍ منهم بحاشيته في حيّزٍ مستقلّ، فإنّها قد تمكّنت من استعادة حالتها السابقة تماماً. فبعد وفاة بايزيد يلديرم (١٤٠٣)، تنافس أربعة من أبنائه على خلافة العرش. كان ذلك معتاداً (كان العثمانيّون يرون بأنّ خِلافة العرش مسألة يُقرّرها الله، وأنّ إرادته تظهر في النتيجة النهائيّة للنزاع المسلّح بينهم). ولكنّ حروب خلافة العرش هذه، التي بدأت في ظلّ تيمور، قد استمرّت لإحدى عشرة سنة. وفي معظم هذه السنوات، كان أحد الورثة يحكم مستقلّاً جزءاً من شبه جزيرة البلقان (الذي كان يُسمّى «روملي»)، في حين كان أحد الورثة يحكم الأناضول. في ذلك الوقت، ظلّت إمارات الأناضول المختلفة تُحكم مستقلّة، كلّ واحدة خاضعة لعائلة حاكمة. ولكن، بحلول عام ١٤١٣، نجح أحد الأبناء، محمّد، في إعادة توحيد الأراضي العثمانيّة، وقبل وفاته في ١٤٢١ بدأ بإخضاع الإمارات الأناضوليّة من جديد وباستعادة قوّة العثمانيين المتهالكة في الروملي (شبه جزيرة البلقان). غير أنّ محاولته إخضاع الجزر اللاتينيّة في بحر إيجه (وبخاصّة الجزر التابعة للبندقية) قد فشلت لافتقاره إلى القوّة البحريّة اللازمة. ولكنّه نجح في قمع التمرّد الذي خرج عليه في ١٤١٦ بقيادة الشيخ بدر الدين، الذي شارك فيه الدراويش والرهبان، وهو الحدث الذي قرّب بين السلالة العثمانيّة الحاكمة وعلماء الشريعة. على أيّة حال، نجح محمّد في تأكيد حكمه، معتمداً على توازن المصالح، ومستعيداً قوّة العثمانيين كما كانت قبل مجيء تيمور.

بحلول عام ١٤٢٨، تحت حكم مراد الثاني (١٤٢١ ـ ٥١)، تمّت إعادة إخضاع معظم الإمارات الأناضوليّة (باستثناء إمارة قرمان في قونيا)، وإن كان ذلك قد تمّ على نحوٍ أقلّ إحكاماً من ذي قبل. وفي ظلّ حكمه، كان على العثمانيين أن يواجهوا محاولات السكان المسيحيين مقاومة حكم المسلمين (ثار الألبان بقيادة بطلهم إسكندر بك، الذي ربيَ ونشأ كرهينة في بلاط

العثمانيين؛ في حين قام القائد الهنغاري، هونيدوارا، بدعم المقاومة الصربيّة. حظيت كلتا الثورتين ببعض الدعم من قوى الغرب). ولكنّ العثمانيين، في اللحظة الحاسمة، كانوا قادرين على كسب دعم معتبر بين المسيحيين ـ الصرب وسكان رومانيا (الولاشيين) ـ للحفاظ على مواقعهم وتحسينها. كان إسكندر بك، الذي عاد إلى المسيحيّة، استثناءً نادراً؛ فمعظمُ من أصبحوا جزءاً من مجتمع مسلمي الدولة العثمانيّة قد ظلّوا جزءاً منها، في السرّاء والضرّاء؛ بل إنّ السكان الذين ظلّوا مسيحيين كانوا في الغالب يُفضّلون العثمانيين على أيّ قوّة بديلة.

هدّد العثمانيّون باحتلال القسطنطينيّة غير مرّة بعد أن باتت هذه المدينة الإمبراطوريّة واقعة في قلب الأراضي التي يسيطرون عليها، ولكنّ الظروف الطارئة أو السياسات قد حالت بينهم وبين ذلك، وظلّوا قانعين بخضوعها ودفعها الجزية. ولكنّ مواقف الأباطرة البيزنطيين كانت مزعجة لهم، حين كان العثمانيّون يتعرّضون للشدائد ـ فقد سبق لهم التفاوض مع تيمور ضدّهم ـ وبعد إحدى دسائس الإمبراطور، بعد اعتلاء محمّد الثاني عام ١٤٥١، تمّ التعجيل بمشروع فتح المدينة. في عام ١٤٥٣، قام محمّد الثاني (١٤٥١ ـ ٨١) بالاستيلاء على هذه المدينة المنيعة عبر الحصار وقوّة مدافع البارود العاصفة. (بعد عدّة سنوات، تمّ استعمال نفس استراتيجيّة الحصار واستعمال المدافع بنجاح من قِبل عدد من السلطات المركزيّة الجديدة في غرب أوروبا). لم تصل المساعدات البحريّة من الغرب إلا متأخّرة. جعل العثمانيّون من القسطنطينيّة عاصمتهم، وسمّوها بالاسم الدارج اليوم، إسطنبول. قام العثمانيّون بتعزيز الحياة التجاريّة والثقافيّة القائمة في المدينة قدر الإمكان، ووطّنوا في إسطنبول مجموعة من العائلات الجديدة ـ السلاف واليونان والترك ـ بعد أن باتت شبه مهجورة في سنوات التراجع التي شهدتها الإمبراطوريّة القديمة. عندما استأنفت المدينة دورها الطبيعيّ كمركز اقتصادي وإداري للمنطقة بأكملها، أصبحت إسطنبول من جديد أكثر مدن أوروبا ازدهاراً وكثافةً بالسكان.

مثلما يُخبرنا [بول] ويتيك(*)، عندما استولت الدولة العثمانيّة على

(*) بول ويتيك (١٨٩٤ ـ ١٩٧٨)، مستشرق ومؤرّخ نمساوي، اشتهر بأطروحته **صعود** =

عاصمتها الطبيعيّة، باتت إمبراطوريّةً مستقرّة قادرة على الاستمرار، تدعمها ذات مجموعة المصالح السياسيّة التي كانت تدعم الإمبراطوريّة البيزنطيّة سابقاً، على المستويين الاقتصادي والجغرافي. أصبحت الدولة العثمانيّة، في واقع الأمر، أقوى من معظم دول المسلمين المركزيّة في المراحل الوسيطة، وباتت أقدرها على الاستمرار. دخلت قوّات الغزاة المستقرّين، الذين تحوّلوا إلى فرسان أو ملّاك أراضٍ محليين في الإسلام؛ ومعهم القوات المسيحيّة الرديفة المنحدرة من طبقة السادة البلقان القديمة، ومعهم سلاح المشاة من الانكشارية، الذين باتوا جباةً للضرائب من الأرياف، وبدؤوا يتلقون تدريبهم على الولاء للمركز، فشكّلت هذه القوات جميعاً قوّة عسكريّة معتبرة، تعبّر عن المصالح المحليّة وعن الولاء للسلالة الحاكمة. وبالمثل أثبتت بقايا مجموعات الغزاة المستقلّين، ورجال أندية الفتوّة في المدن، ومعهم كوادر علماء الشريعة الجدد، والبنى الدينيّة والاجتماعيّة المتماسكة للإغريق الأرثوذكس، أثبتت كلّها أنّها مكمّلة لبعضها البعض وبأنّها مصدر للاستقرار، تحت قيادة مجموعة صغيرة من العائلات العثمانيّة المحيطة بالبيت الحاكم. كانت العائلة الحاكمة هي الرمز الأعلى الضامن للمصالح المشتركة، بدلاً من أن تكون نصيرةً لفصيل أو مجموعة مخصوصة، ومن ثمّ فإنّها كانت في موقع يؤهّلها لرعاية مصالح الدولة ككل. أثبتت الدولة العثمانيّة أنّها قادرة على استثمار الموارد الاجتماعيّة والعسكريّة المتوفّرة للمسلمين في القرن الخامس عشر، على طول جبهاتها المتوسّعة: فجمعت تحت رايتها الفرسان المستقلّين والمشاة المعتمدين على سلاح البارود الجديد، وظلّت على اتصال بمجموعات وكوادر المسلمين الجديدة ومجتمعات أهل الذمّة القديمة. ولكن، مع إضافة إسطنبول إلى الخريطة كعاصمة، أخذ ذلك كلّه بعداً جديداً أتاح للدولة أن تستمرّ حتّى عندما تمّ استبدال بعض العناصر التي شكّلت حالة التوازن الأولى لها(٤).

= **الإمبراطوريّة العثمانيّة** (١٩٣٨)، التي يربط فيها بين صعود العثمانيين من إمارة صغيرة على حدود البيزنطيين إلى إمبراطوريّة مركزيّة ضخمة وبين استثمار مبدأ الغزو والجهاد في حشد الترك لقتال البيزنطيين بدافع ديني مرتبط بنشر الإسلام (المترجم).

(٤) Paul Wittek, "De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople," *Revue des Etudes Islamiques*, vol. 12 (1938), pp. 1-34. =

بدأت الدولة العثمانيّة مسيرتها وهي واعية بمهمّتها بحكم وقوعها على أحد أهمّ الثغور التاريخيّة للحاضرة الإسلامية. لطالما كان فتح القسطنطينيّة هدفاً سامياً يتطلّع إليه المسلمون، بعدما تكرّر فشل الخلفاء في إنجاز هذه المهمّة، واصطبغ هذا الحدث بمسحة أخرويّة عند المسلمين (ولعلّ هذه الحقيقة، والموقع الحصين للمدينة، قد أخّرا محاولات العثمانيين الأوائل لفتحها). ومن ثمّ فإنّ السلالة التي ستحظى بالقسطنطينيّة عاصمةً لها لن تسيطر على طريق التجارة المهمّ بين المتوسّط والبحر الأسود وحسب، ولن تحوز الموارد الهائلة للأناضول والروملي؛ بل ستكون أيضاً بؤرةً للمخيال الإسلامي: تمّ تحويل كنيسة الحاضرة المسيحية العظمى آيا صوفيا إلى مسجد عظيم، وتمّ تحويل اسم عاصمة الحاضرة المسيحية السابقة، إسطنبول، على يد الكثيرين إلى كلمة «إسلامبول»، أي مدينة الإسلام. في الوقت نفسه، كان الاستيلاء على هذه المدينة الإمبراطوريّة التي تضمّ محلّ البطريركيّة المسكونيّة يعني السيطرة على البنية الهرميّة المسيحيّة في المنطقة كلّها، ويعني تعزيز الروابط بين الدولة العثمانيّة والكنيسة الأرثوذكسيّة (أسهمت هذه الروابط في تأكيد الفجوة بين المسلمين والمسيحيين. على الرغم من أنّ المسلمين، كما فعلوا في كلّ مكان، قد ورثوا شيئاً من العناصر المسيحيّة - وما قبل المسيحيّة - في عباداتهم المحليّة، بل وفي بعض ممارسات الدراويش، إلا أنَّ الجسد الرئيس للمسيحيين، بحكم خضوعه لتنظيم رسمي محكم ضمن الكنيسة، قد ظلّ نائياً عن الإسلام).

استفاد محمّد الثاني ووزراؤه من مزايا الحاضرتين، المسيحية والإسلامية، لتقوية حكم السلطان المطلق؛ فقد أدمجوا دافعي الجزية من مسيحيّي البلقان كجزء من بنية الدولة العثمانيّة، ونظّموا ممتلكاتهم على نفس أساس سلاح الفرسان المسلمين، وشجّعوهم على التوافق مع قوّات المشاة المسلمين ومع الجهاز الإداري المركزي. كان محمّد وبعض رجال بلاطه مهتمّين بالثقافة الإغريقيّة، فكان يقرأ التاريخ البيزنطي والروماني باهتمام حقيقيّ، وهو ما كان أمراً نادراً بين المسلمين في ذلك الوقت. ولكنّ الدولة

= إنّ عمل بول ويتيك يكمّل عمله المهم «**صعود الإمبراطوريّة العثمانيّة**» (*Rise of the Ottoman Empire*).

العثمانية تحت حكم محمّد الثاني انخرطت أيضاً على أوسع درجة في التيارات الرئيسة للثقافة الإسلاماتيّة (التي كانت في تلك المرحلة مستمدّة من الثقافة الفارساتيّة في الغالب). بات البلاط العثماني الآن قادراً على جذب أرفع العلماء المسلمين وأجلّهم من أراضي الإسلام القديم[٥].

حظي الأدب الفارسي، بل والشكل الفارساتي من التركيّة، بتقديرٍ عالٍ في البلاط (وسرعان ما حظي بإلهام كبير من الشعر التركي لعلي شير النوائي من هراة)، الذي استعاض عن شكل الشعر التركيّ القديم، القائم على ثبات عدد المقاطع، بأسلوب يعتمد على أنماط طول المقطع؛ وظل شكل الشعر التركي المحلّي القديم سائداً في الأغاني الشعبيّة. لم تصبح الفارسيّة لغة الدولة (إلا في المراسلات الخارجيّة). إنّ ما ساد إذاً هو شكل فارساتي من التركيّة (المعروفة بالتركية العثمانيّة) بعد أن وصلت إلى طور اكتمالها، وبات من اللازم على كلّ عامل في الدولة أن يتقن استعمالها. إنّ الاستعمال الرسمي للتركيّة يقف على الطرف المقابل من حالة الهند، حيث كانت العناصر العسكريّة والسلالات الحاكمة في الغالب من أصول تركيّة، وحيث كانت الفارسيّة هي التي تمثّل النموذج الأدبي، على الرغم من أنّ السكان العاديين لم يكونوا يتحدّثون بالفارسيّة. لا شكّ بأنّ الدور الخاصّ للّغة التركيّة في جنوب شرق أوروبا قد نتج عن الهجرة الواسعة لقبائل الترك بحكم سهولة الوصول إلى المنطقة. ولكنّ تأثير ذلك لم يتأتَّ من خلال أعداد الترك الموجودين (فالمهاجرون دائماً ما يكونون أقليّة في أيّ حالة)، وإنّما من خلال التضامن القويّ نسبيّاً بين مؤسسات الترك الغزاة، بمعزلٍ عن أيّ حكومة مركزيّة. إذاً، يبدو بأنّ دولة الغزاة في كرمان في قونية (وليس دولة السلاجقة هناك) هي أوّل من استعمل التركيّة كلغة إداريّة للثقافة العليا. على الرغم من

(٥) انظر:

Abd-ul-Hak Adnan, "La Science chez les turcs ottomans du commencement jusqu'a la fin du **moyen-âge**," *Archeion, Archivio di storia della scienza*, vol. 19 (1937), pp. 347-365, 411-414, 433-434 **and 468**, and vol. 21 (1938), pp. 35-61.

حيث يتتبّع عمليّة تجذّر العلوم الطبيعيّة في الأراضي العثمانيّة، بخاصّة عن طريق المترجمين الأتراك (غير أنّ الأعمال الأكثر أهميّة كانت تُنجز بالعربيّة والفارسيّة)؛ كما أنّ عمله يكشف عَرَضاً عن تقليد متين من الحريّة الأكاديميّة هناك (كما أنّه يُناقش الحياة العلميّة في القرن السادس عشر وصولاً إلى النقطة التي تزامن فيها تقدّم الغرب مع تراجع إمكانات التقليد المحلّي).

ذلك، أصبح التقليد الفارسي هو المعيار السائد، حتّى للرسائل التركيّة.

كان العثمانيّون قد حازوا شرعيّة الحكم حتّى ذلك الوقت، أوّلاً، من خلال كونهم قادةً لقوّات الغزاة ضدّ الكفّار؛ ثمّ، عندما أصبحت دولتهم الصغيرة ممثلّة للسلاطين السلاجقة الذين زال حكمهم، والذين اكتسب أسلافهم شرعيّة الحكم من خلال تفويض الخلفاء القدماء لهم؛ وأخيراً، تعزّزت شرعيّة العثمانيين من خلال انتسابهم إلى قبائل الغزّ الترك، الذين كان يُنظر إليهم بوصفهم الحكّام الطبيعيين لكلّ البشر المستقرّين. ولكن، بعد عهد محمّد الثاني بخاصّة، تمّ التأكيد على فكرة أنّ الأمير ضرورة طبيعيّة للمجتمع الإنساني، أي إنّ على الأقوى أن يفرض سلطانه قدر ما يستطيع ليزيد من المساحة الخاضعة للنظام الاجتماعي والسلام، وبأنّ الأمير الذي يحكم بالعدل (أي نظريّاً، وفق الشريعة) هو الخليفة الحقّ؛ أي خليفة الله في الأرض. كانت هذه أفكار **الفلاسفة**، وقد تمّ استعمال هذه الأفكار لتبرير شرعيّة ما أسميته «الدولة العسكريّة الراعية». في الواقع، كانت **قوانين** السلالة العثمانيّة التي أرساها محمّد الثاني مستقلّةً عمليّاً في تفاصيلها عن تقليد الشريعة؛ عبّر هذا النزوع الكلّي عن دخول الدولة العثمانيّة في النمط المؤسساتي، الذي يُمكن تتبّعه في دول المسلمين الأخرى في ذلك الوقت: نمط الحكم المطلق، الذي يُعتبر فيه رجال الحكومة بأكملها ـ بمن في ذلك أئمّة المساجد ومندوبو الحكومة ـ **عسكرية**، رجالَ سيف (**سيفية**)؛ وكان ذلك كلّه ذا قيمة في مجتمع يرى بأنّه تحت تصرّف العائلة الملكيّة وعمّالها.

لم تتوسّع الإمبراطوريّة في نصف القرن التالي لفتح القسطنطينيّة، ولكنّها ثبتت أقدامها كإمبراطوريّة مستقرّة في المنطقة. تحت حكم محمّد الثاني، تمّ استئصال شأفة المتمرّدين بين الصرب والألبان (أحياناً بكثير من القسوة التي بات محمدّ مشتهراً بها إلى جوار اشتهاره بثقافته الرفيعة وإتقانه عدّة لغات واهتمامه بالفنون الجميلة، بما فيها فنون المسيحيين). ترافق ذلك مع مشروع بناء قوّة بحريّة كبرى، والتي كان العثمانيّون مفتقرين إليها (بغضّ النظر عن مغامرات الغزاة في بحر إيجه). وبوساطة القوّة البحريّة الجديدة، أجبرت البندقيّة (عام ١٤٧٩) على التنازل عن معظم أراضيها في بحر إيجه وأراضي البلقان. لم يعتمد العثمانيّون على قوّتهم البحريّة فقط؛ فقد عجّلوا من انتصارهم عبر الغارات البريّة على الأراضي التابعة للبندقيّة في شمال إيطاليا

(وقد حاول البنادقة، من دون كثير نجاح، أن ينسّقوا جهودهم مع جهود حكّام الآق قويونلو «الخرفان البيض»، الذين كانوا يشنّون غاراتهم على الدولة العثمانيّة من جهة الجزيرة). أجبرت غريمة البندقيّة، جنوة، على التخلّي عن المواقع المستقلّة التي حصّلتها شماليّ البحر الأسود (وعقدت سلالة المغول في القرم صلحاً مع العثمانيين). وهكذا تمّ تجاوز ما طال أمده من عجز القسطنطينيّة أمام قوّة التجار الإيطاليين وقلبه إلى نقيضه. ظلّت البحريّة العثمانيّة عسكريّة بالأساس. احتفظت المدن الإيطاليّة بموقع مهيمن لبحريّتها التجاريّة، التي كانت قد حصّلته إبان الحملات الصليبيّة. تسبّب ذلك في ظهور عدّة نقاط ضعف في البحريّة العثمانيّة؛ غير أنّها ظلّت فاعلة على نحوٍ كامل وصولاً إلى القرن السابع عشر.

شنّ ابن محمّد، بايزيد الثاني (١٤٨١ ـ ١٥١٢) مجموعةً من الحروب (وتعرّض هو لمجموعةٍ منها). وقد عُرف بالمباني التي جمّل بها إسطنبول، مثل أبيه. وفي ظل حكمه، امتدّت شبكة الطرق في أنحاء الإمبراطوريّة؛ فقد باتت الطرق الآن مهمّة لجنود المشاة المسلّحين بأسلحة البارود. ظهرت أهميّة هذه القوّات ـ التي تشكّل القوّة الانكشارية ـ في العاصمة، عندما اضطر بايزيد الثاني إلى زيادة مرتّباتهم لمنعهم من التدخّل في شؤون الحكم (وهي زيادة ستتكرّر كثيراً عندما يعتلي سلطان جديد العرش. ولم تكن هذه الزيادة غير مبرّرة؛ ذلك أنّ التضخّم النقدي قد عمّ العالم في القرن السادس عشر). كانت هذه القوّات، ومطالب العثمانيين بالعموم بقائد فعّال، هي ما أجبره على التنحّي عن العرش لمصلحة ابنه، الذي كان يأمل بإقصائه عن وراثته. ومن هنا تأكّدت فعاليّة الإرادة الجمعيّة للعثمانيين (التي يتمّ التعبير عنها من خلال وراثة المنصب عن طريق التنافس؛ وكانت النتيجة كما سنرى هي مدّ الحكم العثماني إلى ما وراء مواطنه الأوروبيّة).

لوقت طويل، كانت الثقافة العليا للعثمانيين ثقافة مستوردة، خاضعة لشيء من التدليس الفكري، الذي انصاع له البشر المتعطّشون لنيل الحظوة الاجتماعيّة أحياناً. مع بداية القرن السادس عشر، كانت الدولة العثمانيّة المستقرّة قد اجتذبت عدداً كبيراً من العلماء والفنانين من مختلف الأصناف لتعزيز مستوًى عالٍ من الثقافة الإسلاماتيّة، وإن لم تصبح الدولة العثمانيّة مركزاً مهمّاً مثل المراكز القديمة. فقد كانت منطقتها متجانسة ومزدحمة، غنيّة

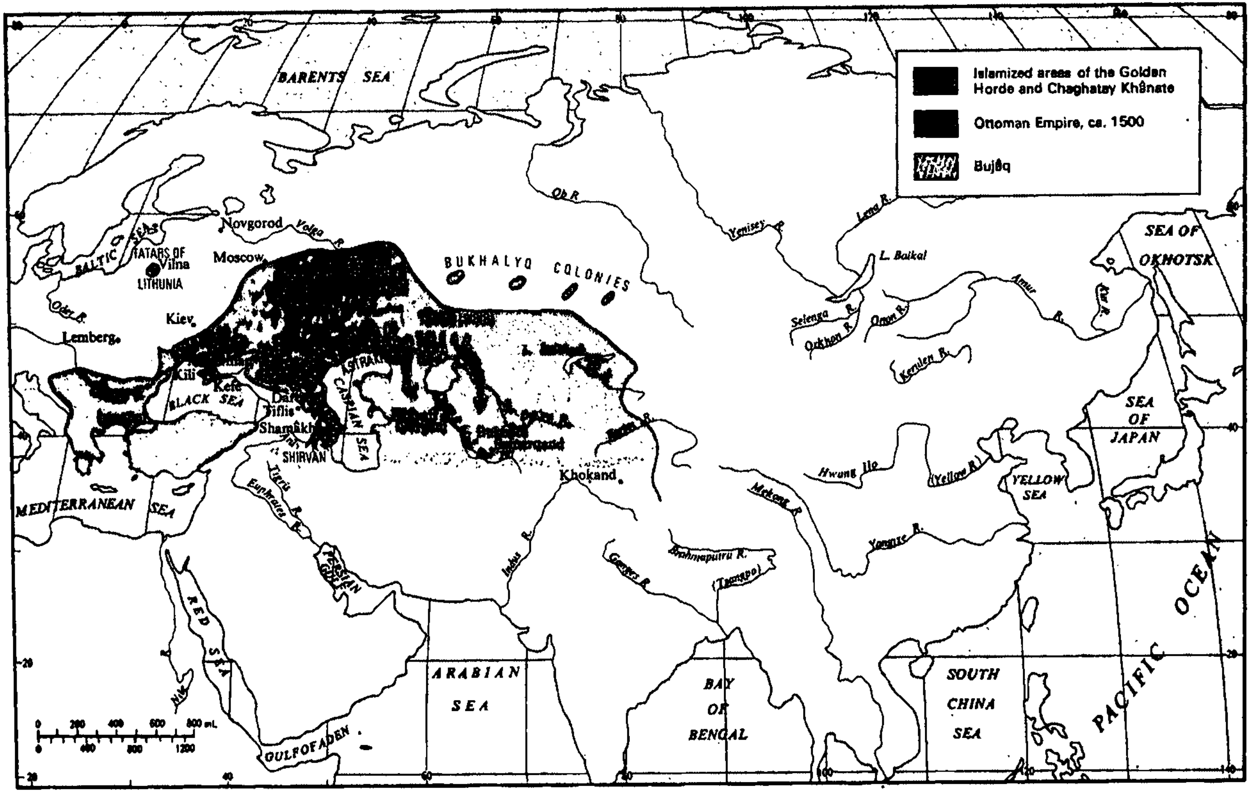
بالزراعة والتجارة، وخالية من آفات المنطقة القاحلة؛ وكانت طبقاتها الحاكمة مخلصة لمؤسسات الدولة. حتّى لو لم تكن الأكبر، فإنّها كانت واحدة من أقوى دول الحاضرة الإسلامية، وواحدة من الدول القليلة التي أفلتت من المعضلات السياسيّة الناجمة عن أنظمة الحكم العسكريّة التي عمّت في المراحل الوسيطة المتأخّرة.

الحاضرة الإسلامية الشمالية: من القرم إلى يونان

شكّلت سهوب أوراسيا المركزيّة وصحاريها منطقةً مُهملة وهامشيّة مثل منطقة المحيط الهندي من وجه نظر حضريّة؛ ولكن، خلال المراحل الوسيطة، امتدّت عبرها عدّة طرق تجاريّة (ليس الطرق الجنوبيّة الممتدّة من الصين إلى إيران فقط، بل أيضاً الطرق الشماليّة الموصلة إلى حوضي نهري الفولغا والدون). غير أنّ هذه المنطقة الواسعة كانت أكثر وحدةً مقارنةً بمنطقة المحيط الهندي؛ فقد بدأت اللغة والتقاليد التركيّة تسود هناك على حساب اللغات المحلّية القديمة في المنطقة، ليس فقط بين البدو المعتمدين على الخيل وإنّما في جميع الأراضي المحيطة بهم، بل وبين السكان المزارعين (في بعض المناطق الشرقيّة، تمّت إزاحة التقاليد المحليّة لصالح اللغة والتقاليد المغوليّة).

كانت أراضي حوضي سيحون وجيحون جزءاً من دولة الخلافة الأصليّة منذ وقت طويل؛ وقد دخلت القبائل التركيّة المحيطة بهذه المنطقة في الإسلام تدريجيّاً انطلاقاً من تلك القاعدة، التي تمثّل المركز الأكثر نشاطاً للثقافة الكوزموبوليتانيّة في الأجزاء المركزيّة من هذه السهوب. قبل نهاية زمن الخلافة العليا بالفعل، كانت الشعوب المتحدّثة بالتركيّة والمستقرّة حول نهر الفولغا قد دخلت في الإسلام. ثمّ ترسّخ الولاء الإسلامي بين الترك المستقّرين في أطراف هذه السهوب، شمالاً وجنوباً، في أثناء المراحل الوسيطة. إذاً، إلى الغرب من مناطق استقرار البوذيّة، دخل المغول الفاتحون في الإسلام.

أدّى ذلك تدريجيّاً إلى قبول الولاء الإسلامي بين معظم قبائل الرعاة في المنطقة التركيّة. في الوقت نفسه، على الرغم من أنّ حكّام المغول هناك قد قاوموا الإسلام لوقتٍ طويل، فإنّ شعوب حوض نهر تاريم شرقي حوض سيحون قد بدأت تدخل في الإسلام.



المناطق الشمالية

تمدّدت الحاضرة الإسلامية على طول طرق التجارة الرئيسة عبر منتصف المنطقة البوذيّة في أوراسيا، بين التبت ومنغوليا. تحت حكم المغول، الذين تعمّدوا جلب الأجانب إلى المناطق الأخرى، استوطن عدد كبير من المسلمين في الصين؛ وقد كان عددهم كبيراً بخاصّة في قانسو، المقاطعة الصينيّة في الشمال الغربي والمفتوحة على حوض تاريم، وفي أماكن أخرى أيضاً، بخاصّة في مقاطعة يونان الحدوديّة في الجنوب الغربي. ولكنّ المسلمين لم يُشكّلوا، في أيّ مكان في الصين، أغلبيّة عدديّة ولم يؤسّسوا حكومةً للمسلمين.

قَبِل المسلمون الترك قواعدَ الثقافة الإسلاميّة ومعاييرها بحماسة، واستعملوا اللغة الجغتائيّة التركيّة (الشرقيّة) في كتابتهم أيّاً كانت لهجاتهم المحكيّة، وظلّوا يمنحون اللغة الفارسيّة (بخلاف العثمانيين) صدارة لا تنازعها فيها لغةٌ في الأعمال الجدّية، لا في المراسلات الدبلوماسيّة فقط. غير أنّهم حافظوا على حسّهم الخاصّ بالاستقلاليّة والاعتزاز بأنفسهم؛ فرفضوا إلزام نسائهم بالحجاب كما لو أنّهنّ غير أهلٍ للثقة؛ واستمرّوا في احترام تقاليدهم التركيّة البطوليّة، التي قد تبدو هزيلة عند مقارنتها بالتقاليد الإيرانيّة القديمة.

استعاد توختاميش وتيمور القوّة المغوليّة ـ التركيّة في نهاية القرن الرابع عشر، إنّما لوقت قصير. في القرن الخامس عشر، استقلّت بعض الدول في السهوب وأسّست خانياتها الخاصّة. في الغرب، كان أبرز من خلف القبيلة الذهبيّة هي خانيّة القرم، التي سيطرت على منطقة زراعيّة ورعويّة واسعة في أوكرانيا؛ أما خانيّة قازان، عند منعطف نهر الفولغا، فقد استقلّت عن القبيلة الذهبيّة في ١٤٣٨؛ أما خانية أسترخان، عند مصبّ الفولغا، فقد حافظت على بقايا التقليد السياسي للقبيلة الذهبيّة. في الوقت نفسه، انتقل الثقل السياسي في حوض الفولغا إلى قازان في الشمال، التي مثّلت عودةً لصعود المصالح الزراعيّة، حتّى ضمن فضاء المسلمين. في الشمال، كانت خانية تيومين (على نهر تورا) أو خانيّة سيبير، التي اشتقّ اسم سيبيريا منها. في حوضي سيحون وجيحون، تبعثرت القوّة التيموريّة وتعرّضت لتحدٍّ قويّ من سلالة ذات أصول مغوليّة، هي الأوزبك (التي انبثقت عنها القبيلة البيضاء)، والتي احتلّت خوارزم بقوّاتها من الرعاة. في مقاطعات يديسو شمال شرق

حوض سيحون، وفي حوض تاريم في كاشغر، كان هناك حكّام مسلمون آخرون.

قلّما تعاون هؤلاء الحكّام فيما بينهم. تمكّنت دولة موسكو، الدولة الصاعدة بين الروس آنذاك، من الاستقلال عن قيادة المسلمين، وسرعان ما تدخلت بقوّة في الصراعات القائمة بينهم. كانت هذه الدولة المسيحيّة تمثّل المصالح الزراعيّة الأكثر نشاطاً في المنطقة. كانت خانيّة قاسيموف، التي تأسست بسرعة عقب خانية قازان في الغرب باتجاه موسكو، متحالفةً منذ البداية مع موسكو، وباتت في القرن الخامس عشر خاضعةً صراحةً لحمايتها وسيطرتها. دعمت خانية القرم حكامَ موسكو في صراعهم مع القبيلة الذهبيّة في أستراخان (ودعمت القبيلة الذهبية المسيحيين الليتوان في صراعهم ضدّ دولة موسكو وخانية القرم).

بحلول القرن السادس عشر، كما حصل في أمكنة أخرى في الحاضرة الإسلامية، تدخّلت ظروفٌ جديدة أعادت طرح سؤال توسّع المسلمين في المناطق البعيدة. كان الأوزبك هم وحدهم من تمكّن من تأكيد السلطة التقليديّة للعائلات المغوليّة المسلمة؛ في بداية القرن السادس عشر، من قاعدتهم في خوارزم، حيث قاموا باحتلال بقيّة أجزاء حوضي سيحون وجيحون تحت القيادة المحنكة لشيباني خان (١٥٠٠ ـ ١٠)، الذي وجّه التيموريين شمالاً وجنوباً من جيحون، غير أنّه طُرد في النهاية من خراسان. لقرنٍ من الزمان، احتفظ الأوزبك الشيبانيّون ببلاطٍ بديعٍ في بخارى، التي كانت مركزاً للفنون والفلسفة وللنشاط التجاري المزدهر (وقد أخذ السكان الترك في هذه المنطقة اسم الأوزبك). في معظم هذا القرن، ظلّت التجارة بين السهوب قويّة بدرجة معقولة. تُشير بعض النظريات إلى أنّ نهر جيحون كان متصلاً في النهاية ببحر قزوين (وأنّ أحد الفروع الكبرى لنهر سيحون كان يصبّ في نهر جيحون لبعض الوقت)، وهو ما يعني إمكانيّة وجود حركة مائيّة متصلة بين الجبال الشرقيّة وبحر قزوين ونهر الفولغا (ويؤكّد القوّة التجاريّة في خوارزم). ولكن، بحلول نهاية القرن السادس عشر، اختلف مجرى النهر؛ وبالعموم تراجعت التجارة في ظلّ منافسة الطرق البحريّة عبر المحيط. مع صعود الأسلحة الناريّة، التي تتطلّب تطويراً تقنياً مستمرّاً، انزاح الثقل العسكري لمصلحة أولئك القريبين من مراكز الاستثمار الصناعي. في

القرن السادس عشر، عانت جميع خانيات السهوب من ضعفٍ في قوّتها؛ وظهر ذلك جليّاً في حوض الفولغا حيث باتت عدّة خانيات تابعة لقوّة موسكو الصاعدة، وتمّ خضوعها لها على نحوٍ صريح مع نهاية القرن.

آفاق العالم وأراضي الإسلام القديم

قليلاً ما تمّت دراسة تبعات توسّع الإسلام على حياة أراضي الإسلام القديم وثقافتها؛ إذ ليس من شكّ في أنّ ممثلي الثقافة الإسلاماتيّة كانوا يختلطون بالمسافرين ـ من الحجاج والدراويش والعلماء الزائرين، وكذا من الجند والتجار ـ الآتين من رقعة واسعة من الأراضي التي تنتمي إلى خلفيّات ثقافيّة مختلفة. لا تقتصر مواسم الاختلاط على أيام الحجّ، بل تمتدّ طوال السنة؛ فقد كان الرجال يتوافدون من مختلف أنحاء الحاضرة الإسلامية للدراسة في مكّة والمدينة، وكانت الخلطة متاحةً أيضاً بدرجة أقلّ في جميع المدن الواقعة على طريق الحجّ والمتفرّعة عنه، القاهرة ودمشق وبغداد وأصفهان. لطالما افتتن الشعراء والعلماء والصوفيّة والجنود بالسفر إلى الأراضي البعيدة، وفي بعض الأحيان كانوا يعودون إلى بلادهم في نهاية المطاف؛ غير أنّهم في كلّ الأحوال كانوا يحافظون على شيء من الصلة المستمرّة ببلدانهم. أما إلى أيّ درجة كان ذلك محفّزاً للمخيال أو مشجّعاً للمواهب الخفيّة، فهذا محلّ تخمين وحدس. إنّ الآفاق الواسعة والقصيّة التي تستحضرها حكايات «**ألف ليلة وليلة**» تؤكّد هذا الانطباع. إنّ بإمكاننا أن نستعرض جملةً من أنواع النشاط التي كان للعلاقات البعيدة الحية تأثيرٌ عليها.

مع مرور القرون، أسهمت الابتكارات والكشوفات الجديدة في أنحاء نصف الكرة الأرضيّة في رفع مستوى التقنيات العسكريّة والفنّية؛ بل وأسهمت في تغيير الحياة الشعبيّة في البلدات والأرياف أيضاً؛ ولعلّها قد أسهمت، بخاصّة في المراحل الوسيطة، في تغيير إيقاع الحياة نفسه. إنّنا لا نملك ما يكفي من الأدلّة لتتبّع تاريخ الطبخ مثلاً، ولكن من الواضح بأنّ البهارات الوافدة من البلدان البعيدة قد دخلت في المطبخ الشعبي وتنوّعت استعمالاتها؛ وفي ذلك الوقت تطوّرت تقنيات تكرير السكر، ومن الممكن للمرء أن يفترض بأنّ وصفات الحلويات قد شاعت تدريجيّاً عقب ذلك، وإن لم تأتِ جميعها دفعةً واحدةً مع عمليّة التكرير. ومن المرجّح بأنّ بعض

أشكال التسالي والترفيه الشعبيّة، التي نجدها في أماكن متفرّقة من نصف الكرة الأرضيّة المعمور، قد شاعت لاحقاً. من جهة أخرى، تطوّرت فنون السحر وخدعه، على نحوٍ مذهل أحياناً ـ نفسيّاً وتقنيّاً ـ ووصلت إلى كمالها وذروتها كفنٍّ قائم في موقع السوق في المراحل الإسلاميّة الوسيطة. كانت هذه الفنون مرتبطةً بالهند بخاصّة. في وقت لاحق، حلّت محلّ المسرحيات الصامتة القديمة في حوض المتوسّط مسرحيّاتُ ظلال الدمى وانتشرت بين جميع الطبقات: في هذه العروض تتحرّك الدمى وتتحدّث وتحب أو تتصارع خلف الستارة، فيما تظهر ظلالها فقط للجمهور. تطوّر هذا الفنّ إلى درجة كبيرة، وبات عنصراً مكمّلاً لقصص القصاص حول حكايات الأبطال أو الصالحين، وبات يحفل بهجاءٍ واضح لحياة المدن أو القرى، يبدأ من الأحاديث الجانبيّة ثمّ يصعد إلى مستوى عالٍ من التجريد. (في القرن السادس عشر، دخلت محاصيل جديدة إلى المنطقة من الأمريكتين، بخاصّة الذرة، التي راجت في بعض أراضي المسلمين).

لعلّ واحدة من أهمّ الواردات الشخصيّة هي المواد والعقاقير المُعدّلة للمزاج، التي وصلت إلى المنطقة من مناطقها الأصليّة المختلفة، وحلّت محلّ النبيذ وغيره من المشروبات الكحوليّة التقليديّة فيما بين النيل وجيحون. لا تتوفر بين أيدينا دراسات وافية حول ذلك، ولكنّ بعض الإشارات قد تُفيد. فقد شاع الحشيش (أحد منتجات القنّب)، وهو مفتّرٌ معروف منذ وقت بعيد، بين الدوائر الحضريّة في المرحلة الوسيطة المبكّرة وراج أكثر في المرحلة المتأخّرة (كما دخل الأفيون وغيره من المخدّرات واستعملها الأشخاص الأكثر جرأة). في القرن الخامس عشر، دخل منبّه آخر، وهو القهوة، من سواحل المحيط الهندي إلى منطقة النيل إلى جيحون بعامّة. وفي القرن السادس عشر، دخل التبغ من الأمريكتين. أما التنبول(*)، الشائع بين المسلمين في الشرق، فلم ينتشر بين النيل وجيحون؛ ولكن، حتى من دونه، كان ثمّة قدر متنوّع وكافٍ من المواد المعدّلة للمزاج والتي تناسب الأمزجة المتنوّعة والحالات الاجتماعيّة المختلفة.

(*) أو التنبل كما يعرفه العرب، وهو نباتٌ مفتّر رائج في جنوب وجنوب شرق آسيا، تُخلط أوراقه مع مجموعة من بذور الفوفل وبعض الموادّ المنبّهة وتصنع منه مضغة تتناول عن طريق الفمّ (المترجم).

كان النبيذ أكثر هذه المواد إثارة للبهجة، بما يُعمله في المزاج من تخفيفٍ للشعور بالمسؤوليّة عند الفرد؛ فكان يُرافق غناء القيان، وألعاب القمار، وبالطبع كان يُفضي في النهاية إلى جنون السكر. مع الوقت، كان يُمكن للنبيذ أن يدمّر الجسد، وقد أدّى ببعض الأمراء المسرفين في شربه إلى الموت المبكّر؛ ولكنّ الآخرين لم يعتبروا بهذه الأمثلة ولم يرتدعوا عن الانغماس في شربه. أما الموادّ الأخرى المعدّلة للمزاج فقد كانت تُستعمل اجتماعيّاً أيضاً، إنّما لغايات مختلفة. فالحشيش كان يُذهِب هموم الرجال عبر تخدير حواسّهم ومساعدتهم على الاسترسال في لعبة الخيالات الحالمة؛ ولم يكن مثار اهتمام النساء، كما أنّ مفعوله المباشر لم يكن مؤذياً أو باعثاً على الهياج، غير أنّ إدمانه قد يؤدّي على المدى الطويل إلى الوهن. أما القهوة والتبغ فقد كانت آثارهما معتدلة على المستوى المباشر وعلى المستوى البعيد؛ ومن ثمّ فقد كانا مناسبين لاجتماعات الرجال دون وجود النبيذ، فهما يجلبان قدراً من الراحة العقليّة من دون أن يخسر الرجل اتزانه وشعوره بالمسؤوليّة. في بعض الدوائر الحضريّة، في نهاية المرحلة الوسيطة المتأخّرة، كان ذلك مساهماً في التخفيف من ضغوطات الحياة وزيادة قدر الأريحيّة فيها. وبينما استمرّ الفلاحون في شرب ما يصنعونه من خمور من التمور أو غيرها من النباتات، قلّ شرب الطبقات المرفّهة للنبيذ، وأدّى ذلك إلى اختفاء كروم النبيذ التي اشتهرت بها سواحل شرق المتوسّط.

هل يُمكن أن تكون تفاهة أمور مثل مسرحيات الظلّ وبيوت القهوة والإقبال البرجوازيّ عليها ضمن اقتصاد تعاقديّ بالمجمل، مؤدية نحو أن يغدو القادة المحتملون هامشيين بدلاً من أن يكونوا فاعلين ونشيطين، وأن يرتدّ المجتمع على نفسه؟[٦] ربما أسهم تنوّع أشكال المطبخ وأدوات الترفيه والمواد المعدّلة للمزاج، إضافة إلى التنوّع الاثني وسهولة انتقال السكان، في

---

(٦) يُمكن أن يعقد المرء مقارنةً بين إشارات كارلتون كون في كتابه **القافلة**: **قصّة الشرق الأوسط**، كجزء من خلاصته في الفصل المعنون بـ «درس في التقشّف» بأنّ العديد من القواعد والأعراف في المنطقة القاحلة الإسلاماتيّة قد ساعدت في تخفيف التفاوت بين الأغنياء والفقراء بحيث أسهمت في تخفيف الاستياء والمحافظة على الموارد في بيئة تزداد فقراً وحرماناً. انظر:
Carleton Coon, *Caravan: The Story of the Middle East* (New York: Henry Holt and Company, 1951).

تحسن نوعيّة حياة البيوت والأحياء على حساب العروض المدنيّة الكبرى، سواء أكانت ملكيّة أم دينيّة أم شعبيّة.

استقبل العلماء الموادّ المخدّرة والمعدّلة للمزاج بشيء من الريبة؛ فقد درجوا على قياسها على الكحول وتحريمها على هذا الأساس؛ إذ يُمكن النظر إلى جملة هذه المواد على أنّها في أفضل الأحوال رفاهيّات دنيويّة لا قيمة لها، وبأنّها (على نحوٍ أكثر جديّة) تضعف المزاج المسؤول والرصين الذي يتطلّبه الإيمان الأخلاقي. في النهاية، تقبّل العلماء القهوة والتبغ. أما الموادّ المخدّرة الأخرى، فلم يتمّ قبولها أبداً. غير أنّ بعض الصوفيّة في المقابل قد رحّبوا بالمواد المُحفّزة للخيال؛ بل يُقال بأنّ طريقة صوفيّة في اليمن هي من اكتشفت مزايا القهوة (المعتّقة بقوّة) وأشاعتها في الأمكنة الأخرى[٧].

لا شكّ بأنّ التطوّر الديني للإسلام قد خضع لشيء من التعديل، على الأقل من جهة التناسب والتوازن بين العناصر المختلفة، مع انتشار الإسلام خارج أراضيه الإيرانيّة ـ الساميّة. فربما تأكّد مسار التصوّف، الذي دعت إليه الحاجة إلى الأراضي المفتوحة حديثاً ليشكّل جسراً بين الأعراف المحلّية والإسلام العالمي، في روحه الشعبيّة البرّانيّة وفي مباركته للممارسات المحليّة وإعطائها ختماً إسلامياً. وقد تنوّع حجمه ودوره بحسب المناطق: فكان هو الحامل الرئيس للإسلام في الأرخبيل الماليزي، بينما انحصر في أداء وظائف محدّده ومتوارثة في غرب بلاد السودان؛ في حين دمج عناصر من التقاليد الملّية القديمة في المناطق المدينيّة القديمة. ثمّ إنّ دراويش الصوفيّة، أيّاً كانت المنطقة التي جاؤوا منها، كانوا يتجوّلون باستمرار. ودائماً ما كانت تظهر فروع جديدة للطرق الصوفيّة لتعبّر عن التوليفات الجديدة التي تظهر.

---

(٧) يُنسب نشر القهوة إلى ثلاثة، جميعهم من شيوخ الصوفيّة: الشيخ محمد بن سعيد الذبحاني، والشيخ علي بن عمر الشاذلي، والشيخ أبو بكر الشاذلي (المعروف بالعيدروس)، الذي يُروى عنه أنّه مرّ في سياحته بشجَر البنّ فأكل من ثمره، «فوجد فيه تخفيفاً للدماغ واجتلاباً للسهر وتنشيطاً للعبادة، فاتخذه قوتاً وطعاماً وشراباً وأرشد إليه أتباعه». وليس مستغرباً أن تُسمّى القهوة في العديد من الأمكنة بـ «الشاذليّة»، لما كان لهذه الطريقة من إسهام في نشرها. انظر إن شئت التوسّع: محمد الأرناؤوط، **من التاريخ الثقافي للقهوة والمقاهي** (بيروت: جداول، ٢٠١٢) (المترجم).

ولكن، أياً كان دور الصوفيّ، فإنّ الدفاع عن معايير الشريعة كان يتمّ دوماً من خلال الصراع مع الأعراف المحلّية، بخاصّة مع انحراف تلك الأعراف عن الأعراف الإيرانية ـ السامية التي تمّ التواضع عليها منذ زمن. ظلّ المسلمون المخلصون يعتقدون ويتذكّرون بأنّ صلاح الأمّة يعتمد على قانون الشريعة فقط. بالطبع، كان شكل نظام الشريعة الذي ساد هو نظام أهل السنّة والجماعة، وليس النظام الشيعي. لقد كان توسّع الحاضرة الإسلامية في الغالب يتحرّك ضمن التوليفات السنّية التي استقرّت في المرحلة الوسيطة المبكّرة (والتي امتزجت بالولاء العلوي). وبينما انتعش التشيّع في المناطق القديمة، لم تكن لاهتماماته المهدويّة مع مؤسسات المسلمين المستقرّة إلا صلة ضعيفة بالمجتمعات المعزولة نسبيّاً، والتي تتصارع على الهيمنة في البحار الجنوبيّة أو حتى في السهوب الأوراسيّة المركزيّة. إذاً فقد أصبح التسنّن سائداً في الحاضرة الإسلامية بالعموم؛ وحتّى عندما عاد التشيّع إلى السلطة لاحقاً في جزء كبير من أراضي الإسلام القديم، نجد أنه قد احتفظ بشعوره الأقلّياتي؛ بحيث لا يشعر المسلمون المتعلّمون بالضرورة بموقعه الأقلّياتي في الأمّة بالعموم (ربما أسهمت هذه الحالة في خلق هوّة بين حياة الثقافة العليا في المركز والثقافة السائدة في الأطراف البعيدة).

أخيراً، بالترافق مع النزوع الشريعي، تمّ تعزيز النزعة الجماعيّة للمسلمين: فالإغراء الأكبر لأبناء التقليد التوحيدي النبوي هو وضع الولاء لمجتمع الوحي قبل كلّ المطالب الأخلاقيّة، بما فيها الاعتراف بالقيم الأخلاقيّة التي يتمسّك بها الكفار. فتعزيز القوّة الجماعيّة كانت المطلب الأوّل في مجتمع يُمثّل أقليّة محاصرة تتأهّب للصعود. أصبحت النزعة الشريعيّة والجماعيّة هي القنوات الرئيسة للتعبير عن الضمير الاجتماعي.

تفوّق المسلمين وعصر النهضة الغربي

كان بمقدور المسلمين، بحلول عام ١٥٠٠، إذا ما تعاونوا فيما بينهم (كما كانوا يفعلون في أحيانٍ كثيرة)، أن يسيطروا على المصائر السياسيّة في معظم المناطق المركزيّة في نصف الكرة الأرضيّة المعمور، وفي العديد من المناطق الواقعة على الأطراف. في القرن السادس عشر، استمرّ توسّع المسلمين بالعموم، وظلّت الحاضرة الإسلامية، على الرغم من اضطراب

سيطرة المسلمين في بعض المناطق، هي الكتلة الاجتماعيّة الأقوى في العالم. لقد بات المسلمون، بما فعلوه، في وضعيّة يُمكن معها منذ تلك اللحظة فصاعداً أن تنفصل قصّة الحاضرة الإسلامية عن قصّة العالم ككل، وإن كان ذلك على نحوٍ أقلّ من أزمنة سبقت.

ترافق صعود المسلمين في البداية مع انتشار الثقافة الصينيّة ومع التطوّرات الاقتصاديّة التي شهدها عهد سلالة سونغ، التي ارتفع معها شأن الصينيين في جميع جوانب الثقافة العليا وفي مستوى التعقيد الاجتماعي وعلى مستوى القوّة على نحوٍ فاق المسلمين؛ ثمّ ترافق صعود المسلمين في نهاية المرحلة الوسيطة المتأخّرة مع صعودٍ موازٍ لثقافة الغرب في عصر النهضة، وهو العصر الذي شهد صعود الغربيين في بعض الجوانب على الأقل، إلى مستويات ثقافيّة عليا فاقت المسلمين أحياناً. غير أنّ سيادة المسلمين على المعمورة قد استمرّت على الرغم من حالات الازدهار الثقافيّة المجاورة هذه؛ بل وغالباً في حالةٍ من التجاهل لها. وهذا ما أدّى إلى مشكلة.

فبينما اضطر المسلمون بطرائق ثانويّة إلى احترام إنجازات الصينيين، بل وتقليد بعضها، فإنّ الحاضرة الإسلامية بالكاد قد تفاعلت مع صعود عصر النهضة في الغرب، على الرغم من أنّه كان الموطن التاريخيّ والجغرافيّ الأقرب لمعظم المسلمين. لقد استلهم عصر النهضة بعض عناصره من مصادر إسلاميّة، واعتمد في مخياله على ذات التراث الإغريقي الذي كان لا يزال يؤدي دوراً كبيراً في الثقافة الإسلاماتيّة. من جهة أخرى، يميل الغربيّون المحدثون إلى النظر إلى عصر النهضة، وبخاصّة إلى رحلات الكشوفات خلال تلك الفترة، على أنّه بداية الهيمنة الغربيّة الحديثة على العالم؛ كما أنّهم ينظرون إليه على أنّه تطوير إضافي للقوّة الاجتماعيّة التي نتجت عن تفوّق الأراضي الغربيّة في التجارة عبر المتوسّط، وهو التفوّق الذي نشأ عن تزايد الوزن الاقتصادي لشمال غرب أوروبا، ولموانئ شمال غرب البحر الأبيض المتوسّط، الذي يرى فيه الغربيّون اليوم الخطوةَ الأولى نحو القوّة العالميّة الحديثة. ومن ثمّ فإنّهم يرون بأنّ المسلمين قد أخطؤوا خطأً فاحشاً بتجاهلهم آنذاك لإنجازات عصر النهضة، وهو خطأ ينمّ عن عيب ثقافيّ كبير، لا بدّ أنه كان حاضراً بين المسلمين، مما حدا بهم إلى تجاهل هذا

الصعود الأوروبي. غير أنّ من شأن هذا التصوّر أن يجعل من استمرار صعود المسلمين وتفوّقهم في نصف الكرة الأرضيّة المعمور - بل وحتّى في البحر الأبيض المتوسّط نفسه - مفارقةً صعبة الفهم. إنّ علينا أن نتناول بشيء من الاختصار الطبيعة التاريخيّة لعصر النهضة من جهة علاقته بتاريخ العالم، في سياق يتناول صلته بمسلمي ذلك الزمن.

لا شكّ بأنّ عصر النهضة في الغرب كان واحداً من فترات الازدهار الكبرى في تاريخ العالم، ولا شكّ بأنّه قد أرسى مجموعة من المصالح التي شكّلت الخلفيّة التاريخيّة التي انطلقت منها التحوّلات التقانويّة الحديثة، والتي سنناقشها من جهة علاقتها بتاريخ العالم لاحقاً. غير أنّ عصر النهضة في حدّ ذاته، سواء من جهة الأعمال الإبداعيّة التي شهدها أو التطويرات المؤسساتيّة الجديدة التي عاصرها، لم يكن مختلفاً عن غيره من فترات الازدهار التي تكرّرت في تاريخ المعمورة في العصر الزراعي؛ بل إنّ هذا الازدهار لم يكن يُضاهي ما شهدته الصين في عهد سونغ أو ما شهدته حقبة الخلافة العليا من تجديد وابتكارٍ مدهشين. إنّ ما يبهرنا في عصر النهضة، حتى في الشمال، يتأتّى عند ملاحظة التباين بينه وبين حالة التخلّف السابقة للمنطقة كإحدى المناطق الواقعة على تخوم المعمورة. لا شكّ بأنّ جزءاً كبيراً من هذا التخلّف قد تمّ تجاوزه في العصور الوسطى العليا. غير أنّ من الصعب علينا أن نُقيّم عصر النهضة من دون أن نستحضر تداعيات هذا التباين: فنحن نقارنه لا بمستويات الحضارة المعاصرة له في المعمورة، وإنّما بالمستوى الذي كان عليه الغرب في السابق. ولكنّ ما يبدو تأكيدُه مهمّاً هنا ليس الإنجازات الإيجابيّة - سواء تقدّمت على ماضي الغرب أو تميّزت عن أقرانها من الحضارات - ولا النقاط السلبيّة والضعيفة، وإنّما النقطة الرئيسة بأنّ عصر النهضة في حدّ ذاته لم يكن نبتاً غريباً عن الافتراضات التاريخيّة الأساسيّة للمجتمع على المستوى الزراعاتي.

لا شكّ بأنّ ثمّة مفاعيل مهمّة بعيدة المدى كانت تتحرّك في تاريخ العالم في القرون الأخيرة من مرحلة ما بعد العصر المحوري، والتي كان عصر النهضة تعبيراً عنها. فبعد التوسّع المستمرّ والتفاعل المتزايد بين المناطق في المعمور الأفرو - أوراسي، وبعد تراكم الابتكارات وانتقال المنتجات المختلفة عبر المناطق، يجد الناظر للمرّة الأولى في الأراضي

الشماليّة غالباً، سواء شمال غرب أوروبا أو شمال الصين، دوراً متعاظماً للاستثمار الصناعي مقارنةً بالاستثمار التجاري. ومن المحتمل أنّه بمجرّد أن يصبح الاستثمار الصناعي محدّداً رئيساً لطبيعة الحياة الحضريّة في أيّ مكان، تُصبح قوّة المجتمع المتجه نحو الاستثمار التجاري بدلاً من الصناعي محلّ تهديد. إنّ بإمكاننا ولا شكّ أن نتتبّع بوضوح بروز الغرب والصين في شؤون المناطق المجاورة لكلّ منهما ـ بخاصّة في المتوسّط وفي الجنوب الشرقي الأقصى ـ بالعودة إلى تزايد أهميّة الاستثمارات الصناعيّة في كلا المجتمعين. ففي كلٍّ من منطقة حوض البحر الأبيض المتوسّط والجنوب الشرقي الأقصى، بدأ النفوذ الإسلاماتي بالتراجع في مواجهة خصميه، بطرق متفاوتة ومختلفة. غير أنّ تركّز القوّة الصناعيّة، في الصين أو في الغرب، لم يثمر نتائج واسعة إلا بعد وقت طويل.

يعني ذلك أنّ نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر في الغرب لم يكن يُمثّل لحظة تحوّل في البنية الاجتماعيّة الأساسيّة؛ إذ ظلّ الإنتاج والتوزيع الزراعي هما العمود الفقري لاقتصاد المنطقة ككل، وظلّت المدن مناطقَ معزولة تستفيد من فائض الإنتاج الذي تدرّه الأرض الزراعيّة. بل ولم تفلت الحياة التجاريّة والصناعيّة في المدن من تبعات هذه الحقيقة: لا شكّ أيضاً بأنّ التطوّرات الصناعيّة في أوروبا عصر النهضة لم تصل إلى المدى الذي وصلت إليه التطوّرات الصناعيّة في الصين في عهد سونغ. واستغرق الأمر إلى نهاية القرن السادس عشر في شمال غرب أوروبا حتّى اتضحت السمة الرئيسة التي ستحرّر الاقتصاد من الاعتماد على الزراعة: التراكم الذاتي لرأس المال الاستثماري على معدّلات أكثر سرعة من تزايد الإنتاج الزراعي، وقدرته على الحفاظ على نفسه (وعلى نطاق يُمكن له أن يتجاوز في مفعوله النطاق المحلّي، الذي سبق وحصل في أماكن عدّة).

بناءً على ذلك، ظلّت البنية السياسيّة الملائمة هي ذاتها البنية التي سمح بها المجتمع في مستواه الزراعاتي في كلّ مكان آخر: يُمكن للدولة المناطقيّة territorial state(*) أن تكون أكثر مَلَكيّة أو أكثر بيروقراطيّة أو أكثر

(*) تذكير: يُشير المصطلح إلى دولة ذات نطاق جغرافي مُحدّد نسبيّاً، تُمارس سيادتها ضمنه. أحياناً، يُستعمل مصطلح (الدولة المناطقيّة) بالتبادل مع مصطلح (الدولة القوميّة nation state) للتركيز =

أوليغارشيّة، يتحكّم بها جسم عسكري من مُلاك الأراضي الزراعيّة، في حين يُمكن لبعض المدن ذات الموقع المواتي (أو أحياناً لأجسام الفلاحين المعزولين) أن تحتفظ باستقلال ذاتي جمهوري (وغالباً ما يكون أوليغارشياً)، بل وأن تحكم، في بعض الأوقات مناطق تابعة لها. في واقع الأمر، ظلّت الأساليب العسكريّة وأساليب الإنتاج الحرفي، بل والأساليب الفكريّة، بغضّ النظر عن التقدّم الحاصل، على ذات المستوى الذي ستظلّ افتراضاته الاجتماعيّة الأساسيّة مفهومة لأيّ مجتمعٍ زراعاتي. أي، على نحوٍ أكثر تجريديّة، ظلّ معدّل التغيّر التاريخي منتمياً إلى نفس نظام السرعة: ففي كلّ ازدهار ثقافيّ على المستوى الزراعاتي، يكون هناك تشجيع على حريّة الابتكار ضمن سياقٍ يحافظ على أولويّة الاستمراريّة بين الأجيال؛ قد يبدو حينها بأنّ بعض العناصر الثقافيّة قد جرى تجديدها، ولكنّ ذلك كان يتمّ ضمن قيود وحدود ضيّقة. في عصر النهضة، وكما أدرك رجال عصر النهضة أنفسهم، لم يكن التغيير الذي حدث كبيراً بالمقارنة مع ما حدث من ازدهار في العصر المحوري في جميع أنحاء المعمورة؛ ولم تحدث قطيعة جدّية مع النمط الثقافي ذي المستوى الزراعاتي الذي ساد بعد العصر المحوري.

استغرق الأمر إلى الجزء الأوّل من القرن السادس عشر ـ عندما بدأ الغرب بالدخول الفعلي في التحوّل التقانوي الحديث ـ حتّى ظهرت بعض التطوّرات العلميّة المعتبرة. فقد أخذ فيزاليوس(*) وكوبرنيكوس علمَي الطب والفلك إلى أبعد مما ورثه اللاتين عن الإغريقية والعربيّة. ولكن، حتى مع هذه الشخصيّات، لا يبدو بأنّ التقدّم الذي تمّ إنجازه كان أكبر مما حقّقه المسلمون في فترات ازدهارهم الكبرى؛ فقد كان العمل العلمي لا يزال يقوم

= على إحدى السمتين (نطاق السيادة المُحدّد جغرافياً أو الولاء القومي كأساس لهذا التحديد)؛ إلا أنّ مصطلح الدولة المناطقيّة يُستعمل لوصف بعض الدول في العصور الوسطى التي تعاقبت فيها السلالات على حكم النطاق الجغرافي ذاته، من دون أن يصحّ استعمال مصطلح الدولة القوميّة لوصفها (المترجم).

(*) أندرياس فيزاليوس (١٥١٤ ـ ١٥٦٤)، أبو التشريح الحديث. هو طبيب وعالم تشريح فلمنكي (بلجيكي)، اشتهر بدراسته للجسم البشري وتصحيحه لتصوّرات جالينوس المغلوطة عنه، ومثّلت دراسته أساساً لعلم الطب والأحياء البشريّة الحديث. حكمت عليه الكنيسة بالإعدام بتهمة سرقة الجثث من المدافن، ثمّ خفّفت الحكم إلى الحجّ إلى الأراضي المقدّسة، وقد توفّي في أثناء الرحلة (المترجم).

على ذات الأساس الإنساني السائد في الكلاسيكيّات الإغريقيّة والإسلاميّة. كما لاحظنا سابقاً، فإنّ إرهاصات الجزء الأكثر صلاحيّة من عمل كوبرنيكوس كانت قد ظهرت في أذربيجان قبل قرنين من الزمن. ظلّ المزاج العام لذلك العصر - حتى وسط هذا الازدهار الثقافيّ الكبير - معادياً للأعمال التخصّصية والتعاونيّة التي طبعت التحوّلات التقنيّة الغربيّة اللاحقة؛ على سبيل المثال، ظلّت حلول معادلات الجبر الصعبة محفوظة في الرسائل الخاصّة عمداً كسرّ لا يُذاع.

لم يكن ثمّة قطيعة حاسمة على المستوى المتصل بتاريخ العالم، أي من جهة الصلات بين بقيّة المجتمعات. فعلى الرغم من اكتشاف طريق تجاريّ جديد حول إفريقيا - في وقت سابق، تمّ اكتشاف ممرّات جديدة عبر الصحراء الكبرى، وطرق في شمال السهوب الأوراسيّة - وعلى الرغم من الانفتاح على مناطق جديدة على هامش المجتمع المديني (كما سبق أن حصل سابقاً مراراً، إنّما بمسافات أقصر طبعاً من عبور الأطلسي)، إلا أنّ معظم طرق التجارة القديمة قد حافظت على أهميّتها، طوال الجزء الأكبر من القرن السادس عشر؛ ذلك أنّه على مستوى الصلات بين المجتمعات، لم تظهر تباينات وتعارضات جديدة بين مجتمع وآخر. كانت القوّة الفاعلة في المجتمع الإسلاماتي مساوية للقوّة الاجتماعيّة الفاعلة في مجتمع الغرب؛ بخاصّة مع ظهور الإمبراطوريّة العثمانيّة، وتقدّم فتوحاتها داخل الأراضي الغربيّة نفسها. أظهرت بعض مجتمعات الغرب قوّة خاصّة، إنّما ليست قوّة كافية لتغيير موازين القوى.

كان التطوّر التقنيّ الأهمّ في ذلك الوقت، الذي أدّى إلى تحوّل الوضعيّة التاريخيّة في كلّ الحاضرة الإسلامية مع بداية القرن السادس عشر (كما سنرى)، هو تطوّر الدور العسكري المهمّ لأسلحة البارود، التي تطوّرت عمليّاً في نفس الوقت في الحاضرة الإسلامية وفي الغرب. وقد يكون الغرب في طور ازدهاره هو المركز المهمّ للابتكارات في مجال أسلحة البارود (غير أنّنا لا يُمكن أن نجزم بذلك، ذلك أنّ الوثائق التاريخيّة في الغرب، وهي أوفى مما نجده في الأمكنة الأخرى، تُشير إلى وجود هامش من الصدارة لدى الغرب، ولكنّ ذلك مبنيّ على غياب الوثائق الموازية). ولكن من الواضح بأنّ هذه الابتكارات كانت تتطوّر في معظم أنحاء الحاضرة الإسلامية

بسرعة متكافئة تقريباً، وعلى نحوٍ مستقلّ في أحيانٍ كثيرة. لقد كانت التطوّرات الداخلية للحاضرة الإسلامية هي ما دفع بالتغييرات التي نجم عنها إنتاج أسلحة البارود هناك.

أخيراً، وكما سنرى باختصار، فإنّ أهمّ تدخّلات الغرب في الحاضرة الإسلامية في عصر النهضة كان الغزو البرتغاليّ للمحيط الهندي. كان دخول البرتغاليين في بداية القرن السادس عشر ضربة سياسيّة وتجاريّة كبيرة للهيمنة المسلمة على البحار الجنوبيّة، ولكنّ البرتغاليين لم يتمكّنوا من السيطرة إلا على بعض الموانئ المهمّة؛ في العديد من الموانئ، وفي بعض الأراضي الداخليّة، ظلّ المسلمون هم القوّة الوحيدة في كلّ مكان لم تتغلغل فيه ثقافة غير إسلاماتيّة. لم يكن التجار الصينيّون، والمغامرون اليابانيّون، في بعض المناطق، بأقلّ أهميّة من البرتغاليين كمنافسين للمسلمين. في الجزء الأخير من القرن السادس عشر، بات المسلمون قادرين على احتواء الخطر البرتغالي؛ إذ يبدو أنّ المسلمين قد تمكّنوا من تحقيق ذات المزايا التقنيّة التي كان البرتغاليّون قد طوّروها تحت تحفيز عصر النهضة. ولما كانت معظم مزايا البرتغاليين تكتيكيّة، فإنّ تفوّقهم كان مؤقّتاً؛ بل إنّ تفوّق البرتغاليين كان عابراً أكثر حتّى من سيطرة العرب البحريّة في القرن السابع. لم تتوقّف سيطرة المسلمين التجاريّة على البحار الجنوبيّة إلا مع مجيء الموجة اللاحقة من الأوروبيين، هذه المرّة من شمال غرب أوروبا (بخاصّة من الهولنديين) في القرن السابع عشر. وحتّى في ذلك الوقت، ظلّ للمسلمين حظٌّ جيّدٌ من التجارة القصيرة المدى، وظلّ الطابع الغالب على المنطقة إسلاماتيّاً بدرجة أو بأخرى.

على الرغم من تزايد أهميّة سيطرة الغرب على تجارة البحر الأبيض المتوسّط، وعلى الرغم من مغامرات الأوروبيّين في المحيطات، فإنّ عصر النهضة الأوروبي الغربي وما رافقه لم يتمكّن بنفسه من تهديد فرص المسلمين البعيدة المدى في الهيمنة على المعمورة. لم يتمكّن الأوروبيون في تقدّمهم من النفاذ إلى مناطق المسلمين، لأنّ مراكز الثقافة الإسلاماتيّة الرئيسة، التي ظلّت ما بين النيل وجيحون، كانت بعيدة عن مراكز الغرب. ولكنّ السبب الأكثر أهميّة يعود إلى المبدأ ذاته الذي حرم الغرب، عندما كان يترجم من العربيّة، من ترجمة الأعمال الأكثر راهنيّة حينها، لأنّها لم تكن قد حظيت

بعد بالاحترام الذي يتأتّى بعد مضي بعض الوقت عليها، وحرمه من الدخول في معظم أطوار الثقافة الإسلاماتيّة. في الأزمنة الزراعيّة، استمرّت التطوّرات ضمن التقاليد الحضاريّة المختلفة في الغالب على أساس الحوار الداخلي لكلّ حضارة، وقلّما اعتنى تقليدٌ بالحوارات الأجنبيّة عنه إلا بإيقاعٍ بطيء، يترك بينه وبين التقليد المجاور مسافة بضعة قرون. حتّى في القرن السادس عشر، كانت هذه الوتيرة الزمنيّة كافية. لم يكن لدى الحاضرة الإسلامية حتّى ذلك الوقت حاجة للاهتمام بالتطوّرات الأوروبيّة الغربيّة في سبيل الحفاظ على موقعها المهيمن في العالم ككل.

مراجع مختارة للتوسّع

تنويه: تمّ ذكر الأعمال العامّة في قائمة المراجع الواردة في ذيل المجلّد الأوّل.

حول تشكيلات الدول في المراحل الوسيطة:

- أنخل غونثالث بالنثيا، **تاريخ إسبانيا المسلمة** Angel Gonzalez-Palencia, *Historia de la Espana musulmana*, 4th ed. (Barcelona: Editorial Labor, 1945) وهو تناول موجز للقرن الحادي عشر وما تلاه من القرون.
- شارل أندريه جوليان، **تاريخ إفريقيا الشماليّة** [وهو مُترجم إلى العربيّة] Ch.-André Julien, *Histoire de I'Afrique du Nord*, Vol. II, 2nd ed. (Paris: Payot, 1964). وهو أحد أفضل الكتب التلخيصيّة.
- جورج مارصي، **البربر المسلمون والشرق في القرون الوسطى** Georges Marçais, *La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge* (Montaigne, Paris, 1946. وفيه تأريخ يمتدّ إلى نهاية دولة الموحّدين.
- هنري تيراس، **تاريخ مراكش من البداية حتى فرض الحماية الفرنسيّة** Henri Terrasse, *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français*, 2 vols. (Editions Atlantides, Casablanca, 1949-1950) وقد تُرجم إلى الإنكليزيّة على يد هيلاري تي Hilary Tee (Editions Atlantides, Casablanca, 1952). وهو مهمّ بخاصّة للمرحلة التالية للموحّدين.
- غاستون فييت، **تاريخ مصر من الفتح العربي إلى الفتح العثماني**، وهو الجزء الرابع من كتاب **تاريخ الأمّة المصريّة** الذي أشرف عليه جبريل هانوتو *Histoire de la nation égyptienne*, ed. Gabriel Hanotaux (Paris: Pion, 1937). وهو أفضل من عمل ستانلي لاين - بوول، **تاريخ مصر في المراحل الوسيطة (٦٠٠ ـ ١٥٠٠)** Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages (600-1500)* (London: Methuen, 1901)، الذي يظلّ جديراً بالقراءة.

- ستيفين رونسيمان، **تاريخ الحملات الصليبيّة**، ٣ مج [وهو مترجم إلى العربيّة] Steven Runciman, *A History of the Crusades*, 2 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1951-1954) وهو عمل جدير بالقراءة يُقدّم زاوية النظر البيزنطيّة للحملات البيزنطيّة.

- كينيث سيتون، **تاريخ الحملات الصليبيّة**، ٥ مج. وقد صدر منه مجلّدان حتى الآن [ثمّ إنّ صدوره اكتمل في ستة مجلّدات، تُرجمت منه فصول مُختارة إلى العربيّة حسبما أعلم] Kenneth M. Setton, *A History of the Crusades*, 5 vols. of which 2 are so far published (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1955-). وهو مجموعة من الدراسات التي تتناول عدّة دول إسلاميّة.

- كلود كاهن، **شمال سوريا في عصرِ الحروب الصليبيّة** Claude Cahen, *La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche* (Paris: P. Geuthner, 1940). وهو دراسة مكثّفة ومُضيئة على الكثير من المسائل.

- كلود كاهن، **تركيا ما قبل العثمانيّة، استقصاء عام (نحو ١٠٧١ ـ ١٣٣٠)**، وقد تُرجم إلى الإنكليزيّة على يد جونز وليامز. Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey; a general survey... c. 1071-1330*, translated by J. Jones-Williams (London: Sidgwick and Jackson, 1968). والكتاب دراسة ممتازة تتناول كلّ ما نعرفه اليوم. ثمّة دراستان سابقتان تظلّان مفيدتين لكبرولو وويتيك:

- محمد كبرولو، **أصول الإمبراطوريّة العثمانيّة** Mehmed F. Köprülü, *Les Origines de l'empire ottoman* (Paris: Boccard, 1935).

- وبول ويتيك، **صعود الإمبراطوريّة العثمانيّة** Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (London: Royal Asiatic Society, 1938).

- «تاريخ كامبريدج لإيران»، مج ٥، **الحقب السلجوقيّة والمغوليّة** *The Cambridge History of Iran*, Vol. V: "The Saljuq and Mongol Periods", ed. by J. A. Boyle (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968). وهو ممتاز في موضوعه. ثمّة مجموعة من الدراسات التي تتناول نفس هذه التطوّرات وقد تكون قراءتها مفيدة:

- محمد حبيب، **السلطان محمود الغزنوي** Muhammad Habib, *Sultan Mahmud of Ghaznin* [1st ed. 1924], 2nd ed. (Aligarh: Cosmopolitan Publishers, 1951). وهو دراسة قديمة ولكنّها لا تزال مفيدة حول هذا الفاتح، وتحاول أن تموضع أعماله ضمن سياق الحاضرة الإسلامية في تلك المرحلة. ويجب أن تُقرأ بالتوازي مع دراسة:

- كليفورد بوسوورث، **الغزنويّون: إمبراطوريّتهم في أفغانستان وشرق إيران (٩٩٤ - ١٠٤٠)** Clifford E. Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963). وهو دراسة متأنيّة لمجتمعهم وإدارتهم.

- مارشال هودجسون، **نظام الحشاشين: صراع الإسماعيليّة النزاريّة المبكّر ضدّ العالم الإسلامي** Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World* (The Hague: Mouton, 1955). وفيه قصّة الدولة الإسماعيليّة ودينها، وفي العمل اقتراح لمجموعة من المواقف الإسلاميّة المهمّة في ذلك الوقت.

- أنجز فيسيالي بارتهولد عدداً من الدراسات حول آسيا الوسطى، والتي تُرجمت من الروسيّة إلى عدّة لغات أوروبيّة، وتشكّل في مجموعها أساساً لمجموعة من الدراسات اللاحقة حول المنطقة. انظر بخاصّة، **الترك وصولاً إلى الاجتياح المغولي** *Turkestan down to the Mongol Invasion* [1900], 2nd ed. translated by the author (E. J. W. Gibb Memorial, London, 1928, repr. 1958); *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens* [1926], translated by M. Donskis as *Histoire des Turcs d'Asie Centrale* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1945)؛ كما تمّ جمع دراساته في كتاب: **أربع دراسات في تاريخ آسيا الوسطى**، ٣ مج *Four Studies on the History of Central Asia*, 3 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1956-1962).

- نظام الملك، **سياست نامة (سير الملوك)**، وقد ترجمه هوبرت داركي إلى الإنكليزيّة بعنوان: *The Book of Government or Rules for Kings* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960). وفيه ينصح الوزير السلجوقي الشهير حاكمَه.

- أبو البركات محمد حبيب الله، **أسس حكم المسلمين في الهند** Abul Barkat M. Habibullah, *Foundation of Muslim Rule in India* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1945). وهو دراسة حول التطوّر السياسي وتطوّر الأساليب الإداريّة في سلطنة دلهي في القرن الثالث عشر.

- إيشواري براساد، **تاريخ الهند الوسيط من ٦٤٧ إلى الغزو المغولي** Ishwari Prasad, *History of Medieval India from 647 AD to the Mughal Conquest* (Allahabad: Indian Press, 1925). وهو بالأساس تاريخ سياسيّ؛ مفيدٌ في التأريخ للمراحل التي لم تتناولها الأعمال الأخرى.

- خالق نظامي، **بعض جوانب الدين والسياسة في الهند خلال القرن الثالث عشر** Khaliq A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century* (Aligarh: Muslim University, 1961). وهو مثال حديث عن دراسات تلك المرحلة.

- ضياء الدين برني، **فتاوى جهان داري**، وقد تُرجم ودُرس على يد محمد حبيب وأفصر عمر سليم خان في عملهما **النظرية السياسيّة لسلطنة دلهي** *The Political Theory of the Delhi Sultanate* (Allahabad: Kitab Mahal, [19-?]). وهو بالأساس رسالة سياسيّة من القرن الرابع عشر يُمكن مقارنتها برسالة نظام الملك الواردة أعلاه.

حول الصوفيّة الطرقيّة:

- أوكتاف ديبونت وايكزافييه كوبولاني، **الطرق الدينيّة الإسلاميّة** Octave Depont and Xavier Coppolani, *Les Confréries religieuses musulmanes* (Algiers: Jourdan, 1897). وهو دراسة واسعة حول الطرق الصوفيّة في المغرب الكبير.
- جون بيرج، **طريقة الدراويش البكتاشيّة** John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (Hartford Seminary Press, 1937). حول الطريقة التركيّة الشعبيّة، وهو كتاب مُتقن يُفيد في إلقاء الضوء على كل أشكال الحياة الشعبيّة.
- جون براون، **الدراويش؛** أو **الروحانيّة المشرقيّة** John P. Brown, *The Dervishes; or Oriental Spiritualism* [1868] (New York: Oxford University Press, 1927). وهو كتاب غير نقدي، ولكنّه شامل حول تركيا.
- جون سبهان، **التصوّف أولياؤه ومزاراته** John A. Subhan, *Sufism: Its Saints and Shrines* [1938], revised ed. (Lucknow: Lucknow Publishing House, 1960). وهو كتاب غير نقدي ولكنّه شامل عن الهند.
- جلال الدين الرومي، **المثنوي**، ترجمة وتحرير راينولد نيكلسون R. A. Nicholson, 8 vols. (Gibb Memorial Series, London, 1925-1940). وهذه الترجمة جيّدة ولكنّها أقلّ مقروئيّة مما ينبغي لعمل صوفيّ شعبيّ كبير كهذا.

حول الأدب الفارسي الكلاسيكي:

- إدوارد براون، **تاريخ أدبي لفارس**، ٤ مج Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 vols. [1902-1924] (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1964 repr.). وهو عمل مسحيّ بديع من قارئ حسّاس للفارسيّة، يركّز على أدب إيران بخاصّة؛ يحوي العديد من الملاحظات النافعة حول تاريخ تلك المرحلة.
- محمد عبد الغني، **تاريخ اللغة الفارسيّة وأدبها في البلاط المغولي**، ٣ مج Muhammad 'Abdal-Ghani, *A History of Persian Language and Literature at the Moghul Court*, 3 vols. (Allahabad: The Indian Press, 1929-1930). وهو مكمّل لعمل براون من جهة تناوله للهند.

- آرثر آربري، **الأدب الفارسي الكلاسيكي** Arthur J. Arberry, *Classical Persian Literature* (London: George Allen and Unwin, 1958). يُقدّم وصفاً مختصراً ومجموعة مختارة من الترجمات، ويُكمل عمل براون وغيره من المؤلّفين.
- أليساندرو بوساني وأنطونيو باجليارو Alessandro Bausani and Antonio Pagliaro, *Storia della Letteratura Persiana* (Milan: Nuova Accademia Editrice, 1960) وهو دراسة مسحيّة مُحدَّثة ودقيقة في موضوعها.
- هيلموت ريتر Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele; Mensch, Welt, und Gott in den Geschichten des Farîduddîn 'Aṭṭar* (Leiden: E. J. Brill, 1955). وفيه تحليل ثريّ للمواقف من الحبّ والحياة التي عبّر عنها عمل [فريد الدين] العطار الصوفي وغيره؛ ويحوي اقتباسات وافية وفهرسة ممتازة.
- الفردوسي، **الشاهنامة**، بترجمة آرثر وارنر وإدموند وارنر في ثمانية مجلّدات translated by Arthur G. Warner and Edmond Warner, 8 vols. (London: Kegan Paul, 1908-1923). وهو ترجمة ذات طابع فيكتوري للملحمة الكبرى، ولكنّها وافية.

عن الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة في القرون المتأخّرة:

- سولومون دي جويتين، **مجتمع متوسّطي: المجتمعات اليهوديّة في العالم العربي** Solomon D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World...*, Vol. I "Economic Foundations" (Berkeley, CA: University of California Press, 1967). وهو دراسة مستندة إلى وثائق جنيزة القاهرة، والتي لا بدّ من تدقيق خلاصاتها الكبرى.
- إيرا لابيدوس، **مدن إسلاميّة في العصور الوسطى المتأخّرة** Ira Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967) [تُرجم إلى العربيّة بعنوان: **مدن إسلاميّة في عهد المماليك**]. وهو دراسة حول علاقة مجموعة المماليك الحاكمة بسكان المدن، بخاصّة في سوريا.
- روجر لي تورنو، **الدول الإسلامية في شمال أفريقيا** Roger Le Tourneau, *Les Villes musulmanes de l'Afrique du Nord* (Algiers: Maison des livres, 1957). دراسة مسحيّة تعتمد على ما ورد من ملاحظات في الفترات الأخيرة.
- جورج حوراني، **العرب والملاحة في المحيط الهندي** [تُرجم إلى العربيّة] George F. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1951). وهو خطاطة عن التجارة البعيدة.
- آن لامبتون، **السادة والفلاحون في فارس** Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia* (New York: Oxford University Press, 1953). وهو دراسة مُتقنة وهائلة، وإن لم تكن واضحةً دوماً، حول الظروف الزراعيّة منذ صدر الإسلام.

- ابن خلدون، **المقدّمة**، ترجمة فرانز روزنثال، Ibn-Khaldun, *The Muqaddimah*, translated by Franz Rosenthal, 3 vols. (New York: Pantheon, 1958). إنّ الفصول التي خصصها عن الحرف وما شاكل ذلك تُقدّم مسحاً شاملاً لحال المؤسسات، بخاصّة في بلاد المغرب.

- ابن بطوطة، **الرحلة**، ترجمة هاملتون جب ibn-Baṭṭûṭah, *Riḥlah*, translated by Hamilton A. R. Gibb as *The Travels of Ibn Battuta*, 2 vols. so far (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1956-). وهو سرد حيّ لرحالة عاش في القرن الرابع عشر. يحوي العمل ملاحظات مهمّة حول الظروف الاجتماعيّة في تلك المرحلة.

- كارلتون كون، **القافلة: قصة الشرق الأوسط** [تُرجم إلى العربيّة] Carleton S. Coon, *Caravan: The Story of the Middle East* [1951], 2nd ed. (New York: Henry Holt, 1958). وهو دراسة شهيرة لأنثروبولوجي مادي حول أنماط الحياة ما قبل الحديثة في «المنطقة القاحلة»؛ وتكمن فائدتها الكبرى في فصولها الوصفيّة.

- إدوارد لين، **طرق المصريين المُحدثين وأعرافهم** Edward W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* [1836], revised ed. 1860 (reprinted Everyman's Library). توصيف عظيم للحياة المصريّة قبل أن تُعمل الحداثة فيها تغييراتها الكبرى.

حول الفنون البصريّة في الحاضرة الإسلامية:

- كاثرينا أوتو دورن، **الفن الإسلامي** Katharina Otto-Dorn, *Die Kunst des Islam* (Baden-Baden: Holle Verlag, 1964). مقدّمة مفيدة.

- إرنست جروبي، **عالم الإسلام** Ernst J. Grube, *The World of Islam* (New York: McGraw-Hill, 1966). دراسة مسحية موجزة مع صور ملوّنة.

- ديريك هيل وأوليغ غرابار، **العمارة الإسلاميّة وزخارفها** Derek Hill and Oleg Grabar, *Islamic Architecture and Its Decoration* [1964], 2nd ed. (London: Faber and Faber, 1967). وهو دراسة مسحيّة جيّدة لفنّ السلاجقة والتطوّرات اللاحقة.

- آرثر بوب، **دراسة مسحيّة للفنّ الفارسي** Arthur U. Pope, *A Survey of Persian Art*, 6 vols. (New York: Oxford University Press, 1938-1939). وهو خلاصة وافية وشاملة.

- أرشيبالد كاميرون كريزويل، **دراسة مختصرة لعمارة المسلمين المبكّرة** K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture* (London: Penguin Books, 1958). دراسة موجزة للقرون الأولى مع وصف تفصيلي دقيق للمعالم المعماريّة؛ إنّ أعمال كرزويل كلّها مهمّة للمختصّين.

- إرنست كونل، **رسم المصغّرات في الشرق الإسلامي** ,Ernst Kühnel *Miniaturmalerei im Islamischen Orient* (Berlin: Bruno Cassirer, 1923). وهو دراسة توضيحيّة للرسومات في العراق وإيران والهند المسلمة.
- إنّ دراسات إيفان ستشوكين متماسكة ومهمّة وإن لم تكن واسعة الخيال دائماً؛ إنّها تغطّي فنّ المصغرات والمنمنمات الهندي والإيراني وصولاً إلى الأزمنة الصفويّة، وتميّز بين المدارس المختلفة.
- كما أنّ اعمال ريتشارد إيتنجهاوزن وأوليغ غرابار مهمّة أيضاً، وكثير منها دراسات منشورة في المجلات، ويُمكن تتبّعها في **الفهرس الإسلامي** *(Index Islamicus)*.

حول المسلمين في إفريقيا وجنوب شرق آسيا في المراحل ما قبل الحديثة:

- واشنطن بوفيل، **التجارة الذهبيّة للمغاربة** ,E. W. Bovill *The Golden Trade of the Moors* (New York: Oxford University Press, 1958). وهو تحسين لدراسة سابقة له: «**قوافل الصحراء الكبرى القديمة** (*Caravans of the Old Sahara*)»، وفيه يُقدّم قصّة مدهشة لبلاد النيجر وتشاد الإسلاماتيين وصلاتهما بالمغرب؛ وإن كان ينقصه بعض التفاصيل العلميّة.
- سبنسر تريمنجهام، **الإسلام في أثيوبيا** ,Spencer Trimingham *Islam in Ethiopia* (New York: Oxford University Press, 1952)، الذي يشمل كلّ القرن الإفريقي؛ وكتابه **تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا** *A History of Islam in West Africa* (New York: Oxford University Press, 1962). وهما دراستان متصلتان في مباحثهما الشاملة، وتحويان صورة وافية عن الخلفيّة التاريخيّة وقدراً معتبراً من التحليل الاجتماعي.
- ألفونس جويل، **الإسلام في غرب أفريقيا الفرنسية** ,Alphonse Gouilly *L'Islam dans l'Afrique occidentale française* (Paris: Larose, 1952) وهو عمل زاخر بالتفاصيل على نحوٍ شامل وجدير بالقراءة، حيث يتناول الأشكال التي اتخذها الإسلام وآثارها عن غرب بلاد السودان.
- جاكوب فان لور، **التجارة والمجتمع في أندونيسيا** ,Jacob C. van Leur *Indonesian Trade and Society* (The Hague: van Hoeve, 1955). وهو مجموعة دراسات من عالِم متمرّد، قد لا تكون خلاصاته موثوقة، ولكنّها تشكّل نقطة انطلاق لمزيد من الدراسات. ويُمكن مقارنته مع عمل **التجارة الآسيويّة والتأثير الأوروبي على الأرخبيل الأندونيسي بين ١٥٠٠ ونحو ١٦٣٠** ,Marie A. P. Meilink-Roelofsz *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630* (The Hague: Nijhoff, 1962)؛ وإن كان أقلّ استبصاراً من عمل لور.

- برنارد فليك، **نوسانترا: تاريخ أندونيسيا** Bernard H. M. Vlekke, *Nusantara; A History of Indonesia* [1943], 2nd ed. (The Hague: Van Hoeve, 1960). وهو سردية معتادة، تكمن فائدتها في تناولها للمرحلة التالية لقدوم البرتغاليين.
- سنوك هرخرونيه، **شعب آتشيه** Christiaan Snouck-Hurgronje, *The Achehnese* [1893-1894], translated by A. W. S. O'Sullivan, 2 vols. (E. J. Brill, Leiden, 1906).